

Ks. Oleg Sewastianowicz

**Teologia epiklezy
eucharystycznej w ujęciu
teologów prawosławnych
i próba jej oceny w świetle
teologii katolickiej**

Praca doktorska

napisana na

Papieskim Fakulcie Teologicznym

we Wrocławiu

pod kierownictwem

ks. prof. dra hab.

Romana E. Rogowskiego

Wrocław 2009

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW

WSTĘP

ROZDZIAŁ I

NATURA EPIKLEZY EUCHARYSTYCZNEJ

- 1.1. Wprowadzenie do zagadnienia
- 1.2. Formuła modlitwy epiklezjalnej w Tradycji Apostolskiej
 - 1.2.1. Formuła epiklezy Ducha Świętego
 - 1.2.2. Formuła epiklezy Logosu
- 1.3. Formuła epiklezy w liturgicznym zgromadzeniu Wschodu
 - 1.3.1. Formuła epiklezy w liturgii św. Jana Chryzostoma
 - 1.3.2. Formuła epiklezy w liturgii św. Bazylego Wielkiego

ROZDZIAŁ II

ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO W EPIKLEZIE

- 2.1. Biblijne przesłanki roli Ducha Świętego w epiklezie
 - 2.1.1. Starotestamentowa Pięćdziesiątnica
 - 2.1.2. Nowotestamentowa Pięćdziesiątnica
- 2.2. Działanie Ducha Świętego w ramach modlitwy epiklezjalnej
 - 2.2.1. Skutki działań Ducha Świętego zachodzące w przemianie chleba i wina podczas epiklezy
 - 2.2.2. Przebóstwienie

ROZDZIAŁ III

ROLA KAPŁANA W EPIKLEZIE

- 3.1. Urząd kapłański w ujęciu biblijnym i kościelnym
- 3.2. Rola kapłaństwa w modlitwie epiklezjalnej
 - 3.2.1. Kapłan a królewskie kapłaństwo wiernych
 - 3.2.2. Rola kapłana działającego w kontekście modlitwy epiklezjalnej

ROZDZIAŁ IV

PRZEDMIOT EPIKLEZY

- 4.1. Chleb i wino, jako istotny i religijny symbol starotestamentowego Izraela, zapowiedzią i praobrazem Eucharystii
- 4.2. Chleb i wino w Nowym Testamencie, praobrazem i zapowiedzią Eucharystii
- 4.3. Zewnętrzna strona chleba i wina
 - 4.3.1. Zewnętrzna strona chleba. Użycie chleba kwaszonego w eucharystycznym zgromadzeniu wiernych
 - 4.3.2. Zewnętrzna strona wina. Użycie wina w eucharystycznym zgromadzeniu wiernych

ROZDZIAŁ V

IMPLIKACJE EGZYSTENCJALNE, PASTORALNE

- 5.1. Egzystencjalna Pięćdziesiątnica
- 5.2. Implikacje pastoralne

ZAKOŃCZENIE

BIBLIOGRAFIA

WYKAZ SKRÓTÓW

BF - *Breviarum Fidei*

DE – Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*

KK - Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*

KKP - Katechizm Kościoła Prawosławnego, Kraków 2001

RH - Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 20, Kraków 1998

БВ - *Богословский Вестник*

БТ - *Богословские Труды*

ВВ - *Византийский временник*

ПК - *Православный Катехизис*, Москва 2004

ПМ - *Православная Мысль*

ХМ - *Христианская Мысль*

ХЧ - *Христианские Чтения*

Wstęp

Wstęp

Dzisiaj każdy człowiek może być świadkiem wielkiego dzieła Boga, jakie dokonuje się w Kościele poprzez sakramenty święte. Problematyka naszej pracy obejmuje właśnie sakramentologię – niezwykle ważny zakres działania Boga w stosunku do człowieka. Co sprawia, że człowiek, żyjąc na ziemi, może doświadczyć Nieba? Zdaniem mistyków i teologów wschodnich są to sakramenty święte, przez które sam Bóg „Przywraca martwą materię w żywą istotę”¹. Bóg przez sakramenty staje się Bogiem bliskim. Jak zauważa biskup Bissarion, Bóg dzięki swojej bliskości staje się Bogiem karmiącym, podobnie jak matka karmi swoje dzieci². W ramach Kościoła, poprzez sakramenty, Bóg działa w taki sposób, że Kościół staje się ziemskim niebem³. Wcielenie Chrystusa dokonane w przeszłości aktualizuje się dzisiaj w czasie każdej Eucharystii. Przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, dokonująca się podczas Eucharystii, jest znakiem wielkiej miłości Chrystusa do ludzi, „Łącząc w swej osobie naturę ludzką z Boską, Chrystus otworzył nam drogę do jedności z Bogiem”⁴. W ten sposób Bóg przejawia swą miłość względem ludzi. Mikołaj Kawasiła w *Siedmiu słowach o życiu Chrystusa* w taki sposób napisał o tej miłości:

„On stworzył od nowa nas nie z tego, z czegośmy byli stworzeni, [...] a stwarzając po raz drugi darował nam własne ciało, [...] wydając Krew Swoją w serce przyjmującym sakrament, rodzi w nich swe osobiste życie”⁵.

W związku z tym zrozumiałe są słowa Sergiusza Fudela: „Kościół – jest to zerwanie z samotnością”⁶.

Wszystkie sakramenty w Kościele prawosławnym zawierają modlitwę epikletyczną. Ta prośba o Ducha Świętego w sakramentach pokazuje, w jaki sposób Kościół Wschodni jest wyrazicielem wiary w Ducha Świętego i mówi nam o tym, dlaczego modlitwa epiklezy jest nazwana modlitewnym wyznaniem dogmatu o Duchu Świętym⁷.

Przedmiotem naszej rozprawy są poglądy teologów prawosławnych na epiklezę eucharystyczną. W opisie powyższego zagadnienia posłużymy się metodą

¹ Иоанн Кронштадтский, *Слово святого праведного Иоанна Кронштадтского о Божественной литургии*, в: *Объяснение Божественной литургии*, Москва 2006, 428.

² Епископ Виссарион, *Объяснение Божественной литургии*, Москва 2006, 4.

³ П. Мальков, *Введение в литургическое предание*, Москва 2006, 8.

⁴ К. Уэр, *Православная Церковь*, Москва 2001, 233.

⁵ Н. Кавасила, *Семь слов о жизни во Христе*, Москва 1874, 103 – 104.

⁶ С. Фудель, *Записки о Литургии и Церкви*, Москва 1996, 23.

⁷ К. Керн, *Евхаристия*, Париж 1947, 238.

Wstęp

teologiczno-historyczną. Będzie nas interesowała odmiennność rozumienia modlitwy zwanej epiklezą w Kościele prawosławnym i Kościele katolickim: Co sprawia, że ta sama modlitwa epiklezialna ma inną interpretację teologiczną?

Jak się wydaje już na pierwszy rzut oka, sprawa epiklezy jest dość skomplikowana. Otóż modlitwa o Ducha Świętego nie jest tylko jakimś wycinkiem z liturgii, chociaż liturgiści umiejscawiają epiklezę w anaforze. Nie jest to również wyłącznie sprawa historii - po dziś dzień zdania o historyczności epiklezy są podzielone, dyskutuje się nadal, czy epikleza jest modlitwą pierwszych wieków, czy też pojawiła się dopiero w późniejszych teologicznych opracowaniach. Archimandryta Cyprian Kern w obszernym i oczekiwanym na terenie teologii prawosławnej dziele *Eucharystia*, reasumując problem epiklezy, wyraźnie stwierdza, że „*Problem epiklezy i całą naszą rozbieżność z nauczaniem katolickim, przede wszystkim należy rozpatrywać jako problem dogmatyczny*”⁸.

Na tym tle staje się jasne, dlaczego w Kościele Greckim tak wielką wagę przywiązuje się do roli Ducha Świętego, o czym pisał Serafim z Sarowa w cytowanej przez wielu rozmowie świętego starca z Motowilowym:

„Modlitwa, post, czuwanie, chociaż są dobre same w sobie, jednak nie stanowią celu życia chrześcijańskiego, jakkolwiek są środkami do osiągnięcia tego celu. Prawdziwy natomiast cel życia chrześcijańskiego polega na osiągnięciu Świętego Ducha Bożego. Post natomiast, czuwanie, modlitwa, miłosierdzie i wszelkie dobro czynione w imię Chrystusa są tylko środkami do osiągnięcia Świętego Ducha Bożego. Proszę zauważyć, że tylko dobro czynione w imię Chrystusa zaskarbia nam owoce Ducha Świętego. Natomiast wszystko, co nie jest czynione w imię Chrystusa, chociaż i dobre, nagrody w przyszłym życiu nie przynosi, ani też w życiu doczesnym nie daje łaski Bożej”⁹.

Tematyka traktująca o wyjątkowości epiklezy została poruszona po raz pierwszy właśnie przez teologów prawosławnych. Historia potwierdza, że pierwszym polemicznym dysputem tej kwestii było czternastowieczne dzieło świeckiego teologa Mikołaja Kawasiły - *Tłumaczenie Boskiej Liturgii*. Według Kawasiły Kościół katolicki niewłaściwie pojmuje niektóre kwestie eucharystyczne. Teolog z Tesalonik twierdził,

⁸ Tamże, 238.

⁹ Н.А. Мотовилов, *Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни*, в: Записки Н.А. Мотовилова, Москва 2005, 201.

Wstęp

że sakrament nie dokonuje się w izolowanej i *magicznej* formule, jakimi są tak zwane słowa ustanowienia, wyrwane z kontekstu, lecz modlitwą całego Kościoła¹⁰.

Interesujące jest, że pomimo istniejących już pewnych uzgodnień w opisywanej tematyce¹¹, istnieją mimo wszystko przeciwstawne opinie dotyczące rozumienia teologii epiklezy i jej znaczenia. Wydawać by się mogło, że zawarte porozumienia w tym zakresie powinny zamknąć dyskusję, jednak w pracach teologów prawosławnych nadal podkreśla się słuszność jednego tylko punktu widzenia¹².

Aby sposób rozstrzygnięcia spornych kwestii był właściwy, musimy zadać pytania, które naszym zdaniem doprowadzą do zrozumienia samej istoty epiklezy, a przez to do określenia znaczenia epiklezy w Kościele prawosławnym. W naszej dysertacji spróbujemy prześledzić, odwołując się do dzieł teologów prawosławnych, w jaki sposób w Kościele prawosławnym interpretuje się teologię epiklezy. Ukazując źródło, rolę i znaczenie modlitwy epiklezjalnej w życiu Kościoła, spróbujemy (analizując jej treść) przejść od historycznego aspektu modlitwy (czyli jej genezy), poprzez liturgiczne umiejscowienie, aż po jej teologiczne rozumienie. Uzyskane odpowiedzi wykorzystamy do zrozumienia postawionego przez nas problemu, postaramy się odpowiedzieć na pytanie, czy spór o teologię epiklezy jest klasycznym przykładem pluralizmu teologicznego, czy też jakąś inną formą dysputy.

Rozpatrując rolę, jaką odgrywa epikleza w sakramentach, za Bułhakowem można powtarzać, że jest to swego rodzaju kontynuacja *kenozy* Boga, która rozpoczęła się już od momentu, kiedy Najwyższy rozpoczął stwarzać świat¹³. Owa *kenoza* zmierza do najściślejszego zbliżenia się ze Stwórcą, o czym wspominał Teodory: „*Podobnie jak Ewa została stworzona z Adama, tak i my z Chrystusa. Z Nim zostaliśmy pogrzebani i zmartwychwstajemy w Chrzcie, spożywamy Jego Ciało i Krew Jego pijemy*”¹⁴.

¹⁰ Н. Кавасила, *Изъяснение на Божественную Литургию*, Киев 2003; Rog. И. Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, Нью-Йорк 1985, 353–354.

¹¹ Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej; II Sesja Plenarna w Monachium, w: *Kościół siostrzane*, Warszawa 1993, 35–44.

¹² А. Шмеман, *Евхаристия*, в: *Литургическое Богословие*, Санкт – Петербург 2006, 205 – 409.

¹³ С. Булгаков, *Евхаристия*, Москва – Париж 2005, 39.

¹⁴ Феодорит Кирский, *Творения блаженного Феодорита епископа Кирского*, Москва 2003, 420.

Wstęp

Aktualność wybranej przez nas danej problematyki potwierdza fakt, że jeszcze nikt nie rozpatrywał danego zagadnienia w taki sposób, w jaki my to planujemy uczynić. Względy ekumeniczne zachęciły nas do podjęcia tego tematu - kwestia podziału Kościoła to sprawa nie tylko wspólnego wyklęcia w historii dziejów, lecz cały kontekst kulturowy i historyczny. Wspólnota wierzących od samego początku swego istnienia borykała się z różnymi problemami, rodziły się dylematy związane nie tylko z zewnętrzną, ale i wewnętrzną działalnością Kościoła. Kościół jest sakramentem, jest tajemnicą, która miała być przedstawiona Ludzkości - tego potrzebował już ówczesny świat historyczny, w którym żyli apostołowie. Uczniowie Chrystusa byli ludźmi z kręgu kultury żydowskiej, wychowali się w niej i pozostawali pod jej wpływem. Dzieje Apostolskie wyraźnie zarysowują spór pomiędzy świętym Piotrem i świętym Pawłem - święty Paweł widział potrzebę innego spojrzenia na Kościół, porzucenia wyłącznie judaistycznej perspektywy.

Pierwsi chrześcijanie znaleźli się w obszarze rzymskiego światowego imperium i w takiej oto grecko-rzymskiej kulturze Kościół wymagał samookreślenia. Nie było to łatwe, gdyż w imperium rzymskim koegzystowało wiele kultur: czy Grecy czy Rzymianie, czy Syryjczycy – wszyscy chcieli zaznaczyć swój narodowy, odmienny od innych, charakter w wieloetnicznym tyglu. Wyraźnie widać to w kwestiach egzystencjalnych. Dla Rzymianina charakterystyczna była logiczność i jasność myślenia. Rzymianie patrzyli na świat przez pryzmat prawa, organizacji państwa i państwowości. Całkiem inaczej przedstawiało się spojrzenie Greka, które dotyczyło tak świeckiej, jak i religijnej sfery życia. Grek widział świat i każdego człowieka jako obraz samego Boga, w swych rozważaniach całkowicie oddawał się *teorii*. Ta różnica pogłębiała się tak bardzo, jak Wschód i Zachód oddalały się od siebie¹⁵.

Dopiero w aspekcie historycznym można zrozumieć drogę rozwoju każdego z Kościołów. Łaciński Kościół dziś jest kanoniczno-administracyjną całością, podczas gdy Wschód - jednością cerkwi autokefalicznych. Owa różnica pomiędzy Zachodnim światem, a Wschodnim dała znać o sobie i na teologicznym polu rozważań¹⁶. Po tragicznym dla Kościoła Chrystusowego roku 1054 nastąpiła nowa era nie tylko w strukturach administracyjnych Kościoła prawosławnego i katolickiego, lecz i w samej

¹⁵ В. Фрис, *Православие и Католичество*, Брюссель 1992, 9 – 10; Пор. Н. Афанасьев, *Una sancta*, (miejsce i rok wydania książki nie są podane)31.

¹⁶ Zob. Ф. Шеррап, *Греческий Восток и Латинский Запад*, Москва 2006.

Wstęp

teologii. Bez wskazania geograficznych i kulturowych granic i przyjęcia ich istnienia za niezaprzeczalny fakt trudno byłoby zrozumieć teologię Wschodu: „Człowiek Zachodu, nawet bardzo inteligentny, ma najmniejsze szanse, aby przeniknąć ducha Kościoła, ducha prawosławia”¹⁷.

Powyższa opinia na temat trudności, jakie stoją przed człowiekiem Zachodu, gdy chce zrozumieć Wschód, rodzi wiele wątpliwości i pytań. Czyżby świat miał pozostać w kulturowej izolacji? Czy nie ma żadnej metody, która by ułatwiła wzajemne zrozumienie? Jeżeli przyjąć rady teologów, jakich udzielają swym oponentom i realizować skrupulatnie ich wskazania, to wydaje się, że można nie tylko pojąć Wschodni tok myślenia, ale z niego obficie korzystać. Czytamy: „Prawosławny myśliciel powinien widzieć tradycję niejako od wewnątrz, powinien przeniknąć w jego duch wewnętrzny, i znów przeżywać jego sens w taki sposób, aby to przeżycie stało się wynalazkiem, wypełnionym odwagi i twórczej wyobraźni”¹⁸.

Wiele stuleci Kościół był rozdarty - wzajemne Anatemy, uroczyste klątwy Kościelne. Trzeba było wiele czasu, aby 7 grudnia 1965 roku klątwy zostały zniesione we wspólnej deklaracji pomiędzy Kościołem Zachodnim i Wschodnim¹⁹. Jednak w opinii przedstawicieli Kościołów podpisujących akt zgody Atenogorasa I i papieża Pawła VI zbliżyło wspólne przeświadczenie, że ów akt jest dopiero początkiem wielu prac, zmierzających do całkowitego porozumienia²⁰.

Od XI wieku po wiek XX Kościoły szły swoimi drogami. Problematyka teologiczna kształtowała się w odmienny sposób, a to zrodziło wiele ciekawych, choć odmiennych spostrzeżeń na te same zagadnienia, również z dziedziny sakramentologii. I chociaż Kościoły mają tę samą liczbę sakramentów, interpretacja ich jest odmienna²¹.

Kolejnym powodem podjęcia tematu epiklezy w naszej pracy jest sprawa obowiązku wynikającego z potrzeby zgłębiania przez teologię chrześcijańską teologii w ramach prawosławia, aby zrozumienie teologii jednej było ubogaceniem dla drugiej. W całej tradycji Kościoła Wschodniego obok okresu patrystycznego, dzieł soborów i ikonografii, szczególne miejsce zajmuje tradycja liturgiczna²². Dla naszych

¹⁷ М. Помазанский, *Богослужение*, в: *Литургическое богословие*, Санкт – Петербург 2006, 416.

¹⁸ К.Уэр, dz. cyt., 206.

¹⁹ О. Клеман, *Беседы с Патриархом Афиногором*, Брюссель 1993, 477.

²⁰ Тамże, 479.

²¹ П. Мальков, dz. cyt., 15.

²² Р. Evdokimov, *Православие*, Warszawa 1964, 53 – 54.

Wstęp

rozważań wyjątkowość liturgii sakramentalnej w Kościele Wschodnim jest ważna, gdyż to właśnie liturgia eucharystyczna kreśli granice dla naszej pracy. Przyjrzymy się literaturze teologicznej, jaka zrodziła się w okresie, kiedy Kościoły były rozdarte przez wzajemne wyklęcie.

Trzeba wiele pracy, aby nadal Kościół był Jednością. Spróbujemy tę odległość na polu teologicznym zmniejszyć dzięki tej rozprawie, w której zajmiemy się opracowaniami teologów prawosławnych traktującymi o modlitwie zwanej epiklezą. W sakramencie Eucharystii szczególną rolę pełni Duch Święty, będący duszą liturgii. Co sprawia, że obecność Ducha Świętego podczas liturgicznego spotkania jest zawsze skuteczna? Kościół prawosławny ową obecność zawdzięcza modlitwie nazywanej epiklezą, która, jak naucza katechizm prawosławny, jest specjalną inwokacją Ducha Świętego, główną i świętą czynnością Liturgii²³. Należy zauważyć, z jakim pietyzmem wierny mówi o liturgii i jak ją utożsamia z życiem religijnym. W terminie *prawosławie* wierny tej wspólnoty odczyta nie tylko prawdziwość swej wiary, ale także odpowiedniość liturgii.

Dla liturgii eucharystycznej w Kościele prawosławnym wyznacza się szczególne miejsce. S. Bułhakow pisze, że:

„Liturgia ta stanowi coś jedyne w swym rodzaju w całym świecie chrześcijańskim ze względu na swoje piękno i różnorodność. Połączone są w niej największe natchnienie i drogocenne dziedzictwo starożytności, przejęte przez Bizancjum, kontemplacja piękna duchowego splata się z kontemplacją piękna tego świata. Liturgia jest <<niebem na ziemi>>, wyjawieniem piękna świata duchowego”²⁴.

Kościół prawosławny po dziś dzień pozostaje Kościołem liturgicznym. Nie mamy tu na myśli tylko przekazywania tradycji liturgicznej, jej ciągłości, ale zaznaczamy także wyjątkowe miejsce liturgii w życiu wierzących²⁵. Dlaczego zatem *sakramentum* liturgii Wschodu jest tak poruszające? Odpowiedzi możemy szukać w wyjątkowości samej kultury bizantyjskiej.

Według dawnych tradycji samo piękno liturgii Kościoła Greckiego wpływało na losy i dzieje narodów:

„Misterium liturgii prawosławnej w swej wspianiałości i pięknie przemawia bezpośrednio do rozumu, uczuć, i wyobraźni obecnych na nabożeństwie i, według

²³ Епископ Александр, *Православный катехизис*, Киев 2003, 100.

²⁴ S. Bułhakow, *Prawosławie*, Warszawa 1992, 145 – 146.

²⁵ А. Шмеман, *Введение в литургическое богословие*, Киев 2003, 39.

Wstęp

*starej tradycji, posłowie ruscy poszukujący prawdziwej wiary, gdy znaleźli się na liturgii w konstantynopolitańskiej świątyni Hagia Sophia, jak sami potem mówili, nie wiedzieli, gdzie się znajdują, czy w niebie, czy na ziemi. Nie można przeczyć, że ta droga poznania prawosławia stwarza wiele trudności człowiekowi Zachodu: przeszkodą jest nie tylko trudność w zrozumieniu, ale i sama długość nabożeństw oraz brak miejsc do siedzenia, jednak ta droga jest najbardziej intymną i prawidłową, bowiem sercem prawosławia jest właśnie liturgia*²⁶.

Również sam Kościół katolicki na soborze watykańskim II potwierdził wyjątkowość życia chrześcijańskiego Wschodu, orzekając: „*Kościół katolicki wysoko ceni instytucje, ryty, liturgiczne, tradycje kościelne oraz karność życia chrześcijańskiego Kościołów Wschodnich. W nich bowiem, sławnych czcigodną starożytnością, jaśnieje tradycja, pochodząca od Apostołów poprzez Ojców, która stanowi część przez Boga objawionego i niepodzielnego dziedzictwa Kościoła powszechnego*”²⁷.

Odpowiedź na postawione pytania ma wielkie znaczenie także w naszej osobistej pracy kapłańskiej, a więc duszpasterskiej i dydaktycznej. Jest to więc kolejny bodziec, tym razem subiektywny, który skłonił nas do rozstrzygnięcia postawionego tu zagadnienia teologicznego. Bliskość omawianej tematyki wynika z wyjątkowości obszaru naszego zamieszkania i pracy duszpasterskiej – na terenie dzisiejszej Białorusi (niegdyś republiki nieistniejącego już ZSRR) koegzystują przedstawiciele właśnie dwóch wielkich tradycji Kościołów chrześcijańskich: prawosławni i katolicy. Nasze rozważania mogą pomóc w zbliżeniu dwóch teologii w zakresie sakramentologii, a konkretnie w kwestii teologicznego zrozumienia epiklezy. Lepsze zrozumienie trudnego zagadnienia teologicznego może posłużyć, naszym zdaniem, także do lepszego koegzystowania przedstawicieli dwóch tradycji, które nie będą rozdzielone przez swoją inność, lecz nawzajem będą na siebie wpływać przez bogactwo kulturowe i teologiczne siostrzanych Kościołów.

Wykorzystamy w naszej rozprawie literaturę, która traktuje o epiklezie. Głównym źródłem teologicznym, które zostanie poddane naszej analizie, będą nauczania teologów prawosławnych. Ze względu na to, że Kościół Rosyjski w sposób szczególny jest uwrażliwiony na teologiczną interpretację epiklezy, źródłową literaturą w naszej pracy uczynimy pozycje dostępne na obszarze Kościoła

²⁶ S. Bułhakow, dz.cyt., 154.

²⁷ Sobór Watykański II, dekret *Orientalium Ecclesiarum*, 1.

Wstęp

Rosyjskiego; a więc takie, które zostały napisane nie tylko przez rosyjskich teologów, lecz także przez innych teologów Kościoła prawosławnego. Przedmiotem naszej pracy jest epikleza eucharystyczna w prawosławiu, a szczególne miejsce w bibliografii będą zajmowały pozycje w języku rosyjskim, dostępne i zrozumiałe rosyjskiemu odbiorcy.

Większość literatury źródłowej poświęconej epik lezie napisano w języku rosyjskim, dlatego musieliśmy podjąć trud związany z tłumaczeniem z języka rosyjskiego na język polski. W związku z tym mogą rodzić się wątpliwości natury lingwistycznej. Nasza obawa wynika stąd, że wiele opracowań teologicznych pochodzi z XIX wieku i początku wieku XX, a w tym czasie w obiegu był język staro-cerkiewno-słowiański i starorosyjski. W tłumaczeniach wykorzystaliśmy słowniki rosyjsko – polskie i polsko – rosyjskie²⁸.

Kiedy po obaleniu caratu władzę w Rosji objął rząd komunistyczny, niepozwalający na rozwój nie tylko myśli teologicznej Kościoła prawosławnego, ale i wyznawanie wiary w ogóle, literatura teologiczna była w zapaści. Z tych powodów dzisiaj wydaje się reprintem całą literaturę teologiczną z czasów, które nie cieszyły się wolnością myśli teologicznej. Czasy komunistyczne nie były przychylnie dla rozwoju i rozkwitu teologicznej myśli na Wschodzie, co skazuje współczesną teologię na wiele, często bezowocnych poszukiwań. Na tym tle nie bez wyjątku pozostaje sprawa epiklezy. Większa część literatury, jaką wykorzystaliśmy do naszej dysertacji, pochodzi ze zbiorów jednej z najstynniejszych bibliotek - Akademii Teologicznej, która mieści się w Sankt-Petersburgu²⁹.

Kolejna niedogodność w interpretacji źródeł wynika z tego, iż literatury prawosławna często ma charakter kaznodziejski, co w pewnej mierze utrudnia badanie danego tematu. Wschodni myśliciele swoje wywody opierają z kolei na nauczaniu ojców Kościoła, dlatego wiele uwagi poświęcimy tekstom ojców Kościoła, cytując ich dzieła tak, jak czynią to teologowie Wschodni - dla przybliżenia koncepcji Wschodniego rozumienia epiklezy.

²⁸ Д. Василевская, А. Богуславский, *Словарь польско – русский, русско – польский*, Москва 1997; Р. Стыпула, Г. Ковалёв, *Новый польско – русский словарь*, Москва 2004.

²⁹ Godna uwagi informacja - aby się dostać do biblioteki wspomnianej Akademii, katolicki ksiądz musi uzyskać zgodę samego biskupa i rektora tej uczelni. Autor niniejszej pracy musiał czekać około dwóch tygodni na zgodę korzystania z zasobów biblioteki.

Wstęp

Przedmiotem naszej rozprawy jest epikleza, która jako modlitwa umiejscowia się w sakramentach. Ponieważ zajmiemy się epiklezą eucharystyczną, zatem nie możemy pominąć także literatury liturgicznej.

Najpierw zajmiemy się poszukiwaniem odpowiedzi na pytania dotyczące istoty epiklezy, a więc spróbujemy zrozumieć samej naturę epiklezy eucharystycznej i *ujrzeć twarz* modlitwy epiklezjalnej.

W pierwszym rozdziale naszego opracowania zajmiemy się analizą tych wypowiedzi teologów, którzy mówią o samej formule, uwzględniając strukturę, konstrukcję modlitwy epiklezjalnej, czyli to, co nazywamy istotą epiklezy. Szczególną rolę w zrozumieniu istoty epiklezy odgrywa rola Ducha Świętego. Z oficjalnego nauczania Kościoła prawosławnego dowiadujemy się, że ta Trzecia Osoba Trójcy Świętej „Przychodzi [...] aby spełnić i przypieczętować wielkie misterium trynitarnie, którym jest Eucharystia”³⁰. Analiza działania Ducha Świętego, a mianowicie jego umiejscowienie w strukturze modlitwy epiklezjalnej może wskazywać na historyczny aspekt samej struktury epiklezy. Dlatego temu zagadnieniu poświęcimy szczególną uwagę, próbując powiedzieć, na ile rola Ducha Świętego w modlitwie epiklezjalnej odsłania nam znaczenie samej modlitwy epiklezjalnej. Przyjrzymy się także formułom epiklez używanych w Kościele prawosławnym.

W epiklezie istotną rolę odgrywa Duch Święty. Ważnym krokiem, jaki uczynimy w naszej pracy, jest odpowiedź na pytanie: w czym przejawia się rola Ducha Świętego w epiklezie? Chleb i wino po modlitwie epiklezjalnej stają się Ciałem i Krwią Chrystusa. Postaramy się więc prześledzić, w jaki sposób teologowie ukazują mechanizm owej zmiany bytu. Odpowiedzi na pytania dotyczące chleba i wina spróbujemy wykorzystać do pełnego zrozumienia samej istoty epiklezy. Pomocą w tej analizie mogą być pytania dotyczące skutków epiklezy. Czy do skutków epiklezy możemy odnieść przemianę człowieka? Mowa tu o przebóstwieniu, któremu poświęcimy także naszą uwagę na tyle, na ile temu zagadnieniu są bliskie wypowiedzi i prace teologów prawosławnych. To wszystko spróbujemy wykorzystać do lepszego zrozumienia teologii epiklezy, co według nas spowoduje lepsze zrozumienie całej myśli teologicznej związanej z modlitwą epiklezjalną.

W poszukiwaniu wyjaśnień uwzględnimy klasyczny schemat, a mianowicie: czy teologowie mogą przenieść zasadę działania Ducha Świętego w Biblii, czy rola

³⁰ *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, 350.

Wstęp

Ducha Świętego w Piśmie Świętym jest paralelna do Jego roli w epiklezie? Nie może pozostać bez uwagi pierwotna literatura traktująca o liturgicznym zgromadzeniu wiernych - wyjątkowość tej uwagi wynika z tego, że w dziełach teologów analizuje się poruszane przez nas kwestie.

W kolejnym rozdziale pracy przyjrzymy się osobie kapłana i postawimy pytanie, na ile kapłan ma łączność z epiklezą i jaka jest jego w tym funkcja. Aby dać odpowiedzi, najpierw zajmiemy się wypowiedziami teologów dotyczącymi rozumienia samej osoby i urzędu kapłańskiego. Kościół nie tylko zna kapłaństwo hierarchiczne, lecz i kapłaństwo wiernych. Spróbujemy więc dać odpowiedź, na ile rola kapłaństwa służebnego, a także tego wspólnotowego, koreluje z mocą i wynikającymi z mocy skutkami modlitwy epiklezjalnej.

Modlitwa epiklezjalna jest modlitwą nad chlebem i winem, dlatego bardzo interesujące mogą się okazać wnioski teologów nad samym przedmiotem epiklezy. Chlebowi i winu - religijnym symbolom - poświęcimy należytą uwagę w kolejnych rozdziałach rozprawy.

Na zakończenie pracy zwrócimy także uwagę na implikacje naszych wywodów: spróbujemy wskazać praktyczną stronę modlitwy epiklezjalnej w naszej codzienności.

W całej naszej pracy pod nazwą *Kościół* będziemy rozumieć Kościół prawosławny, gdyż teologię epiklezy będziemy analizować w ramach Kościoła Wschodniego. Pod nazwą *Kościół Wschodni* i *Kościół Grecki* będziemy rozumieć Kościół prawosławny.

Rozdział 1
Natura epiklezy eucharystycznej

1.1. Wprowadzenie do zagadnienia

Zagadnienie, któremu poświęciliśmy nasze rozważania, jest aktualne także i dzisiaj mimo czasu, jaki minął od pierwszych sporów na ten temat. Badacz opracowań teologów prawosławnych może zauważyć, jak wielu teologów, rozwiązując teologiczne kwestie, odwołuje się do sporów, jakie zaistniały pomiędzy chrześcijańskimi Kościołami – prawosławnym i katolickim. Świadczy to, że nauka obu wspólnot jest sobie bliska i daleka zarazem, również na polu rozważań o epiklezie.

Teologowie prawosławni swoje rozumienie teologii epiklezy często przedstawiają jako przeciwstawienie nauczaniu Kościoła katolickiego. Taką postawę można zaobserwować w kontekście stwierdzenia: „*Nie ma historycznej prostoty pierwotnego chrześcijaństwa, ponieważ niesie na sobie brzemię bogactwa i złożoności wieków*”¹. Aby przejść przez gęstwinę dżungli, którą tworzą spory wokół epiklezy i dojść do zrozumienia istoty omawianej przez nas modlitwy, przyjrzyjmy się rodzącym się kontrowersjom wynikłym rozstrzygnięcia niektórych zagadnień związanych z epiklezą. Dla lepszego zrozumienia istoty epiklezy zwróćmy uwagę na ten moment, który spowodował, że w dysputach teologów pojawiły się wątpliwości wynikające ze sposobu rozumienia epiklezy.

Reakcja Kościoła Wschodniego nastąpiła po tym, jak Kościół katolicki w osobie papieża Benedykta XII w bulli *Iam dudum* wśród wielu błędów, jakie wytknął Ormianom, potępił też ich rozumienie Eucharystii. Papież podał następujące uzasadnienie:

„*Ormianie nie głoszą, że po wypowiedzeniu słów konsekracji nie dokonano się przeistoczenie chleba i wina w prawdziwe ciało i krew Chrystusa*”².

Tym samym Kościół katolicki wyraził swą opinię, że konsekracja dokonuje się nie epiklezą – jak błędnie uważali Ormianie – lecz słowami konsekracji, co jednoznacznie potwierdził Kościół na 8. sesji soboru we Florencji w dokumencie *Exultate Deo* - bulli unii z Ormianami³. Sobór we Florencji następująco orzekł tę prawdę:

¹ S. Bułhakow, *Prawosławie*, Warszawa 1992, 147.

² BF VII, 392.

³ Sobór Florencki, *Exultate Deo*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, T. III, Kraków 2004, 517.

Rozdział I *Natura epiklezy eucharystycznej*

„*Formą tego sakramentu są słowa Zbawiciela, którymi Go dokonał. Kapłan, bowiem w osobie Chrystusa mówiąc, sprawuje ten sakrament. Mocą samych słów przemienia się substancja chleba w ciało Chrystusa, a substancja wina w krew*”⁴.

Kościół Wschodni mimo pewnych ustępstw na soborze we Florencji nigdy nie przestawał twierdzić, że nie wolno jednego momentu Eucharystii – słów ustanowienia - uznać za słowa konsekrujące chleb i wino⁵.

Jeden z najbardziej wpływowych teologów Wschodu XX wieku, A. Szmeman, w swoich opracowaniach poświęconych Eucharystii, niejednokrotnie podkreśla, że:

„*Wiekowy spór o epiklezę, o jej miejsce w Liturgii, w swojej istocie, przerodził się w spór o dwóch <momentach> przemienienia, liturgicznie oddzielonych jeden od drugiego nie tylko minutami, lecz sekundami*”⁶.

Dalej autor krytykuje takie właśnie podejście do rozumienia epiklezy. Jego zdaniem Kościół Wschodu, a z nim całe nauczanie o Eucharystii, nie może po prostu przyjąć takiego ustosunkowania się do sprawy epiklezy. Wynika to z tego, że Wschód - jako przeciwwagę słowom, które z kolei katolicki Kościół uznaje za konsekrujące dary ofiarne – niegdyś przyjął rozumienie samej epiklezy jako formuły konsekrującej. I na tym polega, zdaniem A. Szmemana, niewłaściwe rozumienie nie tylko epiklezy, lecz i całej teologii Eucharystii⁷.

Dlaczego tak się dzieje? Czy jakiś konkretny moment w Eucharystii może być ważniejszy od innego momentu, jaki wypełnia Misterium Eucharystyczne? W imieniu wielu teologów Wschodu N. Uspienski, opierając się na nauczaniu ojców Kościoła, stwierdza, że sam fakt przemienienia darów ofiarnych, chleba i wina, nie jest czymś, co można fizycznie uchwycić, zaobserwować i określić, lecz jest to wydarzenie metafizyczne, a więc niedające się ująć rozumem, ale tylko wiarą. Dlatego trudno stwierdzić, czy jakaś fraza dokonuje przemianę, czy też nie⁸.

Na dowód tego, że jeden moment w Eucharystii nie jest ważniejszy od drugiego, a więc słowa ustanowienia nie mogą być przeciwstawiane modlitwie epiklezjalnej, i na odwrót, epikleza nie może być uznana, jako jedyna formuła konsekrująca dary

⁴ Tamże.

⁵ A. Шмеман, *Евхаристия – Таинство Царства*, в: Литургическое Богословие, Санкт – Петербург 2006, 384.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Н. Успенский, *Святоотеческое учение о Евхаристии*, Сардоникс 2004, 33.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

ofiarne, bowiem to naruszyłoby rozumienie teologii całej Eucharystii, Szmeman⁹ przytacza słowa św. Ireneusza z Lyonu: „*Nasza zaś wiara jest w harmonii z nauką o Eucharystii, a Eucharystia potwierdza naszą wiarę*”¹⁰. Już teraz widzimy, jak rozumienie teologii epiklezy może być pomocne w rozumieniu teologii nie tylko Eucharystii, lecz całego nauczania teologicznego na Wschodzie. Grecy uczą, że epikleza dotyczy całej Eucharystii, bowiem, jak stwierdza Bobrinskoj: „*Cała Eucharystia jest epikletyczną, cała Eucharystia jest przyzywaniem*”¹¹.

Jest to ważne stwierdzenie, które wyrosło z pierwszego, zachowanego na piśmie polemicznego rozważania o momencie przeistoczenia w ramach Eucharystii. Był to dysput Mikołaj Kawasiły¹². Choć autorzy zajmujący się opracowaniem dzieł Mikołaja Kawasiły stwierdzają sami, iż: „*Systematyczne podejście do idei Kawasiły – jest sprawą praktycznie niemożliwą*”¹³, my spróbujemy jednak to uczynić. Jest to bardzo ważne dla nas, bowiem M. Kawasiła w taki sposób przedstawił rozumienie epiklezy, że po dziś dzień jego opracowanie uznaje się za jedno z najważniejszych opracowań, gdy porusza się problem epiklezy i całej Eucharystii w Kościele prawosławnym.

M. Kawasiła przedstawia stanowisko Wschodu w kwestii wzajemnej relacji słów ustanowienia i modlitwy epiklezjalnej w Eucharystii, twierdząc, że kapłan: „*Dokonuje ofiary*” i następnie przez postawione przez siebie pytanie „*W jaki sposób?*” daje następującą odpowiedź:

„*Ogłaszając o tej strasznej wieczerzy, kiedy Zbawiciel przed Swoją męką, ukazał ją Swoim świętym uczniom, wziął kielich i chleb, składał dzięki, pobłogosławił i wypowiedział te słowa, poprzez które ukazał, że to jest sakrament. Po wypowiedzeniu tych samych słów kapłan czyni ukłon do ziemi, modli się i prosi przez Boskie słowa wypowiedziane Zbawicielem naszym, Jednorodzonym Synem Bożym, ażeby Przenajświętszy i wszechmogący Duch Boży, spoczął na nich, przemieniając chleb w prawdziwe i święte Ciało Chrystusa, a wino – w prawdziwą i świętą Krew Jego*”¹⁴.

⁹ А. Шмеман, dz. cyt., 385.

¹⁰ Иринеи Лионский, *Против ересей IV*, 18, 5, в: *Творения*, Москва 1996, 365.

¹¹ Б. Бобринской, *Тайна Пресвятой Троицы*, Москва 2005, 202.

¹² Рог. И. Мейендорф, *Введение в Святоотеческое богословие*, Нью-Йорк 1985, 357.

¹³ Тамże, 350.

¹⁴ Н. Кавасила, *Изъяснение Божественной Литургии*, Киев 2003, 64.

N. Uspienski widzi w tych słowach, że nie przez wypowiedzenie tylko jakiejś formy modlitewnej dokonuje się cud Eucharystyczny, lecz przemiana darów ofiarnych dokonuje się poprzez wypowiedzenie całej modlitwy anamnezy i epiklezy¹⁵. Dalej Uspienski kontynuuje, dlaczego Kawasiła nie uznaje mocy konsekuracyjnej tylko określonej formuły, lecz wielu modlitw: „*Kawasiła tłumaczy poprzez pryzmat rozumienia istoty modlitwy*”¹⁶. Sam M. Kawasiła tak przedstawia swoje rozumienie istoty modlitwy w ramach Eucharystycznego zgromadzenia:

*„Cel modlitwy jest oczywisty, gdyż ofiarowujący Siebie Pan już ukazał to, co chciałby ofiarować. Dlatego my wierzymy w uświęcenie Sakramentu poprzez modlitwę kapłana, przyjmując ją nie jak jakąś modlitwę ludzką, lecz jak siłę Boską; i nie dlatego, że modli się człowiek, lecz dlatego, że wstawi się Bóg; nie dlatego, że Jego błagają, lecz ze względu na to, co obiecywała Istota tym, którzy będą się modlić”*¹⁷.

Kawasiła wskazał w ten sposób przyszłym pokoleniom teologów na bardzo ważny aspekt rozumienia całej epiklezy w kontekście Eucharystii.

1.2. Formuła modlitwy epiklezjalnej w Tradycji Apostolskiej Kościoła

Klarowne przedstawienie etapu formowania modlitwy epiklezjalnej jest zadaniem dość trudnym¹⁸. Pytanie o strukturę i treść epiklezy w naszej pracy jest istotne ze względu na wnioski, które posłużą dokładnemu ustaleniu istoty epiklezy. Poprzez analizę samej formuły słownej modlitwy epiklezjalnej można będzie prześledzić proces jej powstawania. Z kolei w tym historycznym aspekcie modlitwy epiklezjalnej spróbujemy odczytać treści teologiczne.

Przytaczamy tu definicje epiklezy, aby przybliżyć jej strukturę i treść. Mały słownik E. Smykowskiej nazywa epiklezę tak:

„Modlitwa wchodząca w skład anafory. Prośba skierowana do Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego na dary eucharystyczne: chleb i wino, żeby zostały przemienione w rzeczywiste Ciało i Krew Chrystusa oraz żeby Duch Święty zstąpił i

¹⁵ Н. Успенский, dz.cyt., 34.

¹⁶ Тамże, 35.

¹⁷ Н. Кавасила, dz.cyt., 35.

¹⁸ И. Карабиновъ, *Евхаристическая молитва (Анафора)*, С-Петербургъ 1908; Ta naukowa rozprawa znajduje się w Bibliotece Prawosławnej Akademii Sankt Petersburga i jest dość często przytaczana przez teologów prawosławnych jako dzieło przedstawiające kompendium w sprawie Anafory, w czym nie przeszkadza czas jej powstania.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

uświęcił Kościół, całą wspólnotę wiernych, łącząc ją w jedno dzięki przyjmowaniu Komunii świętej, Ciała Chrystusa Zmartwychwstałego”¹⁹.

Zatem jest to modlitwa umiejscowiona w anaforze. Czym jest anafora? Katechizm Kościoła prawosławnego określa ją następująco:

„Jest to centralna modlitwa Boskiej Liturgii: przywołuje modlitwę <dziękczynną>, którą Chrystus odmówił, kiedy <wziął> Chleb i Kielich; ma ona swoje źródło, jak już wiemy, w dziękczynieniach, lub błogosławieństwach, czyli <Berakot>, które odmawiali Żydzi”²⁰.

Należy przypomnieć, że pierwotna wspólnota chrześcijańska korzeniami sięgała tradycji świątynnej i synagogałnej. Dlatego nie od razu nastąpiło oddzielenie się od nich. Przeciwnie, to tradycja żydowska określiła charakter pierwszych spotkań chrześcijańskich. Stąd O. Casel powie:

„Bo jakkolwiek wspólnota chrześcijańska przejęła żydowskie modlitwy – co łatwo zrozumieć, biorąc pod uwagę jej stopniowe oddzielanie się od synagogi – to jednak umiała je przekształcić zgodnie z duchem chrześcijańskim i całkowicie podporządkować celebracji eucharystycznej”²¹.

Spróbujemy zaobserwować to przekształcenie, poczynając od starotestamentalnej modlitwy żydowskiej po pierwsze świadectwa spisane i zachowane do dnia dzisiejszego (pomniki liturgiczne) traktujące o pierwotnych chrześcijańskich zgromadzeniach eucharystycznych.

Łukasz podaje opis wieczerzy świątecznej, który jest bardzo podobny do opisu ustanowienia Eucharystii z 1 Listu do Koryntian. W opisie przedstawionym przez Łukasza widzimy odbicie wieczerzy według tradycji żydowskiej²²:

1. Kidusz - błogosławieństwo pierwszego kielicha przed świąteczną wieczerzą.
2. Błogosławieństwo i łamanie chleba na początek wieczerzy.
3. Kielich błogosławieństwa na koniec wieczerzy.

¹⁹ E. Smykowska, *Liturgia Prawosławna* (mały słownik), Warszawa 2004, 25.

²⁰ *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, 347; Zob. Przytoczony wyżej (mały słownik) E. Smykowskiej, przedstawia cały schemat Anafory: „1. Dialog między celebransem a chórem [...]; 2. Modlitwa dziękczynna, w której celebrans dziękuje Trójjedynemu Bogu za dzieło stworzenia; 3. Śpiew: „Święty [...]; 4. Modlitwa dziękczynna celebransa za dzieło odkupienia, dokonane w Jezusie Chrystusie; 5. Słowa ustanowienia, wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy; 6. Anamneza; 7. Epikleza; 8. Modlitwa wstawiennicza za żywych i umarłych; 9. Doksologia, która kończy anaforę”.

²¹ O. Casel, *Pamiętka Pana w Liturgii pierwotnego Kościoła*, Kraków 2005, 29.

²² М. Арранц, *Таинства Византийского Евхология*, Т. I, в: *Избранные сочинения по литургии*, Рим – Москва, 2003, 15.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Większość modlitw hebrajskich, podczas których wychwala się Najwyższego, zanosząc mu również dziękczynienia, rozpoczyna się od słowa *brachot*. Od tego słowa początek biorą tłumaczone na język grecki słowa *błogosławieństwo* i *Eucharystia*²³.

Pierwsze apostołskie zebrania eucharystyczne były przesiąknięte elementami, które znajdujemy w liturgii żydowskiej:

„W ciągu II wieku elementy Liturgii żydowskiej połączyły się z lokalnymi zwyczajami chrześcijańskimi i utworzyły różne schematy modlitw eucharystycznych. Istotne znaczenie odegrało w tym 18 <brachot> ze świątyni, zwane też <tefila> (modlitwa), <amida> (stanie) lub <szmone esre> (osiemnaście), i obejmujące:

1. trzy <brachot> chwały
2. dwanaście <brachot> próśb
3. trzy <brachot> <pomocniczych>

W tych nabożeństwach żydowskich upatruje się źródło chrześcijańskich modlitw eucharystycznych²⁴.

Na potwierdzenie podobieństwa pomiędzy modlitwami żydowskimi *brachot*, a pierwotnymi anaforami, M. Arranz podaje za L. Bouyer schemat²⁵ żydowskich *brachot*, według którego można zaobserwować, jak zauważa A. Szmeman, nie tylko podobieństwa terminologii biblijnej, lecz „przede wszystkim strukturalną zależność, o podobnym planie szeregu nabożeństw²⁶”.

Znana jest umowna nomenklatura żydowskich *brachot*²⁷:

[A] = pierwszy *brachot* pochwały przed Shemma (Shemma Izrael: Pwt 6:4);

[B] = drugi *brachot* pochwały przed Shemma;

[C] = seria 18 *brachot* pochodzących ze świątynnych nabożeństw.

[D] = pierwszy *brachot* podczas wieczerzy, dziękczynny;

[E] = drugi *brachot* podczas wieczerzy, dziękczynny;

[F] = trzeci *brachot* podczas wieczerzy, z prośbą.

[A] – częściowo się zgadza według treści z – [D],

[B] - zgadza się, także częściowo, z - [E],

[C] – może się zgadzać z - [F].

²³ Tamże.

²⁴ Н. Рароцкі, *Liturgie Kościoła prawosławnego*, Kraków 2003, 16.

²⁵ Л. Буйэ, *Евхаристия*, (Машинопись), Библиотека Православной Академии, Ленинград, 1970.

²⁶ А. Шмеман, *Введение в литургическое богословие*, Киев 2003, 75.

²⁷ М. Арранц, dz. cyt., 17.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

[Z] = *zikaron* czy też wspomnienie – przynoszenie, czyta się w święta: w środku;

[C] – w synagodze, oraz później [F] za stołem.

Powyższy schemat znajduje swoje wyjaśnienie w przedstawionych opracowaniach M. Arranza²⁸, podobnie ogólna tematyka umownej nomenklatury żydowskiego *brachot* i bizantyjskich anafor, których skrót jest następujący:

1. *Brachot A + D* = pierwsza część anafory: chwała Bogu Ojcu za stworzenie świata i człowieka; anielska chwała na *Święty. Święty. Święty*.

2. *Brachot B + E* + historyczne opowiadanie = druga część anafory: dziękczynienie za dzieło zbawienia przez Syna, Który przyszedł w świat dać Objawienie – Ewangelię: nowe Prawo. Opowiadanie o Ostatniej Wieczerzy.

3. *Brachot C – 15, C – 16, C – 17 + F + Z* = trzecia część anafory: „*to, co Twoje, od Twoich, Tobie przynosimy, zgodnie ze wszystkim i według wszystkiego (...) Tobie śpiewamy (...) Ciebie błogosławimy, dzięki Tobie składamy, Panie, i modlimy się do Ciebie, Boże nasz*”. „*Składamy Tobie również to duchowe i bezkrwawe posługiwanie (...) ześlij Ducha (...) na nas i na dary (...) i stwórz (...) ciało (...) i (...) krew Chrystusa (...)*”.

4. *Brachot C – 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 17* = ostatnia część anafory: „*Będąc (...) w duszy, na odpuszczenie grzechów, w dokonaniu królestwa (...)*”. „*Przynosimy (...) praojców, ojców (...) apostołach (...) i o wszystkich sprawiedliwych (...) o (...) Matce Boga (...) Chrzycielu (...) wszystkich świętych (...) zmarłych (...). Pamiętaj (...) biskupstwo (...) rządzących (...) kapłaństwo (...). Pamiętaj o świecie (...) o (...) Kościele (...). I pozwól (...) chwalić (...) imię Twoje*”.

Na tym etapie naszej pracy możemy powiedzieć, że *brachot C – 15, C – 16, C – 17 + F + Z* najbardziej nas interesują, bowiem to właśnie tam umiejscawia się trzecia część anafory, z której jak widać wyłania się epikleza. Więcej jasności wnosi L. Bouyer, podając kolejny schemat²⁹, w którym ukazuje zestawienie starożytnych anafor z posiłkowym *brachot*:

²⁸ Tamże; Każda z podanych liter ma swoje wyjaśnienie. My ograniczymy się do objaśnienia w formie skróconej, skupiając się na najbardziej odpowiadających naszym rozważaniom znakach umownej nomenklatury żydowskich *brachot*. Aby w całości rozszyfrować powyższy schemat, patrz: s. 18–24, s. 89–119 cytowanego dzieła M. Arranza.

²⁹ Л. Буйэ, dz. cyt., 17.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

D = Wychwalanie Boga, który powołał do istnienia i w tym istnieniu utrzymuje Człowieka i świat. Temat stworzenia często wywołuje temat Bóg – Słowo, przez którego Bóg – Ojciec wszystko stworzył. Następnie temat spożywania materialnego ustępuje duchowemu, czyli tematyce Chrystusa (nie należy tu anielski śpiew *Święty, Święty, Święty*, bowiem jest on elementem synagogałnym).

E = Dziękczynienie za ziemię i za wyzwolenie, to, pod czym chrześcijanie rozumieją odkupienie i zbawienie przez samego Chrystusa. Świadectwo o ustanowieniu Eucharystii, może zakładać ten drugi dziękczynny *brachot*, chociaż nie obowiązkowo.

F = Modlitwa o przyszłości Izraela i o Kościele. Bóg ratuje Izrael, gromadząc żydów ze wszystkich krańców ziemi; natomiast chrześcijanie gromadzą się w jedno poprzez Komunię i Miłość, czemu przypisana jest rola Ducha Świętego: od prawdziwości tej miłości zależy istnienie samego Kościoła. Na tym polega pierwotne rozumienie epiklezy. Nie należy jeszcze wspominać świętych: żywych lub zmarłych (ten moment z synagogi).

Z = Przypomnienie czy też *zikaron* Mesjasza (klasyczne u żydów) i Mesjasza – Chrystusa (według woli – Zbawiciela) – nie jest zwykłym aktem psychologicznym, lecz według rozumienia żydowskiego – prawdziwy *Korban*, czyli ofiarowanie wznoszące się do nieba i Bogiem przyjęte, jak czysta, słowna (mądra) ofiara.

Teraz możemy przeprowadzić paralelę, używając stwierdzenia P. Evdokimova:

„Tak więc pierwsza część liturgii, czyli synaksa Słowa, pochodzi z synagogałnego kultu sobotniego poranka ześrodkowanego na czytaniu Biblii, a synaksa eucharystyczna odpowiada rodzinnemu posiłkowi, jaki miał miejsce w wieczory piątkowe lub w uczcie <Khavurah> (braterstwa) z jej kielichem błogosławieństwa. Pod koniec uczyty po dziękczynieniu miała miejsce inwokacja, prawdziwa epikleza, odnosząca się do eschatologicznego przyjścia Eliasza, do odnowienia Królestwa Dawida, do odbudowania Świątyni i do utwierdzenia wszystkich w wierze”³⁰.

Słusznie więc P. Evdokimow zauważa, że inwokacja pod koniec posiłku, czyli trzeci *brachot* nad kielichem, może być nazwany epiklezą.

³⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 281.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Przyjrzyjmy się bliżej tej modlitwie, której schemat L. Bouyer umiejscawia pod **[F]**. Treść modlitwy przytaczamy za M. Arranzem³¹:

[F] – Birkat Irushalaim (Jeruzalem): trzeci *brachot* nad kielichem (przypisywane to jest dziełu króla Dawida). Podczas świąt dodaje się *zikaron* (wspomnienie – przynoszenie).

1. Miej miłosierdzie, Adonai, nasz Boże, nad Izraelem, narodem Twoim,
2. nad Jerozolimą, miastem Twoim,
3. nad Syjonem, miejscem zamieszkiwania potęgi Twojej,
4. nad Królestwem króla Dawida, pomazańca Twojego,
5. nad świątynią wielką i świętą, gdzie nazwane jest imię Twoje.
6. Boże, Ojciec nasz, paś, karm, pożywiaj, utrzymuj nas,
7. powiększ i wyprowadź nas bezzwłocznie, Adonai – Boże nasz,
8. na przestworze ze wszelkich skrępowań naszych (...)

Hipotetyczny schemat, jaki podaliśmy wyżej wraz z niektórymi fragmentami antycznych pomników spisanych jako anafory, już na tym etapie naszej pracy pozwala nam zauważyć pewne podobieństwo pomiędzy żydowskim *brahot* i anaforami pierwotnymi. I w związku z powyższym można pokusić się o stwierdzenie, że dzisiejsza Liturgia Eucharystyczna swą strukturę zapożyczyła z Liturgii Judaistycznej³². Także z tej struktury wyłania się epikleza i stąd pochodzi trzyczęściowa struktura anafory chrześcijańskiej³³.

Poprzez zestawienie struktury modlitwy żydowskiej z fragmentami anafory cytowanymi za M. Arranzem można stwierdzić, że zapożyczenie przez pierwotny Kościół chrześcijański pewnych struktur jest zapożyczeniem nie tylko porządku modlitewnego, a co za tym idzie, pewnej strukturalności, lecz przede wszystkim przyjęciem treści owej struktury.

Do pełnego zrozumienia teologii epiklezy należy prześledzić jej ewolucję. Dzisiejszą formę epiklezy znamy od czasów Hipolita Rzymskiego. To w jego dziele *Tradycja Apostolska* (zachowanym do dziś) znajduje się wzmianka o najstarszej

³¹ М. Арранц, dz. cyt., 24.

³² Пор. Б. Сова, *Евхаристия в древней Церкви и современная практика*, в: *Живое Предание*, Москва 1997, 194.

³³ *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, 347.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

zachowanej epiklezie³⁴. Zachował się ten pamiętnik w tłumaczeniu na koptyjski, etiopski, arabski i syryjski oraz przekład na język łaciński³⁵. Bliżej temu dziełu przyjrzymy się w dalszej części naszej pracy. Na tym etapie naszych rozważań ważne jest stwierdzenie, że epikleza przeszła pewną ewolucję. Możemy to powiedzieć zestawiając dzisiejszą, współczesną definicję epiklezy z samą modlitwą epiklezjalną z czasów Hipolita Rzymskiego, którą przytaczamy niżej:

„I prosimy, abyś zesłał Świętego Ducha Twego na ofiarę świętego Kościoła. W jedno gromadząc, daj wszystkim, którzy przyjmują święte tajemnice dla napętnienia się Duchem Świętym, dla utwierdzenia wiary w prawdzie, abyśmy Cię chwalili i wysławiali przez Syna Twego Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie chwała i cześć Ojcu, Synowi z Duchem Świętym w świętym Kościele Twoim, teraz i na wieki wieków. Amen”³⁶.

Widząc rozwój formuły epiklezjalnej od Hipolita Rzymskiego do dzisiaj, należy postawić pytanie o genezę epiklezy: czy już czasy apostołskie znały epik lezę? Jeżeli ta modlitwa epiklezjalna była w obiegu, to jaka była jej treść i forma? Należy również dodać, że nie wszyscy są zgodni, że najstarszą spisaną i zachowaną do dziś epiklezą jest dzieło Hipolita. N. Uspienski uważa, że już pierwszą wzmiankę o epiklezie możemy odnaleźć w dziele Ireneusza z Lyonu³⁷. Taki wniosek wysuwa na podstawie tekstu, który podajemy niżej:

„Albowiem jak chleb, który jest ziemski, po tym, jak się przywołuje nad nim Boga, nie jest już chlebem zwykłym, lecz Eucharystia, składająca się z dwóch rzeczy – z ziemskiego i niebieskiego. Podobnie i ciała nasze, przyjmując Eucharystię, nie są przemijające, lecz mające nadzieję zmartwychwstania”³⁸.

Uspienski sądzi, że Ireneusz zwracał szczególną uwagę na słowa dotyczące przyzywania:

„Wierzył [Ireneusz, przyp. O.S.], że z tym przyzywanie chleb i wino przyjmowali Słowo Boże, czyli Drugą Hipostazę Trójcy Świętej, stając się Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa. Jednak ze słów Ireneusza, nie jest możliwością ustalić, czy

³⁴ A. Bajorski, *Epikleza eucharystyczna dokumentu z Limy*, Olsztyn 2001, 63.

³⁵ H. Paprocki, dz. cyt., 27.

³⁶ M. Thurian, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, 83 – 84.

³⁷ Н. Успенский, *Византийская литургия. Анафора*, Москва 2003, 266.

³⁸ Иринеи Лионский, *Против ересей*, IV, 18, 5, в: *Творения*, Москва 1996, 365.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

przyzywał Trójcę, czy też Trzecią Hipostazę – Ducha Świętego, tak, jak to ma miejsce w większości anafor³⁹.

Tu tylko możemy się zgodzić z wywodem Uspienskiego, że niezależnie od tego, czy my zgodzimy się widzieć w słowach Ireneusza pierwszą epiklezę, czy nie, istnienie epiklezy do przytoczonej wyżej modlitwy pozostaje nieudowodnione⁴⁰.

Epikleza, będąca częścią anafor, jest rozpatrywana zawsze w kontekście Eucharystii, a to wskazuje, że sprawa teologii epiklezy nie powinna być rozpatrywana w odizolowanej formie od Eucharystii. Kwestia ta nie jest bynajmniej tylko sprawą scholastycznego układu naszej pracy, lecz istotnym momentem rozumienia teologii epiklezy, o czym traktuje teologia liturgii Kościoła Wschodniego⁴¹.

Teologia utrzymuje, że nie powinno się analizować modlitwy epiklezjalnej w oderwaniu od kontekstu jej ulokowania, gdyż to naruszałoby i umniejszało jej rozumienie. Jeżeli pozostaniemy przy tej zasadzie, nie będziemy w stanie zadać kolejnych pytań, które, jak uważamy, mogą wnieść nieco światła do omawianej tematyki.

Sakramenty Kościoła zostały ustanowione przez Chrystusa w Kościele, w ramach Kościoła dokonuje się realizacja Chrystusowych nakazów i pouczeń. To sakramenty święte są narzędziami Boga. W Eucharystii, będącej głównym sakramentem Kościoła, za sprawą modlitwy epiklezjalnej, dokonuje się uobecnienie wszystkich misteriów, jakie miały miejsce w czasach Chrystusa. Są to przede wszystkim: męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa⁴². Te zbawcze wydarzenia dotyczą nowych czasów, w których każdy człowiek, w ramach liturgicznego spotkania na Eucharystii, może doświadczyć tej wielkiej łaski. Dokonuje się tu niejako kontynuacja dialogu Boga z człowiekiem. Epikleza ma w tym swoje wielkie zadanie. To wszystko dokonuje się już w jakościowo nowym czasie⁴³.

Z definicji epiklezy wynika, że skutkami tej modlitwy są konkretne akty, a mianowicie - przemiana. Jest tu mowa o przemianie Darów Ofiarnych, chleba i wina, w prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa oraz mowa o tym, że przyjmujący Ciało i Krew Pańską dostępuje zaszczytu obcowania z Bogiem. Zatem skutkiem epiklezy jest Dar.

³⁹ Н. Успенский, *Византийская*, 267.

⁴⁰ Тамże.

⁴¹ А. Шмеман, *За Жизнь Мира*, Москва 2003, 40.

⁴² А. Шмеман, *Введение в литургическое богословие*, Киев 2003, 97.

⁴³ А. Шмеман, *Евхаристия – Таинство Царства*, в: *Литургическое Богословие*, Санкт – Петербург 2006, 393.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

O darach Ducha Świętego mówi już Stary Testament. Jednak teologowie nie wykorzystują tekstów ze Starego Testamentu, aby ukazywać bezpośrednią łączność z modlitwą epiklezjalną, dlatego i my ograniczymy się tylko do wywodów teologów Kościoła Greckiego.

Pierwsze świadectwa o ustanowieniu Eucharystii, będącej Boską Liturgią, jaką sprawował Jezus Chrystus ze swoimi uczniami, są zawarte w księgach Nowego Testamentu. Jeden z największych znawców liturgii i liturgiki Kościoła Wschodniego, M. Arranz, przedstawia schemat, ukazujący nowotestamentowe świadectwa Ostatniej Wieczerzy, w której ramach jest zawarty praobraz epiklezy⁴⁴.

Ostatnia Wieczerza, którą Chrystus spożył ze swoimi uczniami, była Wieczerzą Paschalną. Potwierdzeniem tego są niektóre świadectwa. W Księdze Kapłańskiej czytamy taki nakaz, który reguluje czas sprawowania Paschy: „*W pierwszym miesiącu, czternastego dnia miesiąca, o zmierzchu, jest Pascha dla Pana*”⁴⁵. U ewangelistów Mateusza i Marka odnajdujemy takie zapisy: „*Z nastaniem wieczoru zajął miejsce u stołu razem z dwunastu uczniami; Z nastaniem wieczoru przyszedł tam razem z dwunastoma*”⁴⁶. Ewangelista Łukasz powie: „*A gdy nadeszła pora*”⁴⁷.

Ważny jest również sposób, w jaki Jezus ukazuje swego zdrajcę. Ewangelisci Mateusz i Marek mówią o tym w następujący sposób: „*Ten, który za Mną rękę zanurza w misie, on Mnie zdradzi; Jeden z dwunastu, ten, który ze Mną rękę zanurza w misie*”⁴⁸. Otóż za czasów Jezusa Chrystusa żydzi używali widelce oraz łyżki, tymczasem Wieczerza Paschalna była zachowaniem całej tradycji, również sposobu jedzenia - czyniono tak ze względu na pamięć przodków, którzy jedli w prymitywny sposób. Ewangelisci⁴⁹ Mateusz i Marek są zgodni co do sposobu zakończenia Ostatniej Wieczerzy: „*Po odśpiewaniu hymnu wyszli ku górze Oliwnej*”; „*Po odśpiewaniu hymnu wyszli w stronę Góry Oliwnej*”⁵⁰.

Powyższe argumenty za paschalnym charakterem Ostatniej Wieczerzy u Ewangelistów - Synoptyków mają przeciwwagę w Ewangelii Jana z powodu czasu

⁴⁴ M. Арранц, dz. cyt., 15. 79 – 87.

⁴⁵ Kpł 23, 5.

⁴⁶ Mt 26, 20; Mk 14, 17.

⁴⁷ Łk 22, 14.

⁴⁸ Mt 26, 23; Mk 14, 20.

⁴⁹ Mt 26, 30; Mk 14, 26.

⁵⁰ А. Петровский, *Апостольские литургии Восточной Церкви*, Санкт – Петербург 1897, 241.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

sprawowania Paschy przez żydów⁵¹. Nie będziemy się zajmować wyjaśnianiem rozbieżności - czy wieczerza, jaką Chrystus spożył ze swoimi uczniami, była Paschą starotestamentową, czy też nie. Dla nas ważnym pozostaje to, co uczynił Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy, niezależnie od tego, czy była Paschalną czy nie.

Czy zatem powyższe teksty posiadają epiklezę w takiej redakcji, w jakiej znana jest dzisiaj? Jeżeli porównamy teksty Biblijne będące anamnezą wydarzeń z Wieczernika ze znaną dzisiaj formułą epiklezy, to nie znajdziemy tej modlitwy w takiej redakcji, którą na dzień dzisiejszy zna teologia. A zatem, przyglądając się temu, w jaki sposób Jezus Chrystus przeżył czas z apostołami podczas Ostatniej Wieczerzy, zauważamy, jak święty posiłek starotestamentalnego Kościoła, zostaje przemieniony. Ta innowacja przejawia się dzięki nowemu duchowi i sensowi, jaki Jezus Chrystus nadał temu posiłkowi. Ewangelisti, rzecz godna szczególnej uwagi, ze względu na jej wyjątkowość, przekazali nam momenty Wieczerzy takie, w których jest zawarta nowa tajemnica obecności samego Boga⁵². Jaka jest więc siła sprawcza, powodująca tajemną obecność Boga podczas Eucharystycznego spotkania?

Od ustanowienia Eucharystii przez Chrystusa i powstania świadectw tamtych wydarzeń spisanych w Nowym Testamencie mijają lata i dopiero wiek II podaje nam pisemne świadectwa liturgiczne o sposobie jej sprawowania, bowiem ze świadectw Nowego Testamentu nie wynikają dowody na istnienie w czasie apostołskim utartych, dokładnie podanych form modlitw, będących odpowiednikiem dzisiejszej modlitwy eucharystycznej. Napisany w latach 90. po Chrystusie list biskupa Rzymu do Koryntian porusza ważne kwestie dla tematu naszej rozprawy:

„Niech On sam będzie naszą chlubą i pewnością. Poddawajmy się woli Jego. Pamiętajmy o niezliczonym mnóstwie Aniołów, którzy stoją przy Nim, by Mu służyć. Pismo Święte mówi bowiem: <Dziesięć tysięcy po dziesięć tysięcy stało przy Nim, a tysiąc tysięcy Mu służyło i wołali: Święty, święty, święty Pan Zastępów, pełne jest całe stworzenie chwały Twojej>. My także zjednoczeni, w jednym miejscu, w wewnętrznej serc zgodzie niby jednymi usty wołajmy do Niego usilnie, abyśmy mogli stać się uczestnikami Jego wielkich chwalebnych tajemnic”⁵³.

⁵¹ Н. Успенский, *Византийская*, 235.

⁵² А. Мень, *Таинство, Слово и Образ*, Москва 2001, 24–24.

⁵³ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, XXXIV, 5–7, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, 51–87.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Wiemy, że wiele anafor posiada przytoczoną wyżej pieśń serafińską. Użyta przez Klemensa Rzymskiego, była już w pierwszym wieku chrześcijaństwa powodem do uznania istnienia modlitwy eucharystycznej. Jednak nowo odkryte starożytne anafory nie posiadały owej pieśni. Autor listu do Koryntian, znając żydowskie pochodzenie adresatów, znał też dobrze ich problem z jednością, dlatego być może rekomendował używanie żydowskiego *kidduh*, w którym była zawarta pieśń serafińska⁵⁴.

Teologowie prawosławni, zajmując się kwestią epiklezy w sposób szczególny, można rzec, wyodrębnili dzieła liturgiczne, pierwotne pomniki liturgiczne, w których znajdują się ślady epiklez, niezależnie od tego, czy to epikleza Ducha Świętego czy epikleza Logosu. Najstarszym dziełem liturgicznym, na który wskazują teologowie, jest *Didache*, znane też pod nazwą *Nauka Pana, którą dwunastu Apostołów przekazało narodom*⁵⁵. W XIX wieku grecki metropolita Filoteos Bryennios w bibliotece Konstantynopola odkrył ten właśnie rękopis. Światło dzienne ujrzało to dzieło dopiero po 10 latach od jego znalezienia, w roku 1893 w Konstantynopolu⁵⁶. Trzeba przyznać, że wyjątkowość tego tekstu polega nie tylko na jego wartości ze względu na wiek, lecz również na tym, że „zawiera ciągle jeszcze zagadki, których dotychczas nie zdołano rozszyfrować”⁵⁷.

Kolejną cenną informację o Eucharystii zawdzięczamy wielkiemu apologete swego czasu, męczennikowi Justynowi, któremu wśród teologów przeznaczony jest wyjątkowe miejsce. To już on informuje nas, że w relacjach Eucharystii w stosunku do agapy zaszła duża zmiana. Według opisu, jaki podaje nam, św. Justyn, a jego tekst odnośnie Eucharystii będzie przytoczony nieco dalej, możemy wywnioskować o całkowitej niezależności pomiędzy agapą a Eucharystią jako modlitwą liturgiczną⁵⁸.

Dzieło poświęcone Eucharystii, którego autorem jest św. Ireneusz z Lyonu, także ma swe zaszczytne miejsce w rozważaniach teologów. Prowadząc dysput z gnostykami swojego wieku, nieuznającymi prawdy o ciele człowieczym Jezusa Chrystusa, ukazuje moc modlitwy, którą teologowie nazywają modlitwą epiklezjalną. W ten sposób św. Ireneusz z Lyonu naucza o prawdziwej obecności Jezusa

⁵⁴ Н. Успенский, *Византийская*, 246 – 247.

⁵⁵ *Ранние отцы Церкви*, Брюссель 1988, 13 – 15.

⁵⁶ Н. Сагарда, *Лекции по патрологии I – IV века*, Москва 2004, 57.

⁵⁷ *Pierwsi świadkowie*, Biblioteka Ojców Kościoła, X, Kraków 1998, 25.

⁵⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон*, Москва 2004, 53.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Chrystusa w Sakramencie Eucharystii⁵⁹. Tu powoli zauważamy, jaką rolę w zewnętrznym i wewnętrznym obiegu odgrywa modlitwa nad Eucharystią.

M. Rusnak w monumentalnym dziele⁶⁰ przedstawia historyczny opis epiklezy i nieocenioną wartość dzieła *Tradycja Apostolska*, dzisiaj już zgodnie przypisywanego Hipolitowi, najbardziej znanemu teologowi rzymskiemu III wieku⁶¹. O jego popularności dowiadujemy się ze słynnej *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei⁶².

Na szczególną uwagę teologów Wschodnich zasłużyła rozprawa *Anafory Euchologionu* Serapiona z Thmuis, w której zawarte są dwie epiklezy. Interesuje nas, dlaczego oprócz jednej epiklezalnej modlitwy o Ducha Świętego znajduje się obok kolejna, w której odnajdujemy prośbę o Logosa.

1.2.1. Formuła epiklezy Ducha Świętego

Zachowane do dnia dzisiejszego teksty liturgiczne wskazują na istniejące w pierwszych wiekach chrześcijaństwa różne epiklezy. Różnorodność wynikała z modlitewnego wezwania jednej z Osób Trójcy Świętej. Chodzi mianowicie o epiklezę Ducha Świętego i epiklezę Logosu. Kolejność, w jakiej my piszemy o epiklezie, także nie jest przypadkiem. Otóż zdaniem całej teologii Wschodu epikleza Ducha Świętego ma pierwszeństwo przed epiklezą Logosu, co potwierdzają mocne argumenty. Temu zagadnieniu najbardziej poświęcił się specjalista ks. Jerzy Klinger, który uważał, że już wiek II posiadał epiklezę Ducha Świętego. Jego zdaniem: „*Istnieje wiele dostatecznie powody, by przypuszczać, że epikleza Ducha Świętego w swej formie rozwiniętej istnieje już w II wieku*”⁶³. Istnieją także odmienne opinie na ten temat. Zdaniem Odo Casela „*W IV w. nasiliły się spekulatywne rozważania o Duchu*

⁵⁹ Н. Сагарда, dz.cyt.,402.

⁶⁰ Н. Руснак, *Епиклизис*, Пряшевъ1926, 27.

⁶¹ Sz. Pieszczoł, *Patrologia*, Gniezno 1998, 50.

⁶² Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*(VI, I; 20, 22), Poznań 1924, 277; Tak oto przedstawia Hipolita, tego wielkiego przeciwnika monarchianizmu Euzebiusz z Cezarei: „Naonczas Hipolit oprócz bardzo wielu innych dzieł napisał rozprawę *O Wielkanocy*, w której ustawił chronologię, ułożył tzw. Kanon wielkanocny na przeciąg lat szesnastu i rzecz kończy na pierwszym roku panowania Aleksandra. Z reszty pism jego przechowały się do dni naszych następujące: *O hexameronie*, *O tem, co nastąpiło po hexameronie*, *Przeciwko Markjonowi*, *O Pieśni nad Pieśniami*, *O niektórych częściach Ezechjela*, *O Wielkanocy*, *Przeciwko wszystkim herezjom*. Prócz tego można jeszcze wiele innych pism jego odszukać, jako że się u wielu przechowały braci”.

⁶³ J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę*, Warszawa 1969, 103.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Świątym, toteż – zwłaszcza po Soborze w 381 r. – silniej uwypuklono również Jego działanie w liturgii⁶⁴.

Zdaniem ks. Jerzego Klingera tak wcześnie istniejąca epikleza Ducha Świętego swoje potwierdzenie znajduje w Łukaszej wersji Modlitwy Pańskiej⁶⁵. Świadectwa św. Grzegorza z Nyssy, który wskazuje na słowa tekstu Modlitwy Pańskiej, zdają się to potwierdzać. Za św. Grzegorzem przytaczamy tekst:

„Czyż prosząc, aby przyszło Królestwo Boże, nie wzywamy także pomocy Ducha Świętego, jak to wyraźnie sugeruje Łukasz, który w swej Ewangelii zamiast: *Przyjdź Królestwo Twoje* mówi *Niech przyjdzie Duch Święty i niech nas oczyści?*”⁶⁶.

Ks. Jerzy Klinger poprzez zestawienie liturgicznych pomników z tekstami Nowego Testamentu poszukuje śladów epiklezy Ducha Świętego. Takim pierwszym tekstem liturgicznym, w którym teologowie widzą ślady epiklezy Ducha Świętego, jest dokument *Didache* (IX i X rozdział traktują o epiklezie). Teologowie prawosławni odsyłają nas do tekstu dokumentu *Didache* przy zestawieniu z innymi pomnikami, dlatego i my podajemy omawiane przez teologów wersety⁶⁷.

⁶⁴ O. Casel., dz. cyt., 55.

⁶⁵ J. Klinger, dz. cyt., 102.

⁶⁶ Grzegorz z Nyssy, *Pięć Homilii o Modlitwie Pańskiej*, w: *Modlitwa Pańska*, Kraków 2004, 66.

⁶⁷ Tekst *Didache* znajduje się w: *Didache*, IX – X, w: *Piersi świadkowie*, Kraków 1997, 33 – 44.

- IX. 1. Co do Eucharystii, składajcie dziękczynienie w taki oto sposób:
2. Najpierw przy kielichu:
Dziękuję Ci, Ojcze nas,
Za świętą winorośl Dawida, sługi Twego,
Którą objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego.
Tobie chwała na wieki!
3. Następnie przy łamaniu chleba:
Dziękujemy Ci, Ojcze nasz,
Za życie i za poznanie,
Które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego.
Tobie chwała na wieki!
4. Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach,
Został w jedno zebrany,
Tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi
Zbierze się w jednym królestwie Twoim,
Bo Twoja jest chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki!
5. Niech nikt nie je ani nie pije z waszej Eucharystii oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana, gdyż to właśnie miał Pan na myśli mówiąc: *Nie dawajcie psom tego co święte.*
- X. 1. A gdy już się nasycicie, składajcie dziękczynienie w taki oto sposób:
2. Dziękuję Ci, Ojcze Święty,
Za święte Imię Twoje,
Które z woli Twojej zamieszkało w sercach naszych,
I za poznanie, i za wiarę, i za nieśmiertelność,
Które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego,
Tobie chwała na wieki!

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Na temat modlitw *Didache* przedstawiano wiele sądów⁶⁸. W swojej doktorskiej pracy poświęconej anaforze I. Karabinow pisze o uznaniu w modlitwach *Didache* Wieczerzy Pańskiej⁶⁹. W słowach modlitwy „*Niech nikt nie je ani nie pije z waszej Eucharystii oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana, gdyż to właśnie miał Pan na myśli mówiąc: <Nie dawajcie psom tego co święte>*”, możemy wyczuć atmosferę całego zgromadzenia, mianowicie jego eucharystyczny charakter⁷⁰. Pierwszeństwo błogosławieństwa kielicha przed chlebem jest zrozumiałe ze względu na pewną ciągłość chrześcijańskich modlitw wyłaniających się z modlitw żydowskich. Świąteczny posiłek u żydów oraz ich modlitwy sobotnie mają pierwszeństwo błogosławienia kielicha przed chlebem⁷¹: „*Chociaż Eucharystia była ustanowiona Panem podczas żydowskiego paschalnego posiłku, jednak rytuał tego posiłku w zwykły okres roczny nie zachowywał się, bowiem nie byłoby to zgodne z nauką apostołów o relacji z obrzędową stroną starotestamentalnego prawa*”⁷². Brak pewnych elementów konstytuujących eucharystię nie pozwala nam wskazać na usytuowanie w IX i X rozdziale modlitwy eucharystycznej. Jednym głosem wypowiada się M. Arranz: „*W rozumieniu klasycznej teologii, u prawosławnych, jaki u katolików, tę eucharystię trudno uznać w pełni <eucharystyczną>*”⁷³.

Powyższą zawiałość tłumaczy H. Sagarda:

3. Ty Panie wszechmogący,

Stworzyłeś wszystko dla Imienia Twego,

Dałeś ludziom pokarm i napój, aby ciesząc się nim, Tobie dziękowali.

Nam zaś dałeś w swej łaskawości duchowy pokarm i napój, i życie wieczne przez Jezusa, sługę Twego.

4. Nade wszystko dziękujemy Ci za wielką potęgę Twoją.

Tobie chwała na wieki!

5. Pomnij, Panie, na Kościół Twój, i wybaw go od zła wszelkiego, i uczynj doskonałym w miłości Twojej.

I zgromadź go z czterech stron świata, uświęcony,

W królestwie Twoim, które przygotowałaś dla niego,

Bo Twoja jest moc i chwała na wieki!

6. Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat!

Hosanna Bogu Dawidowemu!

Kto święty, niech podejdzie,

Kto nim nie jest, niech czyni pokutę!

Marana tha. Amen.

7. Prorokom zaś pozwólcie odprawiać dziękczynienie, jak długo zechcą.

⁶⁸ Н. Успенский, *Византийская*, 250.

⁶⁹ И. Карабиновъ, dz. cyt., 13 – 14.

⁷⁰ Н. Сагарда, dz. cyt., 80.

⁷¹ Н. Успенский, *Византийская*, 250.

⁷² Тамże.

⁷³ М. Арранц, dz. cyt., 27.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

„Na podstawie danych w IX i X rozdziale *Didache* należy widzieć opis <Wieczery Pańskiej>, z którą była złączona i Eucharystia; porządek jej jawi się w takim układzie: najpierw był posiłek, po którym wypowiedziano modlitwy, podane w IX rozdziale. Pierwsza nad kielichem, podobnie jak w modlitwach wieczerzy paschalnej czy też spokrewnionych z nimi po treści modlitwach sobotniego posiłku. Druga nad łamanym chlebem. Później kontynuowany był prawdziwy posiłek. Ze względu na to, że bezpośrednio po nim miała nastąpić Eucharystia, to już i te modlitwy odbijają w sobie charakter całej <Wieczery Pańskiej>. Dopiero po posiłku, <a gdy już się nasycicie>, właściwie wypowiedziana była modlitwa eucharystyczna, kontynuowana przyjęciem Darów eucharystycznych: <Kto święty, niech podejdzie>. Autor *Didache* wymaga zachowania tej praktyki”⁷⁴.

Zwróćmy uwagę na bardzo ciekawą wypowiedź Paprockiego:

„Brak słów w modlitwie *Didache*, jakie Jezus Chrystus wypowiedział podczas Ostatniej Wieczerzy, ustanawiając Eucharystię, przez długi czas były dowodem na jej sekciarskie pochodzenie. Jednak przeciw wagą temu myśleniu może być Ewangelia Jana, która również nie umieszcza słów ustanowienia, natomiast mówi nam o wewnętrznej istocie Eucharystii, a synoptycy o jej zewnętrznych elementach”⁷⁵.

Ta uwaga jest bardzo interesująca, bowiem wyłania się niejako z suchej analizy litery, proponując nam wniknięcie w jej wewnętrzną strukturę. Aby to uczynić, spróbujemy spojrzeć na *Didache* jak na modlitwę charyzmatyczną. Uważa się, że właśnie owa, charyzmatyczność, jaką się cechuje modlitwa *Didache*, nie pozwalała, aby istniały jakieś rygorystycznie obowiązujące formuły. Każdy, kto wypowiadał modlitwy, musiał być pod natchnieniem Świętego Ducha. Dokonywała się swego rodzaju improwizacja⁷⁶. Przecież w tekście czytamy: „Prorokom zaś pozwólcie odprawiać dziękczynienie, jak długo zechcą”⁷⁷. Jednak to zdanie, i to musimy przyznać, już powoli wprowadza pierwotną wspólnotę chrześcijan w określony ryt. Mianowicie, nie wszyscy mogą przewodzić zgromadzeniu, lecz prorocy. W dziękczynieniach, jakie czynili prorocy, można wskazać pewien porządek, bowiem dziękowano Bogu jako Twórcy i Bogu Opatrzności. Dziękowano za pożywienie

⁷⁴ Н. Сагарда, dz. cyt., 80.

⁷⁵ Н. Папроцкий, dz. cyt., 21.

⁷⁶ К. Керн, *Евхаристия*, Парижъ 1947, 25. 27.

⁷⁷ *Didache* X, 7.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

duchowe i picie, modlono się za Kościół. W tej, nazwijmy to kolejności, niektórzy dopatrują się głównych charakterystycznych rysów anafory⁷⁸.

Całość rozdziałów IX i X modlitwy *Didache* zdaje się wskazywać na atmosferę radości eschatologicznej, jaka panowała podczas modlitwy. Ta radość jakby przykrywa fakt śmierci Chrystusowej. Wręcz zauważalne jest, że modlący się nie zdawali sobie sprawy z męczeńskiej śmierci Jezusa. Przy głębszej analizie prowadzi nas to do tezy H. Lietzmanna, zmodyfikowanej przez protestanckiego teologa O. Cullmana: pierwotnie istniały dwa, różniące się od siebie, typy Eucharystii stanowiące zarazem Eucharystię rzeczywistą. Pierwszy typ Eucharystii pierwotny Kościół widział w obecności Zmartwychwstałego Pana podczas sprawowanej liturgii i nie wspomina Ostatniej Wieczerzy i śmierci Jezusa. Drugi to dominacja związku Wieczerzy ze śmiercią Chrystusa⁷⁹. Ta hipoteza, kontynuowana we Wschodniej teologii już w zmodyfikowanej formie, okazała się pomocna w wyjaśnieniu sprawy genezy i teologicznego aspektu epiklezy. Tak to przedstawia jej główny kontynuator:

„W Liturgiach bowiem Wschodnich, będących kontynuacją tego, co można nazwać pierwotnym typem apostołskim, modlitwy eucharystyczne są tak zbudowane, że punkt kulminacyjny ich anafory przypada na tak zwaną epiklezę, czyli inwokację Ducha Świętego, związaną z motywem eschatologicznym. Natomiast kanon mszy rzymskiej w jej późniejszym ukształtowaniu oddaje centralne miejsce Słowom Chrystusa wypowiedzianym podczas Ostatniej Wieczerzy. Eschatologicznemu więc przeżyciu Pięćdziesiątnicy w liturgiach Wschodnich przeciwstawia się memorialny charakter mszy rzymskiej, co jest oczywistą kontynuacją dwóch tradycji, o których w pierwotnych gminach wspominali Lietzmann i Cullmann”⁸⁰.

Wraz z Gajkiem pytamy, do jakiego typu liturgii możemy odnieść *Didache*, jeżeli zachowamy przedstawione hipotezy, które dopełnił i rozwinął J. Klinger⁸¹. Ze względu na brak słów ustanowienia i panującą atmosferę żywej obecności Pana, możemy powiedzieć o dominacji pierwszego typu pierwotnej modlitwy eucharystycznej, tego, który zawiera epiklezę Ducha Świętego.

Następujący tu tekst jest istotny w naszym rozważaniu, bowiem dotyczy bezpośrednio epiklezy Ducha Świętego. Słowa te są zapisane w ostatnich

⁷⁸ K. Керн, dz. cyt., 29.

⁷⁹ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926; O. Cullmann, *Le Culte dans l'Eglise primitive*, Neuchatel 1948.

⁸⁰ J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę*, Warszawa 1969, 36.

⁸¹ J. Gajek, *Eucharystia Sakramentem Ducha*, Warszawa 1984, 33.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

wzwaniach kończących modlitwę X rozdziału *Didache*: „<Marana tha. Amen>. Prorokom zaś pozwólcie odprawiać dziękczynienie, jak długo zechcą”. J. Klinger w swoich rozważaniach nad *Didache* kieruje naszą uwagę na proroków, będących nosicielami Ducha Świętego, zauważając, że grzech przeciwko Duchowi Świętemu to grzech przeciwko prorokom⁸²:

„A żadnego proroka, który przemawia w Ducha natchnieniu, nie doświadczajcie i nie sądźcie. Każdy bowiem grzech będzie odpuszczony, ten jednak grzech odpuszczony nie będzie”⁸³.

Skoro prorocy są nosicielami Ducha Świętego, to, jak wskazuje J. Klinger, pozwala w wezwaniu *Marana tha* widzieć rolę samego Ducha Świętego. I co więcej, sam okrzyk *Marana tha* nazwany jest epiklezą eucharystyczną⁸⁴. Jest to ta sama epikleza, w której „*Prosimy, <by Duch Święty zstąpił na nas i ofiarowane dary>, a więc najpierw na nas, bo tylko mając w sobie zadatek Ducha możemy rozpoznać w darach eucharystycznych duchowe Ciało i Krew Zmartwychwstałego Chrystusa*”⁸⁵.

Autor, widzący w wezwaniu *Marana tha* epiklezę eucharystyczną, nadał mu tak wielką rangę, gdyż zobaczył w nim źródła wszystkich epiklez: chrystologiczno – aleksandryjską i jerozolimsko - Wschodnią, znaną jako pneumatologiczna. Ażeby w wezwaniu *Marana tha* ujrzyć jej pneumatologiczną interpretację, J. Klinger podał kilka punktów uwierzytelniających tę hipotezę⁸⁶:

1. Sam kontekst kanonu *Didache*.
2. Analogiczna epikleza Apokalipsy.
3. Opis wieczerzy w Ewangelii Jana.

Kontekst kanonu *Didache* już omówiliśmy, natomiast również ciekawe pozostaje rozwiązanie kolejnych dwóch punktów, na które wskazał autor, ponieważ mogą wnieść więcej światła do całego kontekstu Eucharystii. Mianowicie, autor dostrzega epiklezę w Apokalipsie i Ewangelii Jana. W związku z tym przyjrzyjmy się bliżej tym tekstom.

Najpierw, w Zestawieniu 1., podajemy fragmenty tekstów, które pozwolą nam zobaczyć zbieżność między *Didache* i księgami Nowego Testamentu:

⁸² J. Klinger, dz. cyt., 46.

⁸³ *Didache* XI, 7.

⁸⁴ J. Klinger, dz. cyt., 45.

⁸⁵ J. Klinger, *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii*, w: *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, 248–269.

⁸⁶ J. Klinger, *Geneza*, 45.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Zestawienie 1.

<i>Didache</i>	<i>Apokalipsa</i>
<p>„Pomnij, Panie, na Kościół Twój, i wybaw go od zła wszelkiego, i uczyni doskonałym w miłości Twojej I zgromadź go z czterech stron świata, uświęcony, w królestwie Twoim, które przygotowałeś dla niego. Twoja jest moc i chwała na wieki! Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat! Hosanna Bogu Dawidowemu! Dziękuję Ci, Ojcze nas, Za świętą winorośl Dawida, sługi Twego, Którą objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego. Tobie chwała na wieki! Marana tha!”</p>	<p>„Potem ujrzałem czterech aniołów stojących na czterech narożnikach Ziemi, powstrzymujących cztery wiatry ziemi, aby wiatr nie wiał po ziemi ani po morzu, ani na żadne drzewo. I ujrzałem innego anioła, wstępującego od Wschodu słońca, mającego pieczęć Boga żywego. Zawołał on donośnym głosem do czterech aniołów, którym dano moc wyrządzać szkodę ziemi i morzu: <i>Nie wyrządzajcie szkody ziemi ni morzu, ni drzewom, aż opieczętujemy na czołach sługi Boga naszego</i>” (Ap7, 1-3)</p> <p>„I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły „(Ap 21, 1.4.)</p> <p>„Jam jest <i>Odrośl i Potomstwo Dawida, Gwiazda świecąca, poranna</i>” (Ap 22,16)</p> <p>„A Duch i Oblubienica mówią: <i>Przyjdź! A kto słyszy, niech powie: Przyjdź!</i>”</p>

Według J. Klingera przytoczone teksty z *Didache* i Apokalipsy mają jedno ukierunkowanie:

„<Amen. Przyjdź, Panie Jezu> jest powtórzeniem <Marana tha. Amen>, tak samo kończącego modlitwę eucharystyczną *Didache*, jak to wezwanie kończy *Apokalipsę*. Jest to ta sama starochrześcijańska epikleza, ale z wyraźnym podkreśleniem roli Ducha Świętego, wywodząca się ze starochrześcijańskiej epiklezy eschatologicznej”⁸⁷.

⁸⁷ J. Klinger, *Geneza*, 47.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Jednak jeszcze piękniejszą myśl autor zawarł w słowach, których nie wolno ominąć, bowiem w nich jest zawarta prawie cała teologia realnej obecności Zmartwychwstałego Pana pośród swojej trzody zgromadzonej na dziękczynieniu, przy szczególnej roli modlitwy epikletycznej:

„Jeżeli zgodzimy się widzieć w wierszu Apokalipsy <Przyjdź, Panie Jezu> prawdziwą epiklezę eucharystyczną, wnoszoną już tylko przez usta proroków, jak chce *Didache*, ale wywoławczą mocą Ducha Świętego przez cały Kościół, <A Duch i oblubienica mówią: Przyjdź>, to również odpowiedź na nią: <Tak, przyjdę wkrótce>, nabiera wyraźnie znaczenia eucharystycznego, będąc świadectwem gotowości Chrystusa zjawienie się na każde wywołanie mocą Ducha Świętego. Epiklezis bowiem - od czasownika *kaleo*, *krzyczę*, *wołam* - znaczy właśnie wywołanie. W ten sposób odpowiedź Chrystusa: <Tak, przyjdę wkrótce> potwierdzona przez <Amen> zgromadzenia, jest wspaniałym świadectwem realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, dokonywanej przez wywoławczą, epikletyczną, moc Ducha Świętego”⁸⁸. W takim aspekcie jawi się epikleza, uwydatniając swą zaszczytną funkcję, która przejawia się „w doprowadzeniu do zaślubin mistycznych Chrystusa z każdą duszą”⁸⁹.

Zwracając uwagę na podobieństwa istniejące pomiędzy *Didache* i księgą Apokalipsy, zgadzamy się z wywodami teologów odnośnie tego, że te podobieństwa mogą wskazywać na zawarcie epiklezy Ducha Świętego w Apokalipsie.

Ksiądz J. Klinger swoje dowody oparł na już istniejących badaniach Hemmera i Batiffola⁹⁰, potwierdzających zbieżność teologiczną na podstawie podobieństw *Didache* z Ewangelią św. Jana (zob. Zestawienie 2.)

⁸⁸ Tamże, 49.

⁸⁹ P. Evdokimov, dz. cyt., 281.

⁹⁰ J. Klinger, *Geneza*, 52 – 53.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Zestawienie 2.

Modlitwa Arcykapłańska Chrystusa	Didache
<p>„To powiedział Jezus, a podniósłszy oczy ku niebu, rzekł: <i>Ojcze, nadeszła godzina. Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył i aby mocą władzy udzielonej Mu przez Ciebie nad każdym człowiekiem dał życie wieczne wszystkim tym, których Mu dałeś. A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa. Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania. A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał.</i></p> <p><i>Objawiłem imię Twoje ludziom, których Mi dałeś ze świata. Twoimi byli i Ty Mi ich dałeś, a oni zachowali słowo Twoje. Teraz poznali, że wszystko, cokolwiek Mi dałeś, pochodzi od Ciebie. Słowa bowiem, które Mi powierzyłeś, im przekazałem, a oni je przyjęli i prawdziwie poznali, że od Ciebie wyszedłem, oraz uwierzyli, żeś Ty mnie posłał. Ja za nimi proszę, nie proszę za światem, ale za Tymi, których Mi dałeś, ponieważ są Twoimi. Wszystko bowiem moje jest Twoje, a</i></p>	<p>”Co do Eucharystii, składajcie dziękczynienie w taki oto sposób:</p> <p>2. Najpierw przy kielichu: Dziękuję Ci, Ojcze nas, Za świętą winorośl Dawida, sługi Twego, Którą objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego. Tobie chwała na wieki!</p> <p>3. Następnie przy łamaniu chleba: Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, Za życie i za poznanie, Które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego. Tobie chwała na wieki!</p> <p>4. Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, Został w jedno zebrany, Tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi Zbierze się w jednym królestwie Twoim, Bo Twoja jest chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki!</p> <p>5. Niech nikt nie je ani nie pije z waszej Eucharystii oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana, gdyż to właśnie miał Pan na myśli mówiąc: <i>Nie dawajcie psom tego co święte.</i></p> <p>X. 1. A gdy już się nasycicie,</p>

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

<p><i>Twoje jest moje, i w nich zostałem otoczony chwałą. Już nie jestem na świecie, ale oni są jeszcze na świecie, a Ja idę do Ciebie. Ojcze święty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno. Dopóki z nimi byłem, zachowywałem ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, i ustrzegłem ich, a nikt z nich nie zginął z wyjątkiem syna zatracenia, aby się spełniło Pismo. Ale teraz idę do Ciebie i tak mówię, będąc jeszcze na świecie, aby moją radość mieli w sobie w całej pełni. Ja im przekazałem Twoje słowo, a świat ich znienawidził za to, że nie są ze świata, tak i Ja nie jestem ze świata. Nie proszę, abys ich zabrał ze świata, ale abys ich ustrzegł od złego. Oni nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata. Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą. Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem. A za nich Jaw ofierze poświęcam samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie.</i></p> <p><i>Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał. I także chwałę, którą mi dałeś,</i></p>	<p>składajcie dziękczynienie w taki oto sposób:</p> <p>2. Dziękuję Ci, Ojcze Święty, Za święte Imię Twoje, Które z woli Twojej zamieszkało w sercach naszych, I za poznanie, i za wiarę, i za nieśmiertelność, Które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego, Tobie chwała na wieki!</p> <p>3. Ty Panie wszechmogący, Stworzyłeś wszystko dla Imienia Twego, Dałeś ludziom pokarm i napój, aby ciesząc się nim, Tobie dziękowali. Nam zaś dałeś w swej łaskawości duchowy pokarm i napój, i życie wieczne przez Jezusa, sługę Twego.</p> <p>4. Nade wszystko dziękujemy Ci za wielką potęgę Twoją. Tobie chwała na wieki!</p> <p>5. Pomnij, Panie, na Kościół Twój, i wybaw go od zła wszelkiego, i uczynń doskonałym w miłości Twojej. I zgromadź go z czterech stron świata, uświęcony, W królestwie Twoim, które przygotowałeś dla niego, Bo Twoja jest moc i chwała na wieki!</p> <p>6. Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat! Hosanna Bogu Dawidowemu!</p>
---	---

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

<p><i>przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował, tak jak Mnie umiłowałeś. Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata. Ojcze sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni poznali, żeś Ty mnie posłał. Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich”.</i></p>	<p>Kto święty, niech podejdzie, Kto nim nie jest, niech czyni pokutę! Marana tha. Amen. 7. Prorokom zaś pozwólcie odprawiać dziękczynienie, jak długo zechcą.”</p>
---	--

Zestawiając powyższe teksty, można za J. Gajkiem zreasumować, że:

„Ks. Klinger zwraca uwagę na wspólne słownictwo i daleko idące analogię między *Didache* a *Ewangelią Jana* [...] I tak np. wyrażenie: <święty, winny szczerp Dawida> jest analogią do paraboli Janowej o prawdziwej winnej latorośli; wyrażenie: <Ojcze święty> /*Didache* 10,2/ znajduje odpowiednik w *J 17, 11*. Termin *gnorizein* na oznaczenie nauki Jezusa występuje zarówno w *Didache* 9,2.3; 10,2; jak i w *J 17, 26*. Zbieżność między *Didache* a *ewangelią Jana* występuje też odnośnie do takich słów, jak: *pistis*, *gnosis*, *kateskenosas* czy *zoe sionios*”⁹¹.

Bardzo ważne są słowa Jezusa, wypowiedziane w słynnej *Mowie Pożegnalnej*, będącej dopełnieniem i wyjaśnieniem *Modlitwy Arcykapłańskiej*. W *Modlitwie Arcykapłańskiej* Jezusa, Klinger chce widzieć, że ów kanon eucharystyczny

⁹¹ J. Gajek, dz. cyt., 33 – 34.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Jana: „Może mieć więcej wspólnego z sytuacją w *Wieczerniku* niż synoptyczny opis wraz ze słowami ustanowienia”⁹².

Dlaczego ta kwestia dla nas jest tak ważna? Otóż w opisie Janowym, w *Wieczerniku* nie znajdujemy słów ustanowienia. To są ważne słowa, zawarte w Ewangeliach synoptycznych. Stąd pytanie, dlaczego w Ewangelii Jana brak powyższych słów? Dlaczego nie znajdujemy opisu komunii apostołów? W związku z powyższym, czy *Modlitwę Arcykapłańską* możemy zaliczyć do modlitwy eucharystycznej, którą pierwszy wypowiedział sam Jezus? Według teologów Wschodnich ta kwestia jest dość prosta do wytłumaczenia. Mianowicie, odpowiadając ich głosem, widzimy, że:

„W samym geście błogosławieństwa kielicha, czy dzieleniu się chlebem dla uczniów mogło nie być nic szczególnego, gdyby nie specjalna nauka, która temu towarzyszyła. Dlatego Jan podaje tylko tę naukę oraz specjalną modlitwę wygłoszoną podczas tego błogosławieństwa. Być może jednak treść tej nauki i związek jej z eucharystycznym chlebem i kielichem zostały przez Apostołów zrozumiałe dopiero po Zesłaniu Ducha Świętego”⁹³.

Oto jeden z ważnych tekstów Ewangelii Jana, który pozwala na uzasadnienie powyższej hipotezy:

„Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy”⁹⁴.

Według teologów chodzi tu nie o naukę, ale o jej zrozumienie, które odnoszą do czasów po Zmartwychwstaniu Chrystusa⁹⁵.

Kolejnym ważnym dla nas krokiem jest odpowiedź na pytanie, czy *Modlitwa Arcykapłańska* może być uznana za formułę konsekracyjną? Przyjmując słowa ustanowienia jako konsekrujące dary ofiarne, należy zwrócić uwagę na kolejność zdarzeń, jaką podaje Ewangelia św. Marka. Oto tekst:

„Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie dał im, i pili z niego wszyscy. I rzekł do nich: <To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana>”⁹⁶.

⁹² J. Klinger, *Geneza*, 55.

⁹³ Za Afanasjewem tę myśl przyjmuje J. Klinger, *Geneza*, 57.

⁹⁴ J 16, 12.13 a.

⁹⁵ J. Klinger, *Geneza*, 57.

⁹⁶ Mk 14, 23.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Jak zauważa Klinger „Słowa nad kielichem są jak gdyby dodane *ex post*, już po przyjęciu komunii przez Apostołów, nie mogą więc w tej pozycji w żadnym przypadku uchodzić za formułę konsekracyjną wypowiedzianą przez Chrystusa, lecz występują w roli wyjaśnienia, danego już po fakcie tego, co się przed chwilą dokonało”⁹⁷. Z powyższych wypowiedzi wynika, że Klinger w *Modlitwie Arcykapłańskiej* widzi formułę konsekracyjną, i to wyprzedzając słowa ustanowienia. Ważność tego wyводу dla nas jest istotna o tyle, że może potwierdzać prawdziwość eucharystycznej atmosfery w *Didache*, chociaż powyższy tekst nie posiada słów ustanowienia.

Dopiero po śmierci i Zmartwychwstaniu Pana uczniowie rozumieją naukę Chrystusa i w atmosferze tego zrozumienia pierwotny Kościół wprowadza słowa ustanowienia do Ewangelii synoptycznych⁹⁸. W swoich wywodach Klinger, reasumując, stwierdza, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby ukazać, że epikleza może być nazwana konsekracyjną formułą w rozłączeniu ze słowami ustanowienia, bowiem „*Ewangelia Jana dostarcza dostatecznego dowodu na pochodzenie epiklezy wprost z wieczernika*”⁹⁹; „*Jeżeli kanon Didache zawierał epiklezę eschatologiczną Marana tha, która staje się epiklezą Ducha Świętego w wersji Apokalipsy, to właśnie mowa Jezusa z Ewangelii Jana daje podstawy do tej epiklezy, jak i do wszystkich wywodzących się z niej epiklez pneumatologicznych, ujawniając ich eschatologiczne znaczenie, ponieważ Duchowi Świętemu przypisuje się Ewangelia Jana uwielbienie Chrystusa i sąd nad światem*”¹⁰⁰.

Interesująca jest interpretacja kolejnego tekstu, który zdaniem teologów wskazuje na epiklezę Ducha Świętego:

„*W odpowiedzi rzekł do niego Jezus: <Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać>*”¹⁰¹.

W tej mowie Jezusa teologowie widzą działanie całej Trójcy: „*Nie sam wstępuje, lecz razem z Ojcem i można się domyślać, że i z Duchem Świętym*”¹⁰². Godne uwagi są kolejne pytania, które stawia Klinger i daje na nie odpowiedź:

⁹⁷ J. Klinger, *Geneza*, 59.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże, 64.

¹⁰⁰ Tamże, 75.

¹⁰¹ J 14, 23.

¹⁰² J. Klinger, *Geneza*, 67.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

„Czy w *Wieczerniku*, Chrystus nie miał bliższego celu, niż przysłała misja Apostołów, by wtajemniczyć ich w działanie Ducha Świętego jeszcze przed wygłoszeniem Modlitwy Arcykapłańskiej, a więc przed dokonaniem pierwszej Eucharystii? Czy nie jest zastanawiające, że tam, gdzie u synoptyków są przytoczone słowa ustanowienia tajemnicy Eucharystii z apelem, by to czynić na Jego pamiątkę¹⁰³, u Jana jest nauka o <innym Pocieszycielu>¹⁰⁴, <którego świat przyjąć nie może>¹⁰⁵, lecz który <was nauczy wszystkiego i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem>¹⁰⁶. <On będzie świadczył o Mnie>¹⁰⁷ - to chyba dostatecznie mocna podstawa wyprowadzenia epiklezy eucharystycznej Ducha Świętego z tekstu Ewangelii Jana¹⁰⁸.

Powyższe wywody ks. Jerzego Klingera wskazują na to, że epikleza Ducha Świętego, chociaż i nie wprost, lecz zawarta w pierwszych pomnikach traktujących o liturgicznych zgromadzeniach pierwszych chrześcijan, wskazuje na pierwszeństwo epiklezy Ducha Świętego przed epiklezą Logosu. Potwierdzeniem tego jest także najstarszy zachowany tekst formuły epiklezy, wskazujący na pierwszeństwo epiklezy Ducha Świętego przed epiklezą Logosu. Jest to bardzo cenny dokument, który został sporządzony około 215 roku w języku greckim. Nie posiadamy oryginalnego tekstu, ale zachował się i jest dzisiaj dostępny w starożytnych tłumaczeniach na język łaciński. Szczególną wartość temu tekstowi dodaje to, że jest on najstarszym, zachowanym po dzień dzisiejszy, tekstem anafory chrześcijańskiej¹⁰⁹. Na kolejną wyjątkowość tego pomnika wskazuje treść *Tradycji Apostolskiej*, a mianowicie „zawartość pełnego rytu eucharystycznej modlitwy”¹¹⁰. Nie przytaczamy całego tekstu modlitwy eucharystycznej¹¹¹, stwierdzamy tylko, że zawiera się w niej dziękczynienie, które wyśpiewa chwałę Zbawicielowi za odkupienie rodzaju ludzkiego, następnie opis Wieczery ze słowami ustanowienia i modlitwa, zwana epiklezą, wyprzedzająca

¹⁰³ Łk 22, 19.

¹⁰⁴ J 14, 16.

¹⁰⁵ J 14, 17.

¹⁰⁶ J 14, 26.

¹⁰⁷ J 15, 26.

¹⁰⁸ J. Klinger, *Geneza*, 70.

¹⁰⁹ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: *Wieczera Mistyczna*, Warszawa 1988, 58–60; Zob. П. Бубуруз, „Апостольское предание” св. Ипполита Римского, в: БТ 13, (1975), 182–200.

¹¹⁰ К. Керн, dz. cyt., 66.

¹¹¹ Całość tekstu patrz: *Tradycja Apostolska*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, T. I, Warszawa 1975, 305–316.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

wstawiennictwo za Kościół. Zatem widzimy, że jest to pierwszy tekst modlitwy eucharystycznej, który zawiera wprost ukazaną modlitwę zwaną epiklezą:

„I prosimy, abyś zesłał Świętego Ducha Twego na ofiarę świętego Kościoła. W jedno gromadząc, daj wszystkim, którzy przyjmują święte tajemnice dla napełnienia się Duchem Świętym, dla utwierdzenia wiary w prawdzie, abyśmy Cię chwalili i wysławiali przez Syna Twego Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie chwała i cześć Ojcu, Synowi z Duchem Świętym w świętym Kościele Twoim, teraz i na wieki wieków. Amen”¹¹².

Dzieło *Tradycja Apostolska*, przypisywane Hipolitowi Rzymskiemu, ukazuje rozwój liturgii, tym samym rzucając światło na modlitwy pierwszych wieków chrześcijaństwa. Widzimy rozbudowaną doksologiczną trynitarną formułę, wiele elementów, które znane były z dzieł Justyna Filozofa i Ireneusza Liońskiego¹¹³. Modlitwa eucharystyczna według *Tradycji Apostolskiej* nie zawiera jeszcze anielskiego wzywania: *Święty, Święty, Święty*. Ale jest tam jasno sprecyzowana modlitwa, w której zawarta jest prośba o Ducha Świętego, aby stąpił na to, co Kościół ofiaruje. Jest to zatem epikleza Ducha Świętego. W tej formule epiklezalnej nie zaakcentowano najmocniej konsekracji w sensie przemiany *metabole*, lecz, jak czytamy: *Daj wszystkim, którzy przyjmują święte tajemnice dla napełnienia się Duchem Świętym, dla utwierdzenia wiary w prawdzie, abyśmy Cię chwalili i wysławiali*. Chodzi więc o napełnienie Duchem Świętym obecnych na modlitwie i przyjmujących dary, aby później wychwalali Boga dzięki umocnieniu w wierze. Dlatego tę epiklezę komunijną słusznie nazywają epiklezą poprzedzającą epiklezę na przeistoczenie¹¹⁴.

W epiklezie Hipolita Rzymskiego prośba skierowana do Boga nie jest prośbą o przemianę darów (co nazywa się konsekracją), lecz widzimy prośbę o to, aby uczestnicy misterii poprzez spożycie *ofiary świętego Kościoła*, zostali napełnieni Duchem Świętym.

We wstępie, do wydania zbioru *Liturgii Kościoła prawosławnego* ks. H. Paprocki, cytując wniosek H. Lietzmanna odnośnie liturgii kapłana Rzymu, Hipolita, zdaje się zgadzać z jego stwierdzeniem, że „*Wszystkie Liturgie wywodzą się z*

¹¹² Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, 83 – 84.

¹¹³ К. Крпн, dz.cyt., 67.

¹¹⁴ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, 369.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

*Tradycji Apostolskiej Hipolita Rzymskiego, która poprzez Antiochię oddziaływała na ryt bizantyjski i na ryt jerozolimski*¹¹⁵.

Epikleza Hipolita Rzymskiego jest już dość rozbudowana, co potwierdza staranność jej opracowania. Widzimy złożone dziękczynienie Bogu Ojcu, za tym następuje wyznanie wiary w Bożego Syna, który został posłany przez Ojca. Syn Boży wcielił się, był ukrzyżowany i zmartwychwstał. Widzimy, że ta epikleza zawiera prośbę do Ojca, aby ten posłał Ducha Świętego na to, co ofiaruje Kościół. Całość modlitwy eucharystycznej była odpowiedzią na herezje, jakie szerzył Sabeliusz - Hipolit Rzymski był przeciwnikiem nauczania Sabeliusza, przedstawiciela skrajnej teorii antytrynitarnej¹¹⁶.

1.2.2. Formuła epiklezy Logosu

Historii znane są różne opinie na temat źródeł epiklezy Ducha Świętego i epiklezy Logosu. Epikleza Logosu, zdaniem niektórych teologów, została wprowadzona do liturgicznego obiegu w czasie, gdy trwały spory dotyczące Bóstwa Drugiej Osoby Trójcy Świętej. Chodzi o czas I soboru nicejskiego, podczas którego podkreślano bóstwo Syna Bożego¹¹⁷. Istnieją opracowania teologów, w których znajdują się dowody na to, że niektóre z zachowanych dzieł liturgicznych zawierają właśnie epiklezę Logosu. Do nich zalicza się dzieło J. Klingera, który analizował tekst - zdaniem Afanasjewa¹¹⁸ - najstarszy opis zgromadzenia liturgicznego zawarty w *Apologii Justyna Męczennika*¹¹⁹.

¹¹⁵ H. Paprocki, dz. cyt., 29.

¹¹⁶ Н. Успенский, *Византийская*, 268.

¹¹⁷ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, T. II, Lublin 1987, 440.

¹¹⁸ Н. Афанасьев, *Трапеза Господня*, Киев 2003, 41.

¹¹⁹ Niżej podajemy tekst część tekstu z *Apologii Justyna Męczennika* za: Justyn Męczennik, *Apologia*, 65,66, w: *Antologia literatury patrystycznej*, T. I, Warszawa 1975, 96 – 98: „Gdy udzielimy kąpieli temu, który uwierzył i do nas się przyłączył, prowadzimy go na zebranie tak zwanych *braci* i tam wszyscy wspólnie modlimy się gorącą za siebie samych, za nowo oświeconego oraz za wszystkich, gdziekolwiek się znajdują; prosimy, by wraz z poznaniem prawdy otrzymali oni łaskę pełnienia w życiu dobrych uczynków i przestrzegania przykazań, a w końcu dostąpili zbawienia wiecznego. Po ukończeniu modlitw dajemy sobie nawzajem pocałunek pokoju. Z kolei przynoszą przełożonemu braci chleb i kielich napełniony wodą zmieszaną z winem. Przełożony bierze je, wielbi Ojca wszechrzeczy przez imię Syna i Ducha Świętego oraz odmawia długą modlitwę dziękczynną za dary, jakich nam Bóg udzielić raczył. Modlitwy oraz dziękczynienie przełożonego kończy cały lud radosnym okrzykiem *amen*, który to słowo hebrajskie znaczy: *niech tak będzie*. Gdy zaś już przełożony odprawił obrzęd eucharystyczny i cały lud przytaknął, wtedy tak zwani u nas diakoni rozdzielają między obecnych Chleb, nad którym odprawiono modły dziękczynne, oraz Wino z wodą – nieobecnym zaś zanoszą je do domów. Pokarm ów nazywa się u nas eucharystią (Dziękczynieniem),

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Ks. Jerzy Klinger podczas analizy tekstu *I Apologii Justyna* zastosował podobne podejście, jak przy analizie tekstów *Didache*, wskazując paralelę pomiędzy tekstem *Didache*, Apokalipsy i opisem wieczerzy w Ewangelii św. Jana. Kapłan stwierdza: „Nie można się wyzbyć wrażenia, że to jest ten sam duch i ten sam schemat modlitwy, co i w Apologii”¹²⁰ (por. Zestawienie 3.)

może go zaś spożywać jedynie ten, kto wierzy w prawdziwość naszej nauki, a ponadto został obmyty z grzechów i odrodzony, oraz żyje według przykazań Chrystusowych. W naszym bowiem przekonaniu nie jest to zwyczajny chleb i napój, lecz utrzymujemy, zgodnie z tym, czego nas nauczono, że jak niegdyś Zbawiciel nasz Jezus Chrystus, wcielony Logos Boży, przybrał swą mocą dla naszego zbawienia ciało i krew, tak teraz znów tenże Logos, zesłany na skutek naszej modlitwy, przemienia – po odprawionym przez nas dziękczynieniu – pokarm odżywiający nasze ciało i krew w Ciało i Krew samego wcielonego Jezusa. Opieramy się w tym wypadku na nauce apostołów, którzy w swych pamiętnikach zwanych Ewangelią wyraźnie podają, że otrzymali następujące przykazanie: Jezus wziął chleb i dzięki składając rzekł: *To czyńcie na moją pamiątkę, to jest ciało moje*; podobnie wziął kielich i dzięki składając rzekł: *To jest krew moja*; następnie rozdawał tylko im samym. Nawiasem mówiąc, złe demony nauczyły swych zwolenników nawet ten nasz obrzęd naśladować w misteriach Mitry, w których wtajemniczonym podaje się chleb i kielich z wodą, oraz wymawia się przy tym słowa, jakie dobrze znacie lub też o nich dowiedzieć się możecie”

¹²⁰ J. Klinger, *Geneza*, 167 – 168.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Zestawienie 3.

Apokalipsa	Didache	Apologia Justyna
<p>„A Duch i Oblubienica mówią : <i>Przyjdź! A kto słyszy, niech powie: Przyjdź!; Mówi Ten, który o tym świadczy: Zaiste, przyjdę niebawem. Amen. Przyjdź, Panie Jezu! (Ap 22, 17.20) ”.</i></p>	<p>1. Co do Eucharystii, składajcie dziękczynienie w taki oto sposób:</p> <p>2. Najpierw przy kielichu: Dziękuję Ci, Ojcze nas, Za świętą winorośl Dawida, sługi Twego, Którą objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego. Tobie chwała na wieki!</p> <p>3. Następnie przy łamaniu chleba: Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, Za życie i za poznanie, Które objawiłeś nam prze Jezusa, sługę Twego. Tobie chwała na wieki!</p> <p>4. Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, Został w jedno zebrany, Tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi Zbierze się w jednym królestwie Twoim, Bo Twoja jest chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki!</p> <p>5. Niech nikt nie je ani nie pije z waszej Eucharystii oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana, gdyż to właśnie miał Pan na myśli mówiąc: <i>Nie dawajcie psom tego co święte.</i></p> <p>X.1. A gdy już się nasycicie, składajcie dziękczynienie w taki oto sposób:</p> <p>2. Dziękuję Ci, Ojcze Święty, Za święte Imię Twoje, Które z woli Twojej zamieszkało w sercach naszych, I za poznanie, i za wiarę, i za nieśmiertelność, Które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego, Tobie chwała na wieki!</p> <p>3. Ty Panie wszechmogący, Stworzyłeś wszystko dla Imienia Twego, Dałeś ludziom pokarm i napój, aby ciesząc się nim, Tobie dziękowali. Nam zaś</p>	<p>65</p> <p>Z kolei przynoszą przełożonemu braci chleb i kielich napełniony wodą zmieszaną z winem.</p> <p>Przełożony bierze je, wielbi Ojca wszechrzeczy przez imię Syna i Ducha Świętego oraz odmawia długą modlitwę dziękczynną za dary, jakich nam Bóg udzielić raczył. Modlitwy oraz dziękczynienie przełożonego kończy cały lud radosnym okrzykiem <i>amen</i>, który to słowo hebrajskie znaczy : <i>niech</i></p>

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

	<p>dałeś w swej łaskowości duchowy pokarm i napój, i życie wieczne przez Jezusa, sługę Twego.</p> <p>4. Nade wszystko dziękujemy Ci za wielką potęgę Twoją. Tobie chwała na wieki!</p> <p>5. Pomnij, Panie, na Kościół Twój, i wybaw go od zła wszelkiego, i uczyni doskonałym w miłości Twojej. I zgromadź go z czterech stron świata, uświęcony, W królestwie Twoim, które przygotowałeś dla niego, Bo Twoja jest moc i chwała na wieki!</p> <p>6. Niechaj przyjdzie łaska i przemienie ten świat!</p> <p style="padding-left: 40px;">Hosanna Bogu Dawidowemu!</p> <p style="padding-left: 40px;">Kto święty, niech podejdzie,</p> <p style="padding-left: 40px;">Kto nim nie jest, niech czyni pokutę!</p> <p style="padding-left: 40px;">Marana tha.</p> <p style="padding-left: 40px;">Amen.</p>	<p><i>tak będzie.</i> Gdy zaś już przełożony odprawił obrzęd eucharystyczny i cały lud przytaknął, wtedy tak zwani u nas diakoni rozdzielają między obecnych Chleb, nad którym odprawiono modły dziękczynne, oraz Wino z wodą – nieobecny zaś zanoszą je do domów.</p>
--	---	--

Patrząc na wewnętrzną strukturę dzieła Justyna, za ks. J. Klingerem możemy dopatrywać się w niej śladów epiklezy. To charyzmatyczność liturgicznego spotkania jest tego potwierdzeniem.

Schematowi przebiegu liturgicznego spotkania, jakie przedstawia Justyn, należy poświęcić więcej uwagi. Dlaczego? Widzimy, że bezpośrednio tekst nie wskazuje na epiklezę, dopiero uwzględnienie porządku przebiegu samego liturgicznego spotkania może pomóc wyłonić ze struktury modlitewnej miejsce, które by wskazywało na ślady epiklezy. Takie podejście zastosował jeden z najśłynniejszych teologów swego czasu - C. Kern w dziele *Eucharystia*. Po

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

rekonstrukcji całego schematu w liturgii Justyna widoczny jest określony schemat, który niżej podajemy za C. Kernem¹²¹ :

- I. Część liturgii przed Anaforą
 - a. Czytanie apostoelskich i ewangelicznych tekstów, oraz kazanie (I Apologia, 67)
 - b. Wyjście (Apologia, 66)
 - c. Modlitwy wiernych (Apologia, 65)
 - d. Pocałunek pokoju (Apologia, 65)
- II. Anafora
 - e. Ofiarowanie chleba i wina z wodą (Apologia, 65. Rozmowa z żydem Tryfonem,41)
 - f. Dokładne modlitwy, czyli kanon, który zawiera dziękczynienia za stworzenie świata i odkupienie, słowa ustanowienia, wspomnienie cierpień (Apologia, 65)
 - g. Przemienienie poprzez „ modlitwę Słowa” (Apologia, 66)
 - h. Komunia (Apologia, 67)

Przedstawiony schemat nie daje w pełni zadowalającej odpowiedzi na interesujące nas pytanie, jednak C. Kern w przedstawionym wyżej schemacie dopatruje się kolosalnych podobieństw z innymi liturgiami. Są to liturgie: Apostoła Jakuba¹²², św. Bazylego¹²³, św. Marka¹²⁴, a także Konstytucje Apostoelskie z ich VIII księgą zawierającą Liturgię Mszalną¹²⁵. Badacz przeprowadza paralelę, która, jak twierdzi, ukazuje te podobieństwa. W owych podobieństwach szczególną uwagę zwraca na następujący fak:

„W nauczaniu nie wolno odrywać eucharystycznego kanonu od doksologicznej formuły. Anafora jest rozszerzoną doksologiczną trynitarną modlitwą. Na samej sprawie, cały eucharystyczny kanon, skierowany do Boga Ojca, jest modlitewnym uwielbieniem, Eucharystią, aktem:

¹²¹ К. Керн, dz. cyt., 52 – 53.

¹²² *Boska Liturgia świętego Jakuba Apostoła*, w: *Liturgia Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2003, 165 – 203.

¹²³ *Литургия святого Василия Великого*, в: *Православное Богослужение*, Москва 1999, 5 – 43.

¹²⁴ *Литургия Святого Апостола и Евангелиста Марка*, в: *Собрание Древних Литургий восточных и западных*, С.- Петербургъ 1876, 12 – 46.

¹²⁵ *Konstytucje Apostoelskie*, księga VIII, w: *Antologia literatury patrystycznej*, T. II, Warszawa 1982, 346 – 355.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

- I. *Stwórczy akt - Boga Ojca (modlitwa dziękczynienia za stworzenie świata i troskę o człowieka).*
- II. *Odkupieńczy akt - Boga Syna (przedstawienie czynu odkupienia i ustanowienia Eucharystii podczas Wieczery).*
- III. *Uświęcający akt – Ducha Świętego (modlitwa o Ducha Świętego)¹²⁶.*

W liturgiach, na które wskazał teolog, są bezpośrednio uwidocznione wszelkie elementy wskazujące na zawartość epiklezy. Aby się o tym przekonać dla przykładu można zacytować tylko VIII księgę opisującą Liturgię Mszalną: „*Prosimy także, abyś na tę ofiarę zesłał swego Ducha Świętego, świadka męki Pana Jezusa, aby uczynił ten chleb Ciałem Twojego Chrystusa, a kielich Jego Krwią*”¹²⁷. W opisie liturgicznym, jaki podaje święty Justyn, nie mówi się wprost o epiklezie, jednak po zestawieniu jego liturgii z innymi tekstami liturgicznymi widzimy podobieństwo. Dlatego pytamy, czy to podobieństwo pomoże w wydobyciu epiklezy? Odpowiedź na to właśnie pytanie podają teologowie, rozwiązując trudną kwestię w następujący sposób: „*Chociaż Justyn i nie wspomina wprost o epiklezie, jej zawartość nie wyklucza, lecz ma na myśli jej zawartość w trynitarniej modlitwie*”¹²⁸. A więc w akcie stwórczym Boga Ojca, akcie odkupieńczym Boga Syna i uświęcającym akcie Ducha Świętego. Dlatego na pytanie o zawartość epiklezy w liturgii, jaką opisał Justyn filozof, należy odpowiedzieć twierdząco.

Kolejnym ważnym pytaniem, jest pytanie o to, jaką epiklezę zawiera to dzieło - epiklezę Ducha Świętego czy Logosu?

Od wieku III liturgie już zawierają, tak można określić, uwidocznioną epiklezę¹²⁹. Rodzi się wiele pytań. Wśród nich takie, które zadają teologowie i równocześnie podają następującą odpowiedź:

„*Skoro Kościół pierwszych wieków nie znał tej modlitwy, powiedzmy do III wieku, to cóż wpłynęło na to, aby ją wprowadzić do kanonu eucharystycznego po dwóch wiekach jej nieobecności? Załóżmy, jeżeli Kościół nie znał, jak również nie wyznawał w teologii liturgii uświęcającą siłę Ducha Świętego, to jakaż musiała dokonać się niespodziewana dogmatyczna rewolucja w świadomości Kościoła? Historia czegoś*

¹²⁶ K. Керн, dz.cyt., 244 – 245.

¹²⁷ *Konstytucje Apostolskie*, dz. cyt., 352.

¹²⁸ K. Керн, dz. cyt., 245.

¹²⁹ M. Thurian, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, 47.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

podobnego nie zna. Czyż więc nie jest łatwiej przyznać, że epiklezy nie wymyślili Grecy, ale to, że ona sama wypływa z trynitarnego nauczania Kościelnego?”¹³⁰.

To pytanie i dana na nie odpowiedź ukazują nam specyfikę podejścia teologii prawosławnej do poruszanej przez nas kwestii. Widzimy, jak teologowie bronią istnienia epiklezy już od samych początków sprawowania modlitw eucharystycznych.

Zauważa się, że odniesieniem do jakiejś formy epiklezy są słowa, jakie czytamy w *Apologii*:

„W naszym bowiem przekonaniu nie jest to zwyczajny chleb i napój, lecz utrzymujemy, zgodnie z tym, czego nas nauczono, że jak niegdyś Zbawiciel nasz Jezus Chrystus, wcielony Logos Boży, przybrał swą mocą dla naszego zbawienia ciało i krew, tak teraz znów tenże Logos, zesłany na skutek naszej modlitwy, przemienia – po odprawionym przez nas dziękczynieniu – pokarm odżywiający nasze ciało i krew w Ciało i Krew samego wcielonego Jezusa”¹³¹.

Widzimy, że chleb przestaje być zwyczajnym chlebem a kielich zwykłym napojem. Sam Justyn mówi, że jest to Eucharystia, a więc coś innego, niż zwykły posiłek. Co powoduje tę przemianę? Bez wielkich trudności teologowie wskazują na podobieństwo wydarzeń, jakimi są Wcielenie i Eucharystia. Widzimy paralełę pomiędzy działaniem Logosu podczas Wcielenia i działaniem tegoż Logosu, utożsamionego z Synem Bożym, drugą osobą Trójcy Świętej, podczas Eucharystii. Dzieło Wcielenia według Justyna jest sprawą Logosu. Gdzie zatem Duch Święty? Niektórzy teologowie są zdania, że to Logos, a nie Trzecia Osoba Trójcy świętej dokonuje Wcielenia¹³². Na potwierdzenie swych wywodów chcą widzieć i rozumieć w słowie *Duch i siła*¹³³ nie Ducha Świętego, lecz wskazują, że Justyn rozumie pod tymi słowami Syna Bożego czy też Słowo, jakim jest Jezus Chrystus. W czasie Wcielenia napełnia swą obecnością łono Maryi, tak samo i podczas Eucharystii dokonuje takiego wejścia, aby pozostać z nami.

Widzimy pewną nowość, a za tym idącą rozbieżność w wywodach niektórych teologów. Tak jak podawaliśmy wcześniej, siłą sprawczą samej przemiany jest Duch Święty, natomiast w opisie liturgii pierwszego wieku Justyn wskazuje na Logos –

¹³⁰ К. Керн, dz. cyt., 246.

¹³¹ Justyn, *Apologia* 66, w: *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1965, 97.

¹³² И. Карабиновъ, dz. cyt., 25. Godny uwagi jest fakt, że ten słynny liturgista Kościoła Wschodniego, jako jeden z nielicznych był zdania, że na przeciągu pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa liturgia nie zna modlitwy epiklezjalnej. Dopiero w wieku IV dopatruje się obecności epiklezy. Nie potrafi jednak wytłumaczyć przyczyn, wskazujących na jej powstanie. Por. К. Керн, *Евхаристія*, 45.

¹³³ А. Катанский, *Догматическое учение о семи церковных таинствах*, С.- Петербургъ 1877, 81.

epiklezę. Jest to odmienność, na którą wskazują ci teologowie, którzy nie chcą widzieć w działaniu Logosu, zarówno przy Wcieleniu jak i przy przemienieniu zwyczajnego chleba i napoju w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, działania Trzeciej Osoby Trójcy Świętej¹³⁴. Naszym zdaniem to nieco sztuczne podejście do sprawy. Justyn, mówiąc o Logosie, mówi także o Duchu, który jednak zdaniem wspomnianych teologów nie jest utożsamiany z działaniem Ducha Świętego, lecz tylko z Drugą Osobą Trójcy Świętej. Przecież odwrotnie, właśnie w takiej paraleli można dostrzec pomoc w rozumieniu teologii epiklezy. Łacinnicy przedstawiają to następująco:

„Justynowe powiązanie Wcielenia i Eucharystii jest ważne również dla lepszego zrozumienia epiklezy. Jeżeli rzeczywiście ma się przed sobą prośbę, podobną do późniejszych epiklez, zrozumienie jej znaczenia jest możliwe tylko w całościowym powiązaniu z historio zbawczym działaniem Logosu, gdzie każdy czyn Chrystusa był dokonany w mocy Ducha Świętego”¹³⁵.

Ojcowie pierwszych trzech wieków nie używają słów Μεταβολή, gdyż właśnie trwa proces rozwoju myśli o *przemienieniu*¹³⁶. My natomiast widzimy, że autor *Apologii* przekonuje czytelnika, że po Eucharystii nie następują zwykłe dary, lecz prawdziwy Chrystus. Tym samym Justyn ukazuje nam, że rozumiał ową Μεταβολή. Ta kwestia będzie poruszona w dalszej części naszej pracy, przy omawianiu skutków modlitwy epiklezjalnej.

W takim rozumieniu epiklezy widzimy pewną nowość, która zdaniem niektórych teologów, nie utożsamia działania Logosu ze współdziałaniem Ducha Świętego. Spójrzmy więc, jak na te kwestie zapatruje się Kawasiła – teolog, którego stanowisko jest uważane za kluczowe dla rozumienia teologii epiklezy:

„Jaki jest owoc i koniec Chrystusowych cierpień, nauczania i wszelkich czynów? Jeżeli rozpatrywać je w stosunku do nas, to są niczym innym, jak zesłaniem Ducha Świętego na Kościół”¹³⁷.

Poza tym do dziś zachowała się antyjudejska apologia - *Dialog z Żydem Tryfonem*, w której mamy dwa fragmenty podejmujące temat Eucharystii, dopełniające omawiane tu kwestie¹³⁸.

¹³⁴ Por. И. Карабиновъ, dz. cyt., 25; А. Катанский, dz. cyt., 82.

¹³⁵ А. Вайорский, dz. cyt., 58.

¹³⁶ В. Малахов, *Пресуществление Святых Даров*, в: *Богословский Вестник* (nr. 7), Москва 1898, 120.

¹³⁷ Н. Кавасила, dz. cyt., 90.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Nie każda zachowana formuła wprost wskazuje na epiklezę Logosu bądź epiklezę Ducha Świętego, co powoduje spory pomiędzy teologami. Przykładem może być, jak zauważa Uspienski, epikleza św. Ireneusza z Lyonu, w której czytamy:

„Albowiem jak chleb, który jest czymś ziemskim, otrzymawszy wezwanie Boga, już nie jest zwyczajnym chlebem, ale Eucharystią składającą się z dwu rzeczy, z ziemskiej i niebieskiej, jak też nasze ciała, przyjmawszy Eucharystię, już nie ulegają zniszczeniu, ba mają nadzieję zmartwychwstania”¹³⁹.

Słowa *otrzymawszy wezwanie Boga* są dla niektórych teologów potwierdzeniem istnienia epiklezy w tekście Ireneusza. Badacze wskazują, że te słowa nie tłumaczą wprawdzie, czy ta modlitwa jest *wezwaniami* do Trójcy jako całości, czy też tylko do trzeciej osoby Trójcy Świętej, czyli do Ducha Świętego¹⁴⁰. Stwierdzają jednak, że na chleb i wodę po *wezwaniu* zstępowała druga Osoba Trójcy Świętej, przemieniając w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa¹⁴¹:

„ I jak krzew winny zasadzony w ziemi w swoim czasie przynosi owoc, <a ziarno pszenicy, padając w ziemię, rozkłada się>, ale pod działaniem Ducha Bożego, który ogarnia wszystko, rozmnaża się i wychodzi na powierzchnię, a potem przez Mądrość Bożą idzie na użytek ludzi, zaś, gdy przyjmuje Słowo Boże, staje się eucharystią, to jest ciałem i krwią Chrystusa”¹⁴².

Teologowie podkreślają, że Ireneusz w *wezwaniu Boga* widział szczególną rolę w chrześcijańskiej Eucharystii - później nazwano to pierwszą epiklezą¹⁴³.

Należy zauważyć, że przedstawia się i inne rozstrzygnięcia dotyczące dzieła św. Ireneusza. Zdaniem niektórych w tekście św. Ireneusza widać, że:

„Przemienienie chleba i wina dokonuje się słowami samego Zbawiciela, poprzez <Τόν λόγον του Θεού>, a to nie są inne słowa, jak: <To jest Ciało Moje, i To jest Krew Moja>, nie tylko dlatego, że użył je sam Jezus Chrystus, lecz dlatego, że podczas sprawowania Eucharystii w użyciu są tylko te słowa”¹⁴⁴.

¹³⁸ Zob. Иустин Философ, *Разговор с Трифоном иудеянином*, (nr. 41,1; 117,1–3), С. Петербург 1797, 55–56; 160; Jest to reprint wydany w 2001 r. w Równem. Tłumaczenie tekstu za: *Wieczera mistyczna, Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988, 54–55.

¹³⁹ Ириней Лионский, *Против ересей IV*, 18, 5, в: *Творения*, Москва 1996, 365; Tekst podany za tłumaczeniem: Św. Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Kraków 1999, 98–99.

¹⁴⁰ Н. Успенский, *Византийская*, 267.

¹⁴¹ Тамże.

¹⁴² Ириней Лионский, dz. cyt., V, 2, 3; 449 – 450. Por. К. Керн, *Евхаристия*, 242 – 243.

¹⁴³ Н. Успенский, *Византийская*, 267.

¹⁴⁴ Н. Руснак, dz. cyt., 140.

Rozdział I *Natura epiklezy eucharystycznej*

Według jeszcze innych badaczy autor dzieła *Przeciw Herezjom* wskazuje na sposób, w jaki dokonuje się przemiana elementów eucharystycznych w prawdziwe Ciało i Krew Zbawiciela. W poszukiwaniu właściwej interpretacji teologowie stawiają następujące pytania:

„Jeżeli Słowo tworzy człowieka, jeżeli Ono samo się wciela w łono Maryi, aby utworzyć Sobie ciało; to czy jest możliwe, aby Ono nie brało bezpośredniego udziału w utworzeniu Sobie eucharystycznego ciała, przeznaczonego na to, aby spożywający Jego ciało, stawali się nie tylko według ducha, ale i według ciała, członkami Jego ciała? Czy przypadkiem św. Ireneusz, podobnie jak i św. Justyn, nie widzi podobieństwo, jakie ma miejsce pomiędzy tym, co się dokonuje podczas Eucharystii i Wcieleniem?”¹⁴⁵.

Dla lepszego zrozumienia Katański wskazuje na paralelę użytą przez św. Ireneusza, potwierdzając, że Kościół *„W Eucharystii widzi złączenie tego co ziemskie i niebieskie, że Kościół mocno wierzy, że w podobny sposób i nasze śmiertelne ciała po zmartwychwstaniu złączą się z naszymi duszami”¹⁴⁶*. Wskazując na złączenie ziemskiego i niebieskiego, odbicie tego widzi w człowieku, który ma w sobie to, co ziemskie – ciało, i to, co niebieskie – duszę¹⁴⁷. Również wprost wskazuje na podobieństwa zachodzące pomiędzy tym, co się działo podczas Wcielenia, i tym, co się dokonuje podczas każdej Eucharystii. A więc: *„dokonuje się swoista powtórka Wcielenia, złączenie drugiej Osoby Trójcy Świętej z elementami, które są przez Nią przemieniane, w te same ciało człowiecze, które On miał na ziemi i z którym siedzi po prawicy Ojca”¹⁴⁸*. Powyższe pozwala na stwierdzenie, że Katański w swoich wywodach koncentruje się na paraleli, dzięki której można udowodnić, to, o czym mówił już św. Ireneusz, a mianowicie, że zwykły chleb i wino podczas Eucharystii nie są zwykłymi elementami, lecz przemienionymi. Dla nas ważnym jest wywód, że Tym, który dokonuje tej przemiany, jest druga Osoba Trójcy Świętej. Zatem to Słowo Boże jest tą siłą sprawczą, dokonującą przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela. Dlatego już teraz możemy wywnioskować, że św. Ireneusz znał epiklezę do Syna, tak zwaną epiklezę Logosu.

¹⁴⁵ А. Катанский, *Догматическое*, 106.

¹⁴⁶ Tamże, 110

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ 110.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Możemy na tym etapie naszej pracy zapytać, czy w dziele *Przeciw Herezjom*, autor porusza kwestię epiklezy do Ducha Świętego? Widzimy ważność tego pytania, bowiem jak twierdzą badacze, cała liturgia Wschodu, już od samych swoich początków, była przesiąknięta działaniem Ducha Świętego¹⁴⁹.

Cytowane wyżej fragmenty dzieła św. Ireneusza z Lyonu zawierają przyzywanie Ducha Świętego. Spójrzmy jeszcze na następujące stwierdzenia: „*Albowiem jak chleb, który jest czymś ziemskim, otrzymawszy wezwanie Boga...*”¹⁵⁰. Zainteresowanie wzbudza następujący werset: *ἐκκλησις τοῦ Θεοῦ* - *wezwanie Boga*. To miejsce zdaje się wskazywać na przyzywanie Ducha Świętego. Niektórzy z teologów uważają, że tak nie jest i jako dowód podają następujący fragment:

„*Skoro napój zmieszany w kielichu i zwyczajny chleb, otrzymując Słowo Boże, stają się Eucharystią, to jest krwią i ciałem Chrystusa, i jeśli dzięki nim wzrasta i umacnia substancja naszego ciała, to jak mogą heretycy zaprzeczać zdolności przyjęcia przez ciało daru Bożego, jakim jest życie wieczne, skoro karmi się ono krwią i ciałem Chrystusa i jest Jego częścią?*”¹⁵¹. I tekst kolejny: „*Czyste ofiarowanie czyni tylko Kościół, przynosząc Twórcy z dziękczynieniem od Jego stworzeń [...] I cały zastęp heretyków nie składa ofiarowanie Bogu [...] W jaki więc sposób mogą oni mówić, że ten chleb, nad którym dokonano dziękczynienia, jest ciałem ich Pana, a kielich jest Jego Krwią*”¹⁵².

I. Karabinow odczytuje wspomniane wyżej teksty św. Ireneusza jako dowód na to, że chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Pańską, nie siłą przyzywania, lecz siłą dziękczynienia¹⁵³. Ten sam autor w wersetach *ἐκκλησις τοῦ Θεοῦ, τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* widzi modlitwę eucharystyczną - podobnie jak i za czasów św. Justyna treść tych modlitw składała się z dziękczynienia¹⁵⁴.

Kolejny historyczny fakt może wnieść pewne wyjaśnienia do zrozumienia rzeczywistości, w której koegzystowały dwie epiklezy. Tekst odnaleziony w 1894 roku na górze Athos przez A. Dmitrijewskiego zawiera anaforę, która wywodzi się z kręgu aleksandryjskiego¹⁵⁵. Autor tego *Euchologionu*, tak zwanej Greckiej Księgi Liturgicznej, zawierającej teksty mszału i rytuału, był przyjacielem Antoniego

¹⁴⁹ А. Шмеман, *Евхаристия*, 273.

¹⁵⁰ Иринеи Лионский, dz. cyt., IV, 18, 5; 365.

¹⁵¹ Тамże, V, 2, 3; 449.

¹⁵² Тамże, IV, 18; 362.

¹⁵³ И. Карабиновъ, *Евхаристическая*, 26–27.

¹⁵⁴ Тамże, 27.

¹⁵⁵ *Wieczera Mistyczna, Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988, 84–85.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Pustelnika i Atanazego Wielkiego. Zachowały się listy Atanazego do Serapiona, z których wynika, jak wielka przyjaźń łączyła tych biskupów. Niestety, listy Serapiona (w latach 339 – 362 był biskupem Thmuis, miejscowości, leżącej w delcie Nilu) do Atanazego nie zachowały się¹⁵⁶.

Herezja arianizmu zmusiła Serapiona, by do istniejącej anafory wnieść dwie epiklezy. Pierwsza epikleza, jaką podaje Serapion, brzmi następująco:

„Prosimy, uczynź nas żywymi ludźmi i daj nam Ducha światłości, abyśmy poznali Ciebie, Prawdziwego, i Jezusa Chrystusa, którego posłałeś. Daj nam Ducha Świętego, abyśmy mogli wypowiedzieć i objaśnić niewypowiedziane tajemnice Twoje. Niech mówi w nas Pan Jezus i Duch Święty i niech opiewa Ciebie przez nas”¹⁵⁷.

Widzimy, że jest to epikleza o Ducha Świętego. Jednak druga epikleza jest inna:

„Niech stąpi, Boże Prawdy, Święte Słowo Twoje na ten chleb, aby chleb stał się Ciałem Słowa, i na ten kielich, aby kielich stał się prawdziwą Krwią, i spraw, Boże Prawdy, aby wszyscy przyjmujący Ją, otrzymali lekarstwo życia na uleczenie wszelkiej choroby, na pomnożenie wszelkiego powodzenia i cnoty, a nie na potępienie, ani nie na oskarżenie i zawstydzenie. Przyzwaliśmy bowiem Ciebie, Niestworzonego, przez Jednorodzonego w Duchu Świętym, aby lud ten otrzymał miłosierdzie, aby stał się godnym rozkwitu i aby aniołowie zostali posłani ludowi jako towarzysze dla zniszczenia zła i dla umocnienia Kościoła”¹⁵⁸.

Powyższy tekst epiklezy Serapiona wskazuje nam na kilka problemów. Zwróćmy uwagę na prośbę i na sposób, w jaki ona jest zawarta w drugiej epiklezie. Widzimy, że jest to prośba o zstąpienie Świętego Słowa, jakim jest Druga Osoba Trójcy Świętej, Logos. Dlaczego w anaforze Serapiona jest zawarta epikleza Logosu? Czas powstania epiklezy był czasem, kiedy w Kościele toczono spór z nauką Ariusza:

„Ariusz, bowiem, dla uproszczenia zawiłych wyjaśnień dotyczących Trójcy Świętej od 320 mniej więcej roku zaczął uczyć, że Trójca w zasadzie nie istnieje, jest tylko jeden Bóg, Syn zaś jest pierwszym i najwspanialszym Jego stworzeniem. Konsekwentnie stworzeniem jest, więc również Duch Święty, którego Bóg stworzył przez Syna. Zajmował się tą kwestią Sobór Nicejski w 325 roku i ułożył wyznanie

¹⁵⁶ Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, Kraków 1996, 57.

¹⁵⁷ Саpaпiон Епископ Тмуитский, *Евхологiон*, Киевъ 1894, 14; Tłumaczenie za: *Wieczera Mistyczna, Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988, 85.

¹⁵⁸ Tamże, 15 – 16.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

wiary podkreślając Bóstwo Chrystusa, o Duchu Świętym nie powiedział jednak prawie niczego”¹⁵⁹.

Zrozumiałym więc jest to, że biskup Serapion podkreślił aktywność Logosu w ramach modlitwy eucharystycznej. To, co uczynił, było niezbędne w teologicznym nauczaniu tamtego czasu. Na dowód obrony Serapiona N. Uspienski przytacza teksty ojców Kościoła, ukazując ich jako tych, którzy bronili Bóstwa Chrystusa, zarówno na soborze nicejskim, jak również po jego zakończeniu¹⁶⁰.

Atanazy Wielki, przyjaciel biskupa Serapiona w czasie soboru w Nicei w swoim dziele *O Wcieleniu Słowa* pisał:

„Słowo, przychodząc do nas, stwarza sobie ciało z ciała Dziewicy, aby przez to pokazać nie mały objaw Swego Bóstwa, bowiem ten co stworzył to ciało, jest Twórcą innych ciał”¹⁶¹.

Święty Jan Chryzostom szczególnie podkreśla aktywną rolę Pana w Eucharystii:

„Nie człowiek dokonuje przemiany ofiarowanych darów w Ciało i Krew Chrystusa, lecz za nas Ukrzyżowany. Przedstawiając Jego obraz, stoi kapłan, wypowiadający te słowa, a działa siła i łaska Boża. <To jest Ciało Moje> - powiedział On. Te słowa dokonują przemiany tego, co zostało ofiarowane, i jak to, co zostało powiedziane, <Bądźcie płodni i rozmnażajcie się>, chociaż zostało wypowiedziane tylko raz, w rzeczywistości zawsze daje siłę naszej naturze aby rodzić. Podobnie i te słowa wypowiedziane tylko raz, od tamtej chwili aż dotąd i do Jego przyjścia, czynią ofiarę doskonałą na każdej wieczerzy w Kościołach”¹⁶².

Na podstawie tylko kilku przytoczonych tekstów ojców Kościoła, broniących Bóstwa Chrystusa, widzimy jak Kościół pierwszych wieków był wierny Objawieniu Bożemu. Dla nas ważny pozostaje fakt, że w rozważaniach o epiklezie, która jest modlitwą, prośbą o Ducha, widzimy, iż Kościół znał i inne epiklezy, jakie przyzywały Logosa. Epikleza Biskupa Serapiona jest tego potwierdzeniem. Jednak, jak pokazaliśmy, czas, w którym żył biskup, był okresem, w którym Kościół bronił Bóstwa Chrystusa, próbując przy każdej okazji mówienia o Trójcy to uwypuklać. Stąd jasna i

¹⁵⁹ Św. Atanazy Wielki, dz. cyt., 57.

¹⁶⁰ Н. Успенский, *Византийская*, 271.

¹⁶¹ Афанасий Великий, *Из Слова о воплощении Бога – Слова и о пришествии Его к нам во плоти*, в: *Святой Афанасий Великий Архиепископ Александрийский и Его Избранные Творения*, Минск 2003, 82.

¹⁶² Св. Иоанн Златоуст, *О предательстве Иуды I*, в: *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста*, Книга I, Т. II, С. – Петербургъ 1898, 423.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

wyraźna epikleza Logosu w anaforze biskupa Serapiona. Dlatego Klinger na dowód tego, że epiklezą Logosu nie może być przesiąknięty pierwotny stan liturgicznych zgromadzeń, stwierdza, że:

„W ewolucji liturgii Wschodniej został zakończony epizod z epiklezą Logosu, której bynajmniej nie można uważać za starszą formę uniwersalnej epiklezy, lecz jedynie za odbicie chrześcijańsko – gnostycznej tendencji teologii aleksandryjskiej, wzmocnione przez logocentryczne zainteresowania epoki nicejskiej”¹⁶³.

Autor zauważa, że jednak nie cały Kościół poddał się tendencji soborowej epoki i stwierdza:

„Nawet w tym czasie nie było ono zjawiskiem powszechnym, gdyż cały Wschód był nieprzerwanie wierny jerozolimsko - antiocheńskiej tradycji Pięćdziesiątnicy, która obficie wystąpiła w tym samym IV wieku w tworzeniu się anafor apostolskich”¹⁶⁴.

Widzimy więc proces formowania się całej struktury liturgicznej, który wniósł wiele światła na rozumienie epiklezy. Już teraz możemy powiedzieć, że niezależnie od tego, czy jest to epikleza o Ducha Świętego czy też o Logos, oczekiwany skutek tej modlitwy jest taki sam - przemiana Darów Ofiarnych i wszystkich obecnych na zgromadzeniu liturgicznym. Dlatego raz jeszcze N. Uspienski na dowód tego, że epikleza zawsze była w świadomości kościelnej kulminacyjnym momentem modlitwy, ukazuje jej relację z Eucharystią, która jest Tajemnicą nie do zgłębienia¹⁶⁵ i na dowód tej wielkiej Tajemnicy Eucharystii przytacza tekst św. Jana Chryzostoma:

„Ten sakrament dla ciebie czyni ziemię niebem. Otwórz bramy nieba i spójrz, czy też lepiej bramę nie nieba a nieba nad niebiosą, i ty ujrzysz już wypowiedziane. Wszystko co najcenniejsze i tam się znajduje, ukażę ci i na ziemi [...] nie same niebo i nieba nad niebiosą, lecz samego Właściciela tego wszystkiego”¹⁶⁶.

Za pierwszą i pełną redakcją modlitwy epiklezjalnej uważa się dzieło Hipolita Rzymskiego, kapłana Rzymu, który zawarł ją w anaforze *Tradycji Apostolskiej*¹⁶⁷. Tradycja teologiczna zna jeszcze wiele innych anafor zawierających epiklezę, ale wiele z nich bierze swe źródło w przedstawionych przez nas epiklezach. A. Bajorski

¹⁶³ J. Klinger, *Geneza*, 119.

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ Н. Успенский, *Византийская*, 274.

¹⁶⁶ Св. Иоанн Златоуст, *Беседа 24 на Первое послание к Коринфянам*, в: *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста*, Книга II, Т. X, С. – Петербургъ 1904, 242.

¹⁶⁷ Hipolit Rzymski, dz.cyt., 83–84.

stwierdza, odwołując się do twierdzenia A. Szafrąńskiego: „Tradycja Apostolska jest pierwszym przykładem porządku eucharystycznej liturgii, który został zaakceptowany, co odnosi się również do epiklezy w całym greckojęzycznym obszarze chrześcijaństwa”¹⁶⁸. Należy podkreślić, że „Wiek IV jest wiekiem tworzenia się odrębnych anafor eucharystycznych i dzielenia się gatunków liturgicznych na Wschodzie i Zachodzie”¹⁶⁹. To z kolei spowodowało, że epiklezy również zaczęły przybierać jednolity wygląd. Podobnymi epiklezami są: epikleza z fragmentu *anafory z Der-Balyzeh*¹⁷⁰, *Konstytucje Apostolskie - księga VIII*, przypisywane świętemu Klemensowi, biskupowi rzymskiemu¹⁷¹. Natomiast nowym źródłem innowacji teologicznych mogą być już uformowane Liturgie.

Przy omawianiu teologii epiklezy teologowie Wschodu zawsze podkreślają ważność epiklez obecnych w codziennym użyciu wspólnoty wiernych w czasie sprawowania Liturgii, dlatego naszym kolejnym krokiem, będzie przedstawienie epiklez zawartych w Liturgiach celebrowanych przez Kościół prawosławny. Spróbujemy nie tylko przeanalizować treść modlitwy epiklezjalnej, ale także dać odpowiedź na pytanie, na ile epiklezy *nowoczesne* są zbliżone do pierwotnych. Przyjrzyjmy się więc bliżej tekstom teologów prawosławnych traktującym o Liturgiach zawierających epiklezy.

1.3. Formuły epiklez w liturgicznym zgromadzeniu Wschodu

Liturgia w Kościele Wschodnim zajmuje ważne miejsce. Właśnie w liturgicznym zgromadzeniu dokonuje się wielkie, lecz zarazem tajemne wydarzenie – spotkanie człowieka z Bogiem. Każdy poszukujący Najwyższego może Go odnaleźć w swoim Kościele. Bóg jest obecny nie tylko na liturgii eucharystycznej, chociaż w niej On jest Bogiem bliskim. Tym niemniej Jego bliskość można odczuć także w świątyni, gdzie w określone godziny sprawuje się służba liturgiczna. Cały wystrój świątyni zdaje się wskazywać na obecność Bożą w tym domu Bożym. Szczególne miejsce zajmują ikony. Postacie ukazane są na ikonach jako już te przebóstwione, dlatego każda z

¹⁶⁸ A. Bajorski, dz. cyt., 65.

¹⁶⁹ J. Klinger, *Geneza*, 122.

¹⁷⁰ Fragment Anafory z Der-Balyzeh, w: *Wieczernia Mistyczna. Anafory chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988, 82–84; W 1908 roku w ruinach monasteru Der-Balyzeh w Egipcie odnaleziono papirus - zabytek z VII lub VIII wieku, ale zawierający grecki tekst liturgiczny pochodzący najprawdopodobniej z III wieku.

¹⁷¹ Св. Климент Римский, *Постановления Святых Апостолов*, Санкт – Петербург 2002.

nich ma aureolę i odmieniony wyraz twarzy. To wskazuje człowiekowi, a więc każdemu znajdującemu się w świątyni, że istnieje możliwość przemiany i jest zachęta do tego przemienienia.

Największą swą moc Bóg przejawia w eucharystycznym zgromadzeniu wiernych. To właśnie liturgia przeżyta w atmosferze wiary i otwartości na *energie* Boż sprawia, że możemy czuć niebo na ziemi.

Modlitwa o Ducha Świętego w Eucharystii jest modlitwą o życie. Ta modlitwa wspólnotowa jest niezwykle ważna, gdyż w epiklezjalnym przyzywaniu Ducha Bożego następuje cud przemiany, który swymi skutkami rozciąga się nie tylko na dary ofiarne, lecz i na tych, którzy je spożywają. Aby lepiej poznać, jak działa ten mechanizm, musimy najpierw prześledzić strukturę epiklezy w liturgicznym zgromadzeniu. Wtedy uda nam się pojąć jej sens teologiczny, który pomoże nam z kolei zrozumieć działania zachodzące w liturgicznym zgromadzeniu. W ten sposób zrozumiemy perspektywę kulturową Wschodu i różnice między Wschodem a Zachodem w ujmowaniu epiklezy.

1.3.1. Formuła epiklezy w liturgii św. Jana Chryzostoma

Liturgia przypisywana świętemu Janowi Chryzostomowi zawiera epiklezę, wokół której toczyły się spory, między innymi ze względu na niepewność autorstwa tekstu. Aby odpowiedzieć na pytania dotyczące istoty epiklezy zawartej w omawianej Liturgii, spróbujemy najpierw wyjaśnić kwestię powstania i autorstwa Liturgii.

Teologowie kościołów chrześcijańskich, opracowując zagadnienia liturgiczne, wykorzystują pierwotne dokumenty, aby lepiej poznać istotę omawianych problemów. Tak też czynią teologowie prawosławni. Najdawniejszym zabytkiem zawierającym tekst liturgii św. Jana Chryzostoma jest *Codex Barberinus nr 77*¹⁷² pochodzący z *Euchologionu* datowanego na przełom VIII i IX w. Dzisiaj ów dokument jest znany jako *Kodeks Watykańskiej Biblioteki* pod numerem *Barb.III, 55*¹⁷³. Należy jednak podkreślić, że najbardziej interesująca nas część liturgii, epikleza i anamneza, nie zachowała się. Podczas redagowania *Euchologionu*, znanego pod nazwą *Codex*

¹⁷² Ch. Swainson, *The Greek Liturgies chiefly from Original Authorities*, Hildesheim, 1971. Niniejsze opracowanie zostało wydane jako reprint, bowiem oryginalne wydanie tej książki miało miejsce w roku 1884 w Londynie.

¹⁷³ Н. Успенский, *Византийская*, 286.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Barberinus nr 77, Charles Antony Swainson zamiast utraconych tekstów o epiklezie i anamnezie zamieścił tam teksty rękopisu z British Museum (kod: nr 22749)¹⁷⁴. Teologowie Wschodni chętnie korzystają z opracowań Charlesa Swainsona, a N. Uspienski dokonał swego rodzaju sprawdzenia pracy Swainsona. Porównał grecki tekst wspomnianego już rękopisu z British Museum ze słowiańskim modlitewnikiem. Owocem tej pracy było orzeczenie potwierdzające zgodność podanych wyżej zabytków¹⁷⁵.

Następnym dokumentem zawierającym teksty omawianej przez nas liturgii jest tak zwany *Rękopis Synajskiej Biblioteki Nr 962*, pochodzący z przełomu XI i XII w¹⁷⁶. Poza tym bardzo ważnymi dokumentami zawierającymi teksty omawianej liturgii są kodeksy: *Sevastianovski Nr 474*¹⁷⁷ oraz *Porfiriewski Nr 226*¹⁷⁸.

Oдноśnie genezy Liturgii św. Jana Chryzostoma nie możemy wiele powiedzieć. Ks. Klinger na ten temat wypowiada się dość śmiało, twierdząc: „*Wiedza o Liturgii św. Jana Chryzostoma jest bardzo daleka od precyzji, zwłaszcza w zakresie prób ustalenia pochodzenia jej części głównej, czyli anafory*”¹⁷⁹. Ponieważ modlitwa epiklezalna zawarta jest w anaforze, dlatego wyjaśnienie tej sprawy jest dla nas niezwykle ważne.

Brak wiedzy o tak słynnej liturgii nie wynika tylko z czasu jej powstania - „*Nie znany jest dokładnie ani wiek powstania bizantyjskiej liturgii, ani jej autor, mimo tradycyjnego przyporządkowania jej autorstwa św. Janowi Chryzostomowi, uchodzącemu za szczególnego patrona katedry konstantynopolskiej*”¹⁸⁰. W związku z tym rodzą się pytania. Kto jest autorem dzieła uznawanego za twór św. Jana Chryzostoma? Czy sama liturgia, może być dowodem na autorstwo Chryzostoma?

Zdania w tej kwestii są podzielone. Na przykład N. Uspienski uważa, że dowodem na autorstwo św. Jana Chryzostoma, jest sam tekst Liturgii¹⁸¹, a pomocne również mogą być wypowiedzi samego św. Jana Chryzostoma N. Uspienski

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ 286.

¹⁷⁶ А. Дмитриевский, *Описание Литургических рукописей*, Том II, Евхологион, Киев 1901, 65.

¹⁷⁷ *Севастияновский Евхологион 474*, Библиотека им. Ленина, № 15–474–X–XI вв, Москва.

¹⁷⁸ Н. Красносельцев, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*, Казань 1885; Порфирий Успенский, *Первое путешествие в афонские монастыри и скиты*, Том II отд. I, Киев 1877; М. Орлов, *Литургия Св. Василия Великого*, С-Петербург, 1909.

¹⁷⁹ J. Klinger, *Pochodzenie Liturgii św. Jana Chryzostoma*, w: *O Istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, 128.

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ Н. Успенский, *Византийская*, 298.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

zaznacza, że wielu uczonych próbowało odnaleźć w wypowiedziach Chryzostoma ustępy świadczące o autorstwie przypisywanej mu liturgii¹⁸² (jednym z takich teologów był arcybiskup Czernihowski¹⁸³). Takie próby się nie powiodły - jak zauważa N. Uspienski „*Wszelkie liturgiczne elementy, które wspomina św. Jan Chryzostom podczas swoich kazań, są podobne z wieloma innymi liturgiami, będącymi w obiegu w tamtych czasach*”¹⁸⁴.

Istnieje jednak inna opinia dotycząca autorstwa Liturgii św. Jana. Mianowicie, już cytowany ks. J. Klinger stwierdza, że: „*W samych dziełach Jana Złotoustego - mimo przeciwnej opinii niektórych badaczy – nie ma nic, co by potwierdzało, że jest on autorem tekstu liturgii, dziś znanej pod jego imieniem*”¹⁸⁵. Czy istnieją zatem inne dzieła potwierdzające autentyczność Liturgii św. Jana Chryzostoma? Wszyscy teologowie powołują się na tekst przypisywany Proklusowi. W dziele *Słowo o tradycji Boskiej liturgii* widzimy wzmiankę o św. Janie Chryzostomie w następującym kontekście:

„*Ludzie, którzy utracili moc i żywość wiary, a poświęcili czas pracy i troskom doczesnym, martwiąc się długością liturgii, tak jak już wspominałem wyżej, z trudem przychodzili aby słuchać Słowo Boskie. [...] Po jakimś czasie, Jan, ojciec nasz złotousty, będąc pasterzem troszczącym się o zbawienie owiec, uwzględniając słabość ludzkiej natury, zechciał pozbyć się wszelkiej satanistycznej tego przyczyny. Wielu rzeczy się pozbył i tak to ustanowił, aby tak Liturgia się dokonywała, aby ludzie, szczególnie kochający swobodę i próżniactwo, kuszący przez wroga, powoli nie odeszli od apostołskiej i Boskiej tradycji*”¹⁸⁶.

Znane są różne opinie teologów na temat autentyczności dzieła Proklusa¹⁸⁷. Jeżeli pozostaniemy przy dowodach wskazujących na autentyczność tekstu Proklusa, to rodzą się kolejne pytania dotyczące skrótu liturgii. Z tekstu wynika, że św. Jan Chryzostom powinien skrócić którąś z liturgii – którą? Ks. J. Klinger skłania

¹⁸² Н. Успенский, *Молитвы евхаристии Василия Великого и Иоанна Златоуста*, Berlin 1962, 162.

¹⁸³ Архиепископ Филарет Черниговский, *Исторический обзор песнопевцев*, Чернигов 1864, 149 – 173.

¹⁸⁴ Н. Успенский, *Молитвы*, 162.

¹⁸⁵ J. Klinger, *Pochodzenie*, 130.

¹⁸⁶ Прокл, *Слово о предании Божественной литургии*, в: *Собрание Древних Литургий*, Выпуск 2, С – Петербург 1875, 237 – 238.

¹⁸⁷ J. Klinger, *Pochodzenie*, 131.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

się za ogólną, już przyjętą opinią, że była to liturgia św. Bazylego Wielkiego¹⁸⁸. Sprawa jest dość ciekawa, czy kolejne argumenty mogą podważyć prawdziwość zapisu Proklusa?.

Należy powiedzieć, że w liturgii istniała tendencja, aby do utartych już schematów liturgicznych, dodawać nowe elementy pochodzące z tradycji, na której terenie ta liturgia się rozwijała¹⁸⁹. Dlatego trudno zrozumieć, dlaczego św. Jan Chryzostom miałby skracać liturgię. Św. Jan Chryzostom był człowiekiem wielkiej ascezy, dlatego, jak to sugeruje N. Uspienski, byłoby trudno zrozumieć zmianę nastrojów u tak wielkiego mistrza. Na dowód, że nie do przyjęcia jest opinia, jakoby św. Jan Chryzostom mógł dokonywać skrótów świętych tekstów Liturgii, przytaczamy jeden z tekstów, w którym wypowiada się sam św. Jan Chryzostom:

„Wy dokonaliście nocnego czuwania i oczyściliście całe miasto poprzez przemarsz waszych nóg świętych, przemierzając krokiem płac czyniąc świętym powietrze [...] Następuje noc i wszyscy udają się do Kościoła [...] Sądziłem, że po pierwszych dwóch dniach, brak snu umęczy wasze ciała, lecz teraz czy dłużej trwa czwanie bez snu, tym bardziej umacnia się wasza wytrwałość”¹⁹⁰.

Powiedzieliśmy, że świadectwo Proklusa na dowód autentyczności dzieła św. Jana Chryzostoma jest jedynym tego rodzaju dokumentem. W związku z tym rodzi się pytanie, czy istnieją jeszcze teksty, które by mogły przeczyć, że św. Jan Chryzostom jest autorem wspomnianej wyżej liturgii?

Na soborze w Trullo wspomina się św. Jan Chryzostoma. Zwróćmy uwagę, w jaki sposób o nim się mówi (podajemy tekst dokumentu soborowego):

„Doszło do naszej wiadomości, że dokonujący bezkrwawej ofiary w Armenii, na świętej wieczerzy ofiarowują tylko wino, bez domieszki wody. Jako usprawiedliwienie na takie zachowanie przytaczają tłumaczenia na Ewangelię według Świętego Mateusza, nauczyciela Kościoła Jana Chryzostoma, który następująco naucza: <Ze względu na to, że zmartwychwstały Pan spożywał nie wodę lecz wino, dlatego wykorzeńmy wszelkie herezje >[...] Także i Jakub, Chrystusa, Boga naszego brat według ciała, któremu jako pierwszemu był zawierzony tron Kościoła Jerozolimskiego, i Bazyli arcybiskup Kościoła w Cezarei,

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Н. Успенский, *Византийская*, 280.

¹⁹⁰ Св. Иоанн Златоуст, *Беседа после землетрясения*, в: *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста*, Т. II, С. – Петербургъ 1896, 760. 762.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

sława którego rozchodziła się po całym świecie – zostawili świętą czynności liturgiczną, spisaną w Boskiej Liturgii kielicha z wody i wina¹⁹¹.

Powyższy tekst soborowy ukazuje nam, że św. Jakub i św. Bazyli są autorami Liturgii, natomiast św. Jan Chryzostom pozostaje w tej sytuacji na marginesie¹⁹² i jest to argument, jak uważa ks. J. Klinger, „*Nie byle jaki*”¹⁹³.

Jeden z najbardziej kompetentnych przedstawicieli teologów, N. Krasnosielcew, udowodnił w swojej rozprawie, że św. Jan Chryzostom nie był twórcą jakiegś całkiem nowej formy modlitwy, tylko zestawił nowe modlitwy eucharystyczne na miejsce już istniejącego i znanego rytu¹⁹⁴. O jakim rycie może być mowa? Teologowie mają podzielone zdania, ale wydaje się przeważać opinia, że *Liturgia 12 Apostołów* znalazła swoją kontynuację i uzupełnienie w liturgii, znanej pod nazwą *Liturgia świętego Jana Chryzostoma*. Zdaniem księdza Henryka Paprockiego w zwykłym przepuszczeniu możemy uznać, że św. Jan Chryzostom, jako mieszkaniec Antiochii posługiwał się *Liturgią 12 Apostołów*, przeniósł jej użycie na nowe miejsce swego posługiwania - do Konstantynopola¹⁹⁵. Podobnego zdania jest ks. Michał Arranz, jeden z najlepszych specjalistów w zakresie liturgii Wschodu. W swojej monumentalnej pracy porównuje dwie liturgie, *Liturgią 12 Apostołów* i *Liturgią św. Jana Chryzostoma*, ukazując ich podobieństwa i różnice¹⁹⁶. Nie mamy nadal pewności co do autentyczności autorstwa *Liturgii św. Jana Chryzostoma*.

Najistotniejszym zagadnieniem w całej naszej rozprawie jest kwestia samej epiklezy, dlatego teraz przyjrzymy się strukturze istniejącej epiklezy tej liturgii, którą Kościół zna pod nazwą *Liturgia Świętego Jana Chryzostoma*. Niżej podajemy tekst epiklezy:

„*Składamy Tobie również tę duchową i bezkrwawą ofiarę, i wzywamy, i prosimy, i błagamy: ześlij Ducha Twego Świętego na nas i na leżące tutaj dary. I uczynź przeto chleb ten najdroższym Ciałem Chrystusa Twego, przemieniwszy*

¹⁹¹ *Правила Святаго Вселенскаго Шестаго Собора, Константинопольскаго иже в Трулле царских палат, Правило 32, в: Книга Правил Святых Апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец, Москва 2004, 86–87.*

¹⁹² J. Klinger, *Pochodzenie*, 131.

¹⁹³ Tamże, 129.

¹⁹⁴ Н. Красносельцев, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*, Казань 1885, 222–223.

¹⁹⁵ Н. Paprocki, *Boska Liturgia świętego Jana Chryzostoma*, w: *Liturgie Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2003, 68.

¹⁹⁶ М. Арранц, dz. cyt., 41.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

*Duchem Twoim Świętym. Amen. A co w kielichu tym najdroższą Krwią Chrystusa Twego, przemieniwszy Duchem Twoim Świętym. Amen.*¹⁹⁷.

Spróbujmy przeanalizować sposób, w jaki teologowie prawosławni interpretują formę tej właśnie epiklezy. Swoje uwagi przedstawiają, porównując liturgie przypisywane różnym autorom. Całość liturgii świętego Jana Chryzostoma często jest przedstawiana w powiązaniu z liturgią świętego Bazylego Wielkiego. Przypatrzmy się, jakim fragmentom epiklezy przypisuje się największe znaczenie.

Nikołaj Uspienski szczególną uwagę zwraca na sposób, w jaki dokonuje się cud przemiany, chodzi mianowicie o prośbę do Ojca, ażeby On posłał Ducha na ofiarowane dary - chleb i wino, a także, aby On sam dokonał przemiany również uczestników Eucharystii¹⁹⁸.

M. Arranz szczególnie podkreśla korelację pomiędzy Ciałem Chrystusowym - kościelnym i Ciałem Chrystusowym – eucharystycznym. W prośbie o Ducha Świętego na zgromadzonych M. Arranz widzi prośbę o przemianę całego Kościoła, który tworzą wierni, Kościoła, który jest Ciałem Chrystusa. Natomiast Dary ofiarne, są prawdziwym Ciałem Chrystusa eucharystycznego¹⁹⁹. Dalej Arranz wskazuje i na sam sposób działania Ojca. Istotnym tutaj słowem jest *metabalon*. Jak zauważa teolog, słowo *metabalon* - co w tłumaczeniu z greckiego na język polski oznacza *przemieniając* – w epiklezie świętego Jana Chryzostoma przypomina słowo, które łacinnicy używają na określenie momentu przemienienia – *transsubstantiatio*²⁰⁰. Należy jednak zaznaczyć, że nie wszyscy są zgodni z takim stanowiskiem²⁰¹.

Nie bez znaczenia pozostaje sprawa wersetu, który by można rzec stanowi sedno modlitwy. Są to słowa: *Przemieniwszy Duchem Twoim Świętym*. Teologowie nie są zgodni z ostatecznie przyjętym przekonaniem, że autorem tych słów jest święty Jan Chryzostom. Nie ma jednoznacznego stanowiska, czy te słowa były od samego początku używane w omawianej liturgii. N. Rusnak próbuje wskazać na dowody, które by przeczyły temu, że werset *przemieniwszy Duchem Twoim Świętym* był w użyciu od samego początku²⁰². Trudno natomiast jednoznacznie ukazać, jaką naprawdę formę miała pierwotna modlitwa epiklezjalna, będąca w użyciu w *Liturgii*

¹⁹⁷ H. Paprocki, *Anafora Świętego Jana Chryzostoma*, w: *Wieczera Mistyczna*, Warszawa 1988, 127 – 128.

¹⁹⁸ Н. Успенский, *Молитвы*, 166.

¹⁹⁹ М. Арранц, dz. cyt., 41.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ С. Астроумов, *Мысль о святых тайнах*, в: ХМ, Т. III – IV (1917), 61–69.

²⁰² Н. Руснак, *Епиклизис*, Пряшевъ 1926, 44–47.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

świętego Jana Chryzostoma. Należy wziąć pod uwagę fakt, że kodeksy służące za źródła omawianej przez nas liturgii wskazują na to, że formuła epiklezy „nie miała swego stałego miejsca, w niektórych kodeksach będąc powtórzona dwa razy”²⁰³. Na dowód tego stwierdzenia ks. Jerzy Klinger przytacza innego specjalistę w tym zakresie, który w teologicznej rozprawie obok tekstów greckich podaje ich tłumaczenie na staro-cerkiewno-słowiański język²⁰⁴. N. Uspienski wyraża przekonanie, że dla Liturgii Wschodu wyjątkowe znaczenie mają słowa wprowadzone do liturgii przez św. Jana Chryzostoma - *Przemieniwszy Duchem Twoim Świętym*²⁰⁵.

Wręcz matematyczne podejście do tego wersetu widzimy w pracy M. Arranza, który podał oryginalne teksty wszystkich dostępnych kodeksów²⁰⁶. Na tym etapie pracy można zrozumieć, dlaczego jeszcze dziś w wielu tekstach liturgicznych Wschodu, przy omawianiu *Liturgii świętego Jana Chryzostoma*, można zaobserwować znaczące różnice. Jaka więc jest przyczyna takich rozbieżności? Częściową odpowiedź na takie pytanie podaje N. Uspienski, przedstawiając Eucharystię, wskazuje na nią, jak na Tajemnicę. Według jego opinii tak samo, a więc przez pryzmat tajemnicy, należy patrzeć na epiklezę. Ciało i Krew Chrystusa są pod postaciami chleba i wina. Przemiana się dokonuje wtedy, kiedy następuje przyzywanie Imienia Najwyższego. Nie da się tego pojąć rozumem, choć fakt przemiany ma miejsce - to jest powód, przynajmniej częściowy, istnienia tak wielu modlitw znanych pod nazwą epikleza²⁰⁷.

Nie bez znaczenia pozostaje kwestia tak zwanej interpolacji troparionu tercji - kompetentny badacz teologii Eucharystii nie pozostawia na marginesie tego dodatku, który wszedł do liturgii dopiero w XIV wieku. Dlaczego ta nowość jest nie bez znaczenia? Według znanego już nam teologa, Cypriana Kerna, weszła do użycia w liturgii Kościoła prawosławnego w wyniku reakcji na decyzje Kościoła katolickiego - jako przeciwwaga nauczania łacinników²⁰⁸.

²⁰³ J. Klinger, *Geneza*, 152.

²⁰⁴ М. Орлов, dz. cyt., 206–207; 396–397. Opracowanie Orłowa zawiera wiele rękopisów, dlatego jego praca może być używana jako źródło w analizie tychże rękopisów.

²⁰⁵ Н. Успенский, *Византийская*, 295.

²⁰⁶ М. Арранц, dz. cyt., 186.

²⁰⁷ Н. Успенский, *Византийская*, 295.

²⁰⁸ К. Керн, dz. cyt., 277.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Bardzo interesujące jest zastosowanie tego dodatku w różnych liturgiach. Na przykład rękopis *Euchologii XVI*, znany pod numerem 421, zawiera ów troparion²⁰⁹. Do słowiańskiej modlitwy na terenie Rosji ostatecznie ów dodatek został niejako wchłonięty od XVI wieku²¹⁰. Niejednokrotnie cytowany już Dmitrijewski, który w swoim czasie zbadał dzieła liturgiczne nie jednej biblioteki zauważa, że Euchologiony pochodzące z przełomu wieku XIV i XV, przechowywane w kairskiej bibliotece, nie zawierają troparionu tercji²¹¹. Obecności interpolacji troparionu tercji w danej liturgii były poświęcone prace naukowe nie tylko Wschodnich teologów, lecz także teologów Zachodu i wykazały ostatecznie, że omawiana przez nas modlitwa jest późniejszym dodatkiem²¹².

Po dzień dzisiejszy kościoły Wschodnie są podzielone w sprawie tej modlitwy. Kościół słowiański do dnia dzisiejszego używa tej interpolacji. Natomiast Kościół Grecki odszedł od tej praktyki. Grecy jednogłośnie przyznali, że ów dodatek nie jest właściwy.

Przypatrzmy się bliżej omawianej tu modlitwie. Po słowach *Składamy Tobie również tę duchową i bezkrwawą ofiarę, i wzywamy, i prosimy, i błagamy: ześlij Ducha Twego Świętego na nas i na leżące tutaj dary* następuje interpolacja troparionu tercji w następującym wydaniu: „*Panie, który Najświętszego Twego Ducha o trzeciej godzinie zesłałeś na Twych apostołów, nie odbieraj Go nam, Dobry, lecz odnów nas, modlących się do Ciebie*”²¹³. Dalej idzie recytacja wersetów Psalmu 50²¹⁴. Wyżej zaznaczyliśmy, że używanie tego dodatku zostało zapoczątkowane, aby przeciwstawić się nauczaniu katolickiemu, odnoszącemu się do konkretnego epizodu w liturgii eucharystycznej, wskazującego na kulminacyjny moment liturgii. Jakie konkretne idee niosły w sobie przedstawione zmiany? Zdaniem P. Malkowa były to dwie. Po pierwsze, że to Duch Święty dokonuje uświęcenia darów ofiarnych, i po

²⁰⁹ Н. Красносельцев, *Материалы для истории чиновослѣдования литургіи святаго Іоанна Златоустаго*, Казань 1888, 64–65.

²¹⁰ А. Дмитриевский, *Богослужение в Русской Церкви в XVI в.*, Казань 1884, 121.

²¹¹ А. Дмитриевский, *Восток христианский. История Афона. Афон монашеский*, в: ВВ, Т I, 1894, 413–429.

²¹² К. Керн, dz.cyt., 283.

²¹³ *Тропари со стихами на Часах*, в: *Православное Богослужение*, выпуск III, Москва 1999, 122 – 123; Пор. *Литургия св. Иоанна Златоуста*, в: ПБ, выпуск I, Москва 2002, 103 – 143.

²¹⁴ Тамże.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

drugie to, że dana przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa dokonuje się po słowach, jakie Kościół katolicki określa jako słowa ustanowienia²¹⁵.

Trwające spory pomiędzy katolikami i prawosławnymi w sprawie momentu przemiany darów ofiarnych spowodowały, że prawosławni teologowie, wprowadzając interpolację troparionu tercji, nie zwracali większej uwagi na jego niestosowne użycie. Istotne było posiadania określonej formuły, która byłaby przeciwstawieniem słowom ustanowienia w katolicyzmie. Takie podejście było swego rodzaju odwetem na *katolickiej* nauce o przemienieniu i swego rodzaju sposobem odnalezienia *prawosławnej* formuły przemienienia w Eucharystii. Jak zauważają później sami teolodzy Wschodu, ów dodatek był wielkim błędem.

Wskazaliśmy już teologiczny dowód na to, że ta modlitwa jest późniejszym dodatkiem. Mało tego, jest błędnym dodatkiem - mianowicie wprowadza do całego kanonu eucharystycznego pewną dysharmonię. W modlitwie eucharystycznej prośba jest skierowana do Boga Ojca, natomiast cytowany troparion tercji wprowadza zamieszanie ze względu na to, że w nim modlitwa jest już skierowana do Chrystusa. Niektórzy korzystali z większej jeszcze swobody liturgicznej twórczości, używając oprócz troparionu tercji, troparion Pięćdziesiątnicy²¹⁶.

Wszelkiego rodzaju modlitwy, które weszły do liturgii, jako swego rodzaju *dodatki*, jak mogliśmy zauważyć, miały przede wszystkim wskazywać na Tego, Który tej przemiany dokonywał. Mowa jest o Duchu Świętym. Dlatego oczywiste są wypowiedzi teologów Wschodu, którzy twierdzą, że: *„Myśl o tym, że Dary zostają przemienione siłą zstępującego na nie Ducha Świętego, pozostaje dla tradycji prawosławnej najważniejszą. Temat ten, jest jednym z centralnych w teologii Eucharystii”*²¹⁷. Na dowód tych słów Malkow cytuje cenne zdanie świętego Jana Chryzostoma: *„Sakramentalne Ciało i Krew w żaden sposób nie mogą zaistnieć, bez łaski Ducha”*²¹⁸. Znane są i inne wypowiedzi ojców, potwierdzające moc Ducha Świętego w sakramencie Eucharystii²¹⁹.

Widzimy jak w przedstawionej przez nas epiklezie w sposób szczególny jest zaznaczona wyjątkowa rola Ducha Świętego. Jak pokazuje historia rozwoju liturgii,

²¹⁵ П. Малков, *Введение в Литургическое предание, Таинства Православной Церкви*, Москва 2006, 178.

²¹⁶ Порфирий, *История Афона*, Ч. III, отд. 2, С. – Петербургъ 1892, 482.

²¹⁷ П. Малков, dz. cyt., 177.

²¹⁸ Иоанн Златоуст, *О Воскресении мёртвыхъ*, книга I, в: *Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста*, Том II (432), Москва 2005, 465–481.

²¹⁹ К. Керн, dz. cyt., 241.

dopuszczono się omówionych wyżej błędów, aby podkreślić wielkość i wyjątkowość działania Ducha Świętego.

1.3.2. Formuła epiklezy w liturgii św. Bazylego Wielkiego

Do dnia dzisiejszego cała tradycja chrześcijańskiego Wschodu utrzymuje, że święty Bazyli Wielki jest tym wielkim działaczem kościelnym, który zestawiał porządek liturgii - uczynił wszystko, aby istniejące za jego czasów różne liturgie zostały zebrane w jeden uporządkowany rytm modlitewny²²⁰. Przez dość znaczący okres liturgia świętego Bazylego była w wielkim poszanowaniu. Świadczyć o tym może fakt, że przez kilka wieków częściej jej używano niż liturgię św. Jana Chryzostoma. Jeżeli można mówić o mankamentach liturgii św. Bazylego, to należy zwrócić uwagę na ten fakt, że była to liturgia dość długa, a to z czasem stało się powodem rzadszego jej używania. Dzisiaj liturgia ta jest używana tylko dziesięć razy do roku²²¹.

Kwestia powstawania liturgii św. Bazylego jest interesująca. Teologowie prawosławni, omawiając dzieła św. Bazylego, a więc i jego twórczości liturgiczną, zawsze zwracali uwagę na czas ich powstania. W większości przypadkach historia dziejów liturgii jest ukazana w korelacji z inną liturgią, znaną pod nazwą liturgii św. Jana Chryzostoma²²². Istnieją różne opinie dotyczące czasu powstania liturgii św. Bazylego Wielkiego. Znana jest historyczna wzmianka, że źródłem, z którego korzystał św. Bazyli, była liturgia Klementyńska²²³. Autor dokonał przeróbki anafory²²⁴. Potwierdzeniem takiej hipotezy było dzieło Prokla, w którym sugeruje się, że liturgia została skrócona ze względu na to, że jest zbyt długa²²⁵. Ostatecznie odnośnie autorstwa liturgii św. Bazylego Wielkiego wyeliminowano wszelkiego rodzaju domysły odnoszące się do historii jej powstania - teologowie prawosławni

²²⁰ Н. Сагарда, dz. cyt., 641.

²²¹ Katechizm Kościoła Prawosławnego, Kraków 2001, 343; Por. *Католическая Энциклопедия*, Т. II, Москва 2005, 1713.

²²² Н. Успенский, *Византийская*, Москва 2005; Агапит, *Жизнь святого Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, и его пастырская деятельность*, С. – Петербургъ 1873; Д. Бирюков, *О внешнем и внутреннем. К пониманию единосущного образа. Христианство и мировая культура*, в: Санкт – Петербургские христианские чтения, 21 (2004), Санкт – Петербург 2004, 16 – 22; Н. Красносельцев, *Материалы*, Казань 1888.

²²³ *Постановления святых апостолов через Климента епископа и гражданина римского*, Санкт – Петербург 2002.

²²⁴ *Encyklopedia Katolicka*, T.II, Lublin 1995, 631.

²²⁵ Прокл, dz.cyt., 236.

Rozdział I *Natura epiklezy eucharystycznej*

przyjęli dzieło słynnego benedyktyna Hieronima Engberdinga, który dokonał filologicznego badania nad manuskryptami i pierwotnymi anaforami przypisywanymi Bazylemu. W trakcie opracowania zostały wyodrębnione cztery redakcje – egipska, ormiańska, syryjska i bizantyjska. Okazało się, że język tych redakcji jest identyczny z językiem, jaki używał autor dzieła *O Duchu Świętym*²²⁶, a więc św. Bazyli Wielki²²⁷.

Przypatrzmy się zatem modlitwie epiklezalnej, która przybliży nam bogactwo modlitewne Wschodu:

„Władco Najświętszy, przeto i my, grzeszni i niegodni Twoi słudzy, którym pozwalasz służyć świętemu Twemu ołtarzowi nie dla naszych zasług, gdyż nic dobrego nie uczyniliśmy na ziemi, ale z twego miłosierdzia i litości Twojej, którą obficie wylałeś na nas, z ufnością zbliżamy się do świętego twego ołtarza i przynosząc podobieństwa świętego Ciała i Krwi Chrystusa Twego, modlimy się do Ciebie i Ciebie przyzywamy, Święty Świętych, abys zesłał z łaski Twojej dobroci Ducha Twego Świętego na nas i na leżące tutaj te dary, pobłogosławił je, uświęcił i okazał. Chleb ten najdroższym Ciałem Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa. Amen. A co w kielichu tym, najdroższą Krwią Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa. Amen. Wylaną za życia świata. Amen”²²⁸.

Wschodni badacze liturgii świętego Bazylego Wielkiego wprost tłumaczą zawartość takiej, a nie innej treści jego opracowań: *„Zawartość anafory Bazylego Wielkiego pokazuje cel jego pracy”²²⁹*. Teologowie zwracają uwagę na fakt, że czas, w którym tworzył ten wielki Kapadocczyk, był okresem wielkich ścierań teologicznych. Największym teologicznym problemem ówczesnych czasów był problem wynikający z teorii głoszonej przez Ariusza. Właśnie Bazyli w swoich dziełach próbuje nie tylko tłumaczyć, ale i łagodzić, już wystarczająco ciężką sytuację w Kościele. Pisze słynną pracę *O Duchu Świętym*. Język, jakim posłużył się autor w tej książce, nie jest językiem trudnym. W tym dziele oczekiwanym przez ówczesny świat chrześcijański autor udowadnia boską naturę Ducha Świętego²³⁰. Książka, będąca rozważaniem o Duchu Świętym, jest dziełem, w którym autor sam się wypowiada na temat epiklezy:

²²⁶ Н. Успенский, *Византийская*, 281.

²²⁷ *Католическая Энциклопедия*, Т. I, Москва 2002, 844.

²²⁸ Н. Paprocki, *Anafora Świętego Bazylego Wielkiego*, w: *Wieczera Mistyczna*, Warszawa 1988, 129–139.

²²⁹ Н. Успенский, *Византийская*, 288.

²³⁰ И. Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, Нью-Йорк 1985, 150.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

„Czy słowa epiklezy podczas konsekracji Chleba Eucharystycznego i Kielicha Błogosławieństwa pozostawił nam na piśmie któryś ze świętych? Nie zadowolamy się zaiste tym, o czym przypomina apostoł lub ewangelia, lecz zapowiadamy i przytaczamy także i to, co przejęliśmy z nauczania niepisanego, a co wielkie znaczenie dla misterium”²³¹.

To stwierdzenie jest interesujące, bowiem autor chce powiedzieć, że: „Słowa epiklezy zostały przekazane przez tradycję ustną”²³².

W opracowaniach teologów zwraca się uwagę na sprawę wersetu, który nie istnieje w zacytowanej przez nas modlitwie epiklezjalnej. Chodzi o zdanie *Przemieniwszy Duchem Twoim Świętym*. Na temat pochodzenia tego wersetu istnieje wiele teorii. Wokół tego wersetu istnieje wiele opinii. W jaki sposób te słowa weszły do użycia w liturgii autorstwa św. Bazylego Wielkiego? N. Uspienski uważa, że głównym powodem pojawienia się tego wezwania w epiklezie są spory istniejące pomiędzy Zachodnim spojrzeniem na moment konsekracji a rozumieniem tego momentu przez teologię prawosławnego Wschodu. Scholastyczne podejście do kwestii sakramentalnych, szczególnie, kiedy jest mowa o obecności Chrystusa w tajemnicy Eucharystii, zdaniem teologów Wschodu jest wręcz niedorzeczna. Teologiczna interpretacja Zachodu jest inna. Łacinnicy uznawali konkretny moment w liturgii eucharystycznej, w którym, ich zdaniem, następowała przemiana darów ofiarnych. Ta rozbieżność spowodowała, że Grecy na podkreślenie niejako swojego *momentu* istotnego, który by był odpowiednikiem łacińskich słów ustanowienia, do liturgicznej praktyki wprowadzili zwrot *Przemieniwszy Duchem Twoim Świętym*²³³.

Najstarsze zachowane teksty z dodatkowym werselem pochodzą z XIII²³⁴. Profesor M. Orłow, który zajął się analizą greckich tekstów rękopisów *Euchologionu*, odnalazł dodany werseł tylko w 11 rękopisach z przeanalizowanych przez niego 48²³⁵. Do tekstów liturgii używanych w Grecji i Rosji, werseł ten wszedł od momentu, kiedy Wschód po raz pierwszy wydrukował teksty liturgiczne. Grecy uczynili to w 1526 roku ale zdanie *Przemieniwszy Duchem Twoim Świętym* po uwagach Nikodema Świątogoreckiego nie pojawiło się nowym wydaniu *Euchologionu* w 1853 roku²³⁶. W

²³¹ Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* (27), Warszawa 1999, 175 – 176.

²³² *Encyklopedia Katolicka*, T.IV, Lublin 1995, 1029.

²³³ Н. Успенский, *Византийская*, 307.

²³⁴ М. Орлов, *Литургия*, 208.

²³⁵ Н. Успенский, *Византийская*, 307.

²³⁶ Тамże, 308.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

słowiańskich liturgiach ten tekst mimo krytyki wielkich uczonych nie został zniesiony ostatecznie i pozostaje w użyciu²³⁷.

Rosyjski profesor Bołotow nazywa ten tekst wręcz głupim, określając, że tak wykształcony człowiek jak św. Bazyli Wielki nie mógł dopuścić takiego błędu przy redagowaniu liturgii²³⁸. Podobnego zdania są inni teolodzy, którzy stwierdzają, że:

„Kiedy kapłan sprawuje liturgię św. Bazylego Wielkiego, to w momencie przemienienia i uświęcenia darów o nie powinien wymawiać: Przemieniwszy Duchem Twoim Świętym, albowiem jest to dodatek jakiegoś nieuczonego człowieka, który prawdopodobnie walcząc przeciwko łacinnikom, wziął te słowa z liturgii Złotoustego i dodał do liturgii Bazylego. Tymczasem, słów tych nie ma w starożytnych zapiskach, a z gramatycznego punktu widzenia te słowa być tu nie powinny”²³⁹.

Teologiczne opracowania nad epiklezą rodzą nie tylko obawy wynikające z braku danych lub innych utrudnień, ale są również szansą na przedstawienie pewnych hipotez. Mianowicie należy uwzględnić fakt, że zanim liturgia św. Bazylego Wielkiego, a także liturgia św. Jana Chryzostoma zostały przyjęte w kościelnej praktyce – najpierw były w użyciu miejscowych wspólnot, skąd pochodzą autorzy, mogły być rozprzestrzeniane tylko za cenę wymiany już istniejących starożytnych liturgii. Do takich odnosiły się liturgia św. Marka i św. Jakuba. I chociaż nie wszystkie kościoły miejscowe przyjmowały z entuzjazmem te reformy, wprowadzenie nowych liturgii do użycia stało się faktem. Dlatego niektóre elementy liturgicznych modlitw św. Marka i św. Jakuba przeszły do nowo ułożonych liturgii Wschodu²⁴⁰.

Dla nas interesujące są podobieństwa, na które szczególną uwagę zwracają teologowie rozważający epiklezę. We wspomnianych liturgiach, jak zauważa I. Karabinow, istnieją teksty, które, jego zdaniem, mogą stać się dowodem na to, co było przyczyną zrodzenia eucharystycznego przyzywania. Chodzi o modlitwę:

„Władco Najświętszy, przeto i my, grzeszni i niegodni Twój służymy, którym pozwalasz służyć świętemu Twemu ołtarzowi nie dla naszych zasług, gdyż nic dobrego nie uczyniliśmy na ziemi, ale z twego miłosierdzia i litości Twojej, którą obficie wylałeś na nas, z ufnością zbliżamy się do świętego twego ołtarza i

²³⁷ Н. Успенски, *Святоотеческое*, 32.

²³⁸ В. Болотов, *Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого*, в: ХЧ, 3 (1914), 286.

²³⁹ А. Мальцев, *Божественныя Литургии Св. отцов Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григорія Двоеслова*, Берлинъ 1890, 228.

²⁴⁰ Н. Успенский, *Молитвы*, 157.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

przynosząc podobieństwa świętego Ciała i Krwi Chrystusa Twego, modlimy się do Ciebie i Ciebie przyzywamy, Święty Świętych, abys zesał z łaski Twojej dobroci Ducha Twego Świętego na nas”²⁴¹.

Karabinow w opracowaniu poświęconym analizie anafory podaje modlitwy innych liturgii, aby wykazać to, co je łączy. Autor zauważa następujące podobieństwa, z których wyprowadza następujący wniosek:

„Przyzywanie Ducha Świętego dokonuje się przede wszystkim dla uświęcenia samego kapłana, a dopiero potem na poświęcenie darów, aby spożywająca je wspólnota wierzących mogła otrzymać życie wieczne. Stąd rodzi się przepuszczenie, czy przyzywania Ducha Świętego nie zrodziło się od prostego i subiektywnego przywoływania Go przez kapłana dla własnego uświęcenia i oczyszczenia, które niegdyś było jednym z takich wstawiennictw, jakie są zawarte na końcu modlitw eucharystycznych?”²⁴².

Dalej autor próbuje udowodnić przedstawioną przez siebie hipotezę i podaje kilka interesujących dowodów²⁴³. My natomiast przytoczymy według naszego uznania najbardziej przekonujący dowód - dzieło św. Efrema Syryjczyka, który w *Słowie o Kapłaństwie* pisze tak:

„Krzew winny, ziarno pszenicy i kapłaństwo, zgodnie zdążają do Jedynego. Jednak krzew i pszenica są niewolnikami, kapłaństwo natomiast – swobodą. Dlatego kiedy są razem, wtedy wydają przyjemny aromat Królowi i pragnie ze wszystkich swych skarbów przynieść siłę swych owoców. Krzew ofiaruje krew, a pszenica ofiaruje chleb. Kapłaństwo z całą odwagą unosi się od ziemi do nieba, aby uwielbiać Samego Niewidzialnego. Również w modlitwie zanosić prośby o sługach, wznosząc łzy i westchnienia współbraci, i z zapalem ofiarując ich Panu wraz z modlitwami i pokutą, prosząc u miłosiernego Króla wybaczenia, zmiłowania i łaski, aby zszedł Duch Pocieszyciel i uświęcił Dary, przedstawione na ziemi. I kiedy te Dary, jako straszne Tajemnice, zostaną ofiarowane przez ofiarującego Je kapłana modlącego się za wszystkich, to wtedy przybliżające się dusze będą oczyszczone od zła przez straszną tajemnicę”²⁴⁴.

²⁴¹ Н. Рапроcki, *Анафоры*, 129–139.

²⁴² И. Карабиновъ, *Евхаристическая*, 116.

²⁴³ Тамже, 119.

²⁴⁴ Ефрем Сирин, *Слово о священстве*, в: *Творения*, Т. I, Сергиев – Посад 1907, 585 – 589.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Komentując tekst Efrema Syryjczyka, I. Karabinow zwraca uwagę na kolejny werset - *Krzew ofiaruje krew, a pszenica ofiaruje chleb*. W tym tekście Karabinow odczytuje intencje św. Efrema, który jego zdaniem, pisząc ten werset, miał na myśli eucharystyczne ofiarowanie przedłożonych darów oraz prośby, w których jest mowa o zmiłowaniu i miłosierdziu, gdzie błaga się o wybaczenie miłosiernego Króla. Powyższe uwagi wskazują na to, że „*formuła tego przyzywania była modlitwą wstawienniczą*”²⁴⁵. Karabinow chce zwrócić uwagę na fakt, jak się rodziła modlitwa o Ducha Świętego dokonującego przemiany. Pragnie jednak zaznaczyć, że modlitwy wstawiennicze kapłana za samego siebie nie były głównym źródłem, z którego wzięła swój początek modlitwa o Ducha. Najważniejsza (jako początek wszelkich modlitw o przyzywanie Ducha), jest zdaniem Karabinowa pierwotna nauka chrześcijańska o samej Eucharystii, będącej źródłem takich uświęceń. Teolog ów na potwierdzenie swych słów podaje argumenty wynikające z treści starożytnych anafor: „*Właśnie w tych starożytnych anaforach były prośby o to, aby Eucharystia stała dla wierzących źródłem Łask i Ducha Świętego*”²⁴⁶ i jako przykład podaje modlitwę rzymską²⁴⁷.

U świętego Jana Chryzostoma i w liturgii św. Bazylego Wielkiego modlitwa jest skierowana do Ojca. W tej prośbie o Ducha Świętego wraz z teologami zastanawiamy się nad wezwaniami, które w sposób szczególny rodzą pytania u badaczy Wschodnich i Zachodnich.

Teolog Grzegorz Mirkowicz porusza problem, który wywołał wielki spór w Kościele²⁴⁸. Badacze stawiają wiele pytań teologicznych dotyczących formy epiklezy autorstwa św. Bazylego Wielkiego. Analizując liturgię Bazylego, Mirkowicz zwraca uwagę na spory, jakie toczyły się z powodu słów modlitwy epiklezjalnej. Najbardziej omawianą sprawą była kwestia następujących słów: „*Z ufnością zbliżamy się do świętego twego ołtarza i przynosząc podobieństwa świętego Ciała i Krwi Chrystusa Twego*”²⁴⁹. Konkretnie chodzi o słowo *podobieństwa* - *antytyp*. Jak słusznie zauważa ks. J. Klinger, widzimy wielką rozbieżność zachodzącą pomiędzy epiklezą św. Jana Chryzostoma, a epiklezą św. Bazylego. U ostatniego z autorów w modlitwie epiklezjalnej nie znajdujemy słowa *metabolon*, choć występuje ono w epiklezie św. Jana Chryzostoma. I odwrotnie, słowo archaiczne *antytyp* zawiera tylko epikleza

²⁴⁵ И. Карабиновъ, dz. cyt., 119.

²⁴⁶ Тамże.

²⁴⁷ 119.

²⁴⁸ Г. Миркович, *О времени пресуществления святых даровъ*, Вильна 1886.

²⁴⁹ Н. Paprocki, *Anafory*, 129–139.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

Bazylego²⁵⁰. Taki układ modlitwy jest, można by powiedzieć, wygodny dla tych, którzy utrzymują, że to epiklezalna modlitwa ma moc konsekrującą a nie słowa ustanowienia (argumentem mogą być tu modlitwy, które w swoim schemacie zawierają słowo *antytyp*).

Zanim teologowie prawosławni sami przedstawiają swoje dowody na „przewagę” epiklezy nad słowami ustanowienia, najpierw przedstawiają dowody tych, których imiona już napawają szacunkiem. Najbardziej cytowanym autorem w rozprawach nad epiklezą jest Jan Damasceński. I. Dmitrijewski przytacza część wypowiedzi Jana Damasceńskiego na dowód tego, że św. Bazyl Wielki w swojej modlitwie epiklezalnej przez użycie słowa *antytyp* do darów ofiarnych chleba i wina, nie przyjmuje tych darów jako przemienione²⁵¹: *„Jeżeli niektórzy i nazwali chleb i wino obrazami antytyp ciała i krwi Pańskiej, podobnie jak mawiał bogobojny Bazyl, to powiedzieli to o chlebie i winie nie po tym jak zostały uświęcone, lecz przed ich uświęceniem”*²⁵². Taka wypowiedź autorytetu, za jaki uważano św. Jan Damasceńskiego, dla teologów była ważkim dowodem tego, że cud przemiany dokonuje się po modlitewnym wezwaniu Ducha Świętego na przedłożone dary ofiarne.

Cytowany już Mirkowicz podaje świadectwo św. Niła, który tak się wypowiada w jednym z listów do Filipa:

*„Rozumiej o tajemnicach Bożych w taki sposób, że zanim nastąpi kapłańska modlitwa o Ducha Świętego na dary ofiarne, są one zwykłym chlebem i winem, natomiast po tym, jak następuje to straszne przyzywanie i zstąpienie ożywiającego Ducha, to już przedłożony chleb i wino w czasie eucharystycznego zgromadzenia, stają się prawdziwym i niepokalanym Ciałem i Krwią Chrystusa Boga wszystkich”*²⁵³.

Wszystkie powyższe cytaty z dzieł wielkich teologów zachęcają nas do jednoznacznych wniosków dotyczących momentu przemiany darów ofiarnych. Z analizy formuły epiklezy św. Bazylego Wielkiego możemy wnioskować, że ten wielki twórca liturgii w swojej modlitwie epiklezalnej jasno wskazuje na moment przemiany, jakim jest modlitwa o Ducha Świętego po słowach, jakie tradycja Zachodnia nazywa

²⁵⁰ J. Klinger, *Pochodzenie*, 137.

²⁵¹ И. Дмитриевский, *Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на Божественную Литургию*, С-Петербургъ 1884, 230.

²⁵² Св. Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, книга IV, глава 13, Москва 2004, 297.

²⁵³ Св. Нил, *Творения*, Ч. II, Москва 1858, 281 – 282.

Rozdział I Natura epiklezy eucharystycznej

słowami ustanowienia. Już od początków, kiedy rodziła się liturgia Kościelna, teologia znała epiklezę jako ważną modlitwę wchodzącą w skład modlitwy eucharystycznej. Kościół Wschodni używał kilka liturgii w ciągu roku. Najczęściej jednak były w użyciu wielkie liturgie świętego Jana Chryzostoma i świętego Bazylego Wielkiego. Obecne w tych liturgiach epiklezy odkrywają całe znaczenie teologiczne modlitwy epiklezjalnej, dając odpowiedź na pytanie, czym jest epikleza, jaka jest natura tej modlitwy. Niezależnie od tego, czy jest to epikleza Ducha Świętego, czy epikleza Logosu, zawsze jest to prośba skierowana do Ojca o cud przemiany. Zatem modlitwa epiklezjalna to swego rodzaju sposób, dzięki któremu człowiek może być przemieniony, aby żyć pełnią dziecięstwa Bożego.

Epikleza Logosu ma już w naszej pracy historyczne uzasadnienie istnienia, o epiklezie Ducha Świętego powiemy na razie tyle, że ma wyjątkową rolę. W *Rozdziale II* przyjrzymy się zatem roli Ducha Świętego w epiklezie.

Rozdział II

Rola Ducha Świętego w epiklezie

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

2.1. Biblijne przesłanki roli Ducha Świętego epiklezie

Kościół określa całe swoje bogactwa duchowne, cały system wiary, kult, sztukę cerkiewną jako wypełnienie Tradycji. Jednak teologia pozwoliła sobie uczynić pewne rozróżnienia i stopniowania w rozumowaniu Tradycji. Pismo Święte, ustawy soborów powszechnych, nauka ojców Kościoła, liturgiczne księgi, święte ikony, kanony – wszystko to jest określane mianem Tradycji, choć w pewnym ustanowionym porządku, a mianowicie w porządku hierarchii współtworzących Tradycję. W tym układzie dominujące miejsce zajmuje Biblia, jednak i tu potrzebne jest uściślenie, gdyż Biblia, będąca dziełem dla ludu, nie stoi ponad nim, lecz znajduje się w wielkiej społeczności nazywanej Kościołem. Dlatego w Kościele nie powinno się mówić o wielu źródłach chrześcijańskiej wiary, tym samym oddzielając Biblię od Tradycji, lecz o jednym źródle – Tradycji¹. Ustosunkowawszy się do przedstawionego powyżej porządku, przejdziemy do Tradycji, z uwzględnieniem jednak jej wewnętrznej hierarchii.

Słownik liturgii prawosławnej w sposób następujący określa epiklezę:

„Epikleza, jest to modlitwa wchodząca w skład anafory. Prośba skierowana do Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego na dary eucharystyczne: chleb i wino, żeby zostały przemienione w rzeczywiste Ciało i Krew Chrystusa oraz żeby Duch Święty zstąpił i uświęcił Kościół, całą wspólnotę wiernych, łącząc ją w jedno dzięki przyjmowaniu Komunii świętej, Ciała Chrystusa Zmartwychwstałego”².

Wyjątkowość przyzywania Trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej wynika z tego, że to właśnie podczas modlitwy epiklezjalnej ma miejsce przyzywanie, które *„sięga samej natury Tego, Kto siebie ukazuje i oddaje”³.*

Definicja epiklezy przedstawia nam Ducha Świętego jako sprawcę modlitwy epiklezjalnej. Fakty dotyczące działalności Ducha Świętego w ramach teologicznych rozważań poza epiklezą eucharystyczną, mogą pomóc w zrozumieniu działania Ducha Świętego w ramach tejże modlitwy epiklezjalnej. Mowa tu o swoistej paraleli, która może ukazać podobieństwa lub różnice zachodzące pomiędzy epiklezą w ramach Eucharystii a działaniem Ducha Świętego poza kontekstem sakramentalnym. To z kolei pomoże nam dostrzec bliżej następną paralelę, która wychodzi poza ramy

¹ Каликст (Уэр), *Православная Церковь*, Москва 2001, 204–207.

² E. Smykowska, *Liturgia Prawosławna* (Mały słownik), Warszawa 2004, 25.

³ Р. Евдокимов, *Этапы духовной жизни*, Москва 2003, 189.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Biblii i epiklezy w ramach liturgii eucharystycznej i kieruje nasze rozważania w stronę zwykłej egzystencji człowieka. Chodzi o taką paralelę, dzięki której rozstrzygniemy, na ile modlitwa epiklezalna, zawarta w ramach Eucharystii ma wpływ na codzienność zwykłego człowieka obecnego na Eucharystii, bowiem jak zauważa katolicki teolog naszych czasów: „*Teologia musi wpływać na życie, musi modelować zachowania i postawy*”⁴. Na ile, zatem teologiczna interpretacja epiklezy może mieć wpływ na człowieka? Temu w szczególny sposób przyjrzymy się przy omawianiu implikacji egzystencjalnych.

Z definicji epiklezy jasno wynika, że podczas tej modlitwy dokonują się wielkie rzeczy, następuje przemiana darów ofiarnych. Jednak cud przemiany nie ogranicza się do przemiany chleba i wina, lecz swoją skutecznością rozciąga się na partycypujących w Misterium eucharystycznym. To z kolei rodzi wiele pytań. Mowa tu jest o zstąpieniu Ducha Świętego na cały Kościół. Możemy więc dalej zapytać o funkcje i zadanie Kościoła w świecie. Na ile działanie Kościoła ma wpływ na konkretnego człowieka jako jednostkę, następnie na wspólnotę ludzi zamieszkujących ziemię i na cały wszechświat. Nie powinniśmy pozostawić bez odpowiedzi także pytania o sposób oddziaływania na tych, którzy biorą czynny udział w Eucharystii.

W modlitwie epiklezalnej znajduje się szczególna prośba o uświęcenie Kościoła. Ta prośba zakłada świadomość, że także i Kościół potrzebuje ciągłego uświęcenia, oczyszczenia. Miejscem na takie odnowienie jest wspólnota ludzi wierzących, zgromadzonych na Eucharystii. To uświęcenie Kościoła, jak widzimy z samej definicji epiklezy, zakłada *łączenie w jedno dzięki przyjmowaniu Komunii świętej*. Wielość prośb zawartych w samej modlitwie epiklezalnej, upoważnia nas do postawienia kolejnych pytań. Na ile modlitwa epiklezy w ramach Eucharystii ma realny wpływ na nasze życie? Jakie mogą się zrodzić implikacje egzystencjalne w kontekście omawianej tematyki?

Ażeby odnaleźć odpowiedź na już postawione, i jeszcze w załączkach ukryte pytania, przyjrzymy się paraleli działań Ducha Świętego w Biblii, aby następnie przejść do omówienia implikacji egzystencjalnych w życiu człowieka.

Przedmiotem naszej pracy jest teologia epiklezy. W definicji modlitwy epiklezalnej widzimy, że całą treść epiklezy napenia Duch Święty wraz ze Swoim

⁴ R. Rogowski, *Oto dzień, który Pan uczynił*, Częstochowa 2008, 168.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

przyjściem. To Jemu dary ofiarne zawdzięczają swoją przemianę w czasie Eucharystii. Kościół wskazuje na cudowną przemianę pod działaniem Ducha Świętego Ludu Bożego uczestniczącego w czasie Liturgii świętej. Dla nas ważne jest, na jakiej zasadzie i w jaki sposób Duch Święty objawia siebie. W omawianej przez nas modlitwie Duch Święty ujawnia siebie przez skutki swego bycia – przemianę darów.

Nauka Kościoła prawosławnego swoje nauczanie czerpie z Objawienia. Księgi biblijne zawierają wiele tekstów mówiących o Duchu Świętym objawiającym się przez skutki swej obecności. Nie będziemy zajmować się analizą wszystkich tekstów biblijnych traktujących o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej, gdyż nie jest to celem naszej pracy. Uwzględnimy tylko teksty ujęte przez teologów prawosławnych, które mówią o skutkach Jego działania.

Skutkami Ducha Świętego są Jego dary. W związku z powyższym należy zapytać, czy Biblia zawiera modlitwę epiklezjalną. Stary i Nowy Testament podają określone dane na temat skutków działań Ducha Świętego, którymi, jak wspomnieliśmy, są różne dary. Podobne działanie Ducha Świętego można dopatrzeć się w Jego przyzywaniu podczas Eucharystii. To podobieństwo działania Ducha Świętego w starych dziejach Historii Zbawienia z Jego obecnością w czasie Eucharystii pozwala na zarysowanie zachodzącej pomiędzy tymi wydarzeniami paraleli. Powyższa uwaga upoważnia nas do konstatacji, że w Biblii można dostrzec ślady epiklezy, pamiętając o kryteriach jej działania.

2.1.1. Starotestamentalna Pięćdziesiątnica

W prawosławnym katechizmie czytamy, że w Starym Testamencie Duch Święty nie jawi się osobowo, lecz jako Boska Siła⁵. Tu rodzi się pytanie, skoro Stary Testament nie ukazuje bezpośrednio Trzeciej Osoby Trójcy Świętej - czy tak zwana Boska Siła nie jest przeciwstawna Duchowi Świętemu? Sergiusz Bułhakow odpowiada następująco:

„Jeżeli Bóg jest duchem, to i wszelkie Jego działanie duchowe, jest przejawem ducha; ale wraz z tym i duchowość Boża swoje objawienie znajduje w Trzeciej

⁵ Епископ Александр, *Православный катехизис*, Киев 2003, 63.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

*Osobie Trójcy, w Jej niepodzielnej jedności z innymi. Dlatego różnice nie dotyczą istoty sprawy, lecz logicznego akcentu czy uwypuklonej intencji danego tekstu*⁶.

Zważywszy na powyższe stwierdzenie w naszym poszukiwaniu przyjrzymy się takim tekstom, które by mówiły o Duchu Świętym nie ze wszystkimi Jego przymiotami, lecz wskazywały na Jego Boskość poprzez Jej przejaw.

Bezsprzecznie Hipostazę Trzeciej Osoby Trójcy Świętej najlepiej widać w Jego dary. Wiele tekstów biblijnych mówi o tych darach, Bułhakow⁷ teksty te nazywa starotestamentową pięćdziesiątnicą, podając je w następującej kolejności:

- Dar twórczości: *„I rzekł Pan do Mojżesza: <Oto wybrałem Besaleela, syna Uriego, syna Chura z pokolenia Judy. I napełniłem go duchem Bożym, mądrością i rozumieniem, i umiejętnością wykonywania wszelkiego rodzaju prac, pomysłowością w pracach w złocie, srebrze, w brązie i w rzeźbieniu kamieni do oprawy, i w rzeźbieniu drzewa oraz wykonaniu różnych dzieł. A dodam mu Oholiaba, syna Achisamaka z pokolenia Dana. Napełniłem umysł wszystkich rękodzielników mądrością, aby mogli wykonać to, co ci rozkazałem>*⁸.
- Dar mądrości starszych:
 - *„Wtedy wspomnieli o dniach przeszłości, o służbie Jego Mojżeszu. Gdzie Ten, który wydobył z wody pasterza swej trzody? Gdzież ten, który tchnął w jego wnętrze swego Świętego Ducha? Ten, który sprawił, że szło po prawicy Mojżesza Jego ramię chwalebne*⁹;
 - *„Wtedy Ja zstąpię i będę z tobą mówić; wezmę z ducha, który jest w tobie, i dam im [...] Pan zstąpił w obłoku i mówił z nim. Wziął z ducha, który był w nim, i przekazał go owym siedemdziesięciu starszym. A gdy spoczął na nich duch, wpadli w uniesienie prorockie. Nie powtórzyło się to jednak [...] Na nich (Eldad i Medad) też zstąpił duch, bo należeli do wezwanych [...] Ale Mojżesz odparł: <Czyż zazdrosny jesteś o mnie? Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha!>*¹⁰;

⁶ С. Булгаков, *Утешитель*, Москва 2003, 206.

⁷ Tamże, 206.

⁸ Wj 31, 1 – 6.

⁹ Iz 63, 11.

¹⁰ Lb 11, 17 – 29.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

- „Pan odpowiedział Mojżeszowi: *Weź Jozuego, syna Nuna, męża, w którym prawdziwie mieszka Duch, i włóż na niego swoje ręce*”¹¹.
- Dar bojowania:
 - „*Ale duch Pana ogarnął Gedeona, który zatrąbił w róg i zgromadził przy sobie ród Abiezera*”¹²;
 - „*Duch Pana był nad Jeftem, który przebiegał dzielnice Gileadu i Manasses*”¹³;
 - „*Gdy tak znalazł się w Lechi, Filistyni krzyżąc w tryumfie wyszli naprzeciw niego, ale jego opanował duch Pana, i powrozy, którymi był związany w ramionach, stały się tak słabe, jak lniane włókna spalone ogniem, a więzy poczęły pękać na jego rękach*”¹⁴.
- Dar królowania: historia namaszczenia Saula przez Samuelem, po czym „*zstał na niego Duch Boży*”, przejawem czego było prorokowanie, lecz później go opuścił, schodząc na Dawida¹⁵.
- Dar prorokowania:
 - „*Oto ostatnie słowa Dawida: <Duch Pański mówi przeze mnie i Jego słowo jest na moim języku>*”¹⁶;
 - „*Gdy Baalam spostrzegł...podniósł oczy i zobaczył Izraela rozłożonego obozem według swoich pokoleń, ogarnął go Duch Boży i zaczął mówić swoje pouczenie, mówiąc: <...wyrocznia tego, który słyszy słowa Boże, który ogląda widzenie Wszechmocnego, który pada, a oczy mu się otwierają>*”¹⁷;
 - „*Ale Pan rzekł do Achiasza [...] <Idź powiedz Jeroboamowi: Tak mówi Pan, Bóg Izraela [...] Gdyż tak rzekł Pan>*”¹⁸; Do proroka Eliasza odnoszą się następujące słowa: „*Wówczas Pan skierował do niego to słowo [...] po upływie wielu dni, w trzecim roku, Pan skierował do Eliasza to słowo [...] A ręka pańska wspomogła Eliasza, by opasawszy swe biodra pobiegł przed Achabem w kierunku Jizreel*”¹⁹.

¹¹ Lb 27, 18.

¹² Sdz 6, 34.

¹³ Sdz 11, 29.

¹⁴ Sdz 15, 14.

¹⁵ Patrz 1Krl 10, 6–13; 11, 6; 16, 13–14, 23; 18, 12–14; 19, 20–1, 24.

¹⁶ 2 Sm 23, 2.

¹⁷ Lb 24, 2–4.

¹⁸ I Krl 14, 5, 7, 11.

¹⁹ I Krl 17, 8; 18, 1, 46.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

- Do tych tekstów S. Bułhakow dodaje słowa Biblii mówiące o objawieniu Bożym Eliaszowi na górze Horeb²⁰ oraz powieść o dwóch prorokach: Sedecjaszu i Micheaszu²¹. Jeszcze dalej S. Bułhakow podaje Biblijne teksty mówiące o Duchu Bożym, dla pełnego ich poznania odsyłamy do cytowanego już przez nas jego dzieła²².

Powyższe teksty mówią o różnych skutkach działania Ducha Bożego, o takich dary, jak: twórczość, mądrość, proroctwo. I chociaż nie tylko przytoczone teksty, ale również wszystkie starotestamentowe orzeczenia o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej nie mówią wprost o Duchu Świętym, to jednak zezwalają nam mówić o Duchu Świętym jako o Duchu Bożym²³. Zatem dary, jakimi obdarza Duch Boży, wskazują na Jego Bóstwo - dlatego N. Malinowski, przytaczając słynny tekst św. Grzegorza z Nazjanzu, porównuje Bóstwo Ducha Świętego z nauką o Bóstwie Syna Bożego²⁴:

„Stary Testament głosił Ojca w sposób zupełnie wyraźny, Syna raczej jakby przez zasłonę. Nowy Testament ukazał nam Syna całkiem jasno, ale Bóstwo Ducha Świętego tylko zaznaczył. Teraz wreszcie Duch Święty między nami przebywa wyraźniej objawiając nam prawdę o sobie. Albowiem w czasie, kiedy Bóstwo Ojca nie było jeszcze powszechnie uznawane, byłoby rzeczą wielce ryzykowną pozwolić na otwarte głoszenie Syna, albo w czasie, kiedy jeszcze nie przyjęte Bóstwa Syna, narzucać ludziom objawienie Ducha Świętego, – że się posunę do powiedzenia nawet zanadto śmiałego – jako ciężar dodatkowy; że ludzie obciążeni jakby pokarmem ponad siły, słabe oczy zwróciwszy na słoneczne światło, nie byli w ten sposób narażeni na niebezpieczeństwo utraty nawet tego, co było na miarę ich sił, ale by poprzez stopniowe dodatki, i jak powiedział Dawid, przez wstępowanie w górę, i przez posuwanie się i postęp z jasności w jasność światło Trójcy Świętej rozblęskło jaśniejszymi promieniami”²⁵.

Bóstwo Ducha Świętego pozwala nam się odkryć dzięki darom, o których już była mowa. Stary Testament zawiera wiele innych tekstów wskazujących na dzieła Ducha Świętego. Trzecia Osoba Trójcy pozwala nam obserwować swą boską

²⁰ I Krl 19, 5–18.

²¹ I Krl 22, 11–25.

²² С. Булгаков, dz.cyt., 206–207.

²³ Тамże, 208.

²⁴ Н. Малиновский, *Очерк православного догматического богословия*, Москва 2003, 150.

²⁵ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *O Duchu Świętym*, V, 26, w: *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 358.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

aktywność w najważniejszych etapach historii zbawienia: w tworzeniu, w odkupieniu i w ostatecznym wypełnieniu²⁶.

Trynitarna interpretacja aktów Boskich najbardziej przejawia się w stworzeniu świata. Ta trynitarność zakłada obecność twórczą Ducha²⁷. Szczególną rolę Ducha Bożego widzimy w tekście z Księgi Rodzaju: „*Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami*”²⁸. Św. Bazyli Wielki powie, że wszystko czyni Duch Święty:

„*A jakie są czyny Ducha? Niewystłowione, co do wielkości i nie do policzenia z powodu swej wielkiej ilości. Jak będziemy mogli poznać to, co jest po tamtej stronie wieków? Jakie były Jego działania przed stworzeniem tego, co można ogarnąć rozumem? Jakie są dary łaski z Jego strony dla tego, co stworzone? Jaka zaś Jego moc wobec wieków, które nadchodzą? Był doprawdy, był przedtem i był razem z Ojcem i Synem przed wiekami. Dlatego gdybyś nawet poznał coś z tego po tamtej stronie wieków, to stwierdzasz, że jest o późniejsze niż Duch. [...] Gdyby ktoś pojmował dzieło stworzenia w sensie powrotu do życia istot zniszczonych, czy nie byłoby wielkim działaniem Ducha, który zarządza naszym życiem po zmartwychwstaniu i który przekształca nasze dusze dla owego życia duchowego? Czy też nazwano by stworzeniem przemianę na lepsze tych, którzy na tym świecie popadli w grzech – w ten sposób zwykło się mówić także w Piśmie, jak wtedy gdy mówił Paweł: <Jeżeli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem>; to właśnie ta odnowa, która tutaj zachodzi, i przemiana życia ziemskiego, podlegającego doznaniom, na niebiańskie, następująca za sprawą Ducha, wznosi nasze dusze na najwyższy stopień podziwu*”²⁹.

Archimandryta Izajasz, powołując się na wypowiedzi ojców Kościoła, stwierdza, że „*Słów <Duch Boży> nie wolno pojmować jako zwykłe powietrze czy wiatr, bowiem w Pismach żaden duch nie zwie się Bożym, nie będąc Świętym [...] Stwierdzenie <unosił się nad wodami> znaczy: ogrzewał i ożywiał naturę wody, w podobieństwie do ptaka siedzącego na jajkach przekazującemu nagrzanemu jajku jakąś ożywiającą siłę*”³⁰. J. Meyendorf odnośnie tego tekstu, powołując się na wypowiedzi ojców, mówi: „*Na początku wszystko istniejące było podtrzymywane*

²⁶ И. Мейендорф, *Византийское Богословие*, Москва 2001, 295.

²⁷ Тамże, 295.

²⁸ Rdz 1, 2.

²⁹ Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, XIX, 49, Warszawa 1999, 151–152.

³⁰ Архимандрит Исая, *Догматическое богословие*, Свято – Троицкая Сергиева Лавра 2000, 191.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

*Duchem i te Jego starania uczyniły możliwym następujący przejaw logicznego porządku, stworzonego Słowem Bożym. Oczywiście, że Święci Ojcowie nie chcieli przez to powiedzieć, że miała miejsce jakaś chronologiczna kolejność, lecz ukazywali, że działanie Ducha jest współtworzące w nieprzemijającym twórczym dziele Bożym w świecie*³¹.

Zatem cały wszechświat, a więc nie tylko człowiek, lecz i otaczający go materialny świat, mogą być udoskonaleni tylko i wyłącznie w kontakcie z Bogiem i napełniając się Duchem. Bardzo ważne dla zrozumienia problemu są słowa interpretacji tekstu z Ewangelii według Św. Jana: „*A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu*”³². W. Łoski, jeden z najbardziej wpływowych teologów prawosławia, komentując ten tekst wyraźnie podkreślił prawdę zawartą w Ewangelii Św. Jana następująco: „*Duch Święty był pošany w świat, albo bardziej dokładnie, dla Kościoła, ze względu na Syna. Zatem należy nosić imię Syna, być członkiem Jego Ciała, ażeby móc przyjmować Ducha*”³³.

Cały wszechświat po grzechu Adama i Ewy potrzebuje odnowienia. Również to dotyczy człowieka, którego natura wymaga skierowania się ku Bogu. Tu właśnie mowa o *teocentrymie*. W Księdze Rodzaju czytamy: „*Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą*”³⁴. Powyższy tekst wskazuje na to, że w momencie *tchnienia* człowiek otrzymał pragnienie poszukiwania Boga. Tekst *Septuaginty* utożsamia *tchnienie* życia Bożego z Duchem Świętym. To stwierdzenie pozwala nam uświadomić sobie, dlaczego człowiek jest stworzony na *obraz i podobieństwo*. Śledząc historię zbawienia można zaobserwować, że Duch Święty, udoskonalając Swe działania w świecie, przejawia nie jakąś kolejność cudów, lecz początkowy plan Boży³⁵ - „*On przyjmuje, daje natchnienie i ożywia to wszystko, co jest jeszcze u fundamentu dobre i piękne, bez zważania na grzech, i utrzymuje w tworzeniu pierwsze owoce eschatologicznej przemiany. W tym sensie Duch jest samą treścią*

³¹ И. Мейендорф, dz.cyt., 295.

³² J 14, 26.

³³ В. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной церкви*, в: *Мистическое богословие*, Киев 1991, 202. To stwierdzenie Łoskiego jak najbardziej znajduje swoje potwierdzenie w duszpasterstwie, a wręcz jest nieodzowne dla pełnego zrozumienia słów wypowiedzianych przez Chrystusa, że *Królestwo Boże w was jest*.

³⁴ Rdz 2, 7.

³⁵ И. Мейендорф, dz. cyt., 296.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

*Królestwa Bożego*³⁶. Do dnia dzisiejszego służba w Kościele prawosławnym, mianowicie służba liturgiczna, rozpoczyna się od przyzywania Ducha: „*Królu Nieba, Poczycielu, Duchu Prawdy, Ty, Który wszędzie przebywasz i wszystko napętniasz, Skarbnico łask i życia Dar, przyjdź i zamieszkać w nas, i oczyść nas od wszelkiej słabości, i zbaw, o Dobry, dusze nasze*”³⁷.

Powyższe teksty, cytowane za teologami Wschodu, rzucają nam pewne światło na epiklezę jako na modlitwę. Definicja epiklezy mówi, że to właśnie prosi się u Ojca o Ducha Świętego, aby przyszedł i dokonał przemiany. Zestawiając w jednym szeregu definicję modlitwy epikletycznej z działaniem Ducha Świętego w dziejach Starego Przymierza, można zauważyć podobieństwa. Po pierwsze trzeba stwierdzić, że działanie Ducha Bożego w dziejach Starego Testamentu, chociaż nie można nazwać bezpośrednim ukazanie się Ducha Świętego, to skutki Jego działań kierują nas do jednoznacznego orzeczenia, że to działanie jest Boskie, a więc to działanie Ducha Świętego. Zatem Duch Święty jest Bogiem, który objawia się poprzez cuda. O jakich cudownych działaniach jest mowa? Przede wszystkim to wspomniane skutki, a więc - dary, a w konsekwencji - przemiana.

Najczęściej cytowanym przez teologów prawosławnych tekstem biblijnym, pozwalającym przeprowadzić paralelę epiklezy sakramentalnej i działań Ducha Świętego na początku dziejów, jest tekst, który możemy nazwać klasycznym: „*Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami*”³⁸. P. Evdokimov odczytuje to zdanie jako to, które mówi o przemianie całego stworzenia: „*W istocie, w chwili stworzenia świata, Duch unosił się nad wodami, pokrywał przepaść, z której powstał świat w celu stania się Kościołem - Ciałem Chrystusa*”³⁹. I dalej kontynuuje, ukazując działania Ducha w historii aż do momentu ustanowienia Eucharystii, w którym pojawia się epikleza:

„*Cały Stary Testament, w którym <Duch mówił przez proroków>, może być pojęty jako wstępna Pięćdziesiątnica, która przygotowuje przyjście Dziewicy: Narodzenie – Betlejem. Duch zstępuje na Pannę Maryję, uświęca Ją, czyni z Niej miejsce potrójnie święte, a potem następuje narodzenie Jezusa, Wcielenie. W dniu Epifanii zstępuje na Jezusa, czyniąc Go Pomazańcem – Chrystusem. W dniu*

³⁶ Тамże.

³⁷ Литургия Св. Иоанна Златоуста, в: *Православное богослужение*, Москва 2002, 105.

³⁸ Rdz 1, 2.

³⁹ P. Evdokimov, *Православие*, Warszawa 1964, 162.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Pięćdziesiątnicy z ognistych języków Ducha rodzi się Kościół – Ciało Chrystusa. Wszelki akt sakramentalny dokonuje się także mocą Ducha Świętego, który ochrzczonego czyni członkiem Chrystusa, a chleb i wino przemienia w Jego ciało i krew [...] Dzięki uświęcającej działalności epiklezjalnej Ducha, objawia się pewna postać Ciała Chrystusowego i właśnie działanie Ducha daje świadectwo, że się wykonało, i objawia końcową chwałę”⁴⁰.

To są kolejne argumenty na to, że twórczy akt, który rozpoczął się podczas stworzenia świata, jest kontynuowany i dzisiaj. O jakim tworzeniu jest mowa? Bardzo trafnie tłumaczy to S. Bułhakow w swym dziele *Pocieszyciel*:

„Przyjście Ducha Świętego, jakie ma miejsce przy uświęceniu, przekazuje Jego siły przyrodo – duchowemu stworzeniu: mądrość stworzeń łączy się z Mądrością Bożą, Duch Święty z Duchem Bożym w tworzeniu. Przy tym dokonuje się tajemnicza przemiana materii, przy tym nie tylko w Eucharystii, ale i we wszelkim sakramentalnym akcie: materia zostawi ten świat, ze względu na świat łaski wieku przeszłego, gdzie Bóg będzie wszystkim i we wszystkich. Dokonuje się tajemnicze, czyli nie dające się ujrzeć oczom, przemienienie stworzenia, w którym ono, ontologicznie pozostając samą sobą, staje się przejrzyste dla Ducha [...] przebóstwia się. Czyli tu, w tej przenikliwości materii dla Ducha i wynikającym stąd swego rodzaju obcowania właściwości, czy też peryhorezie, jeżeli używać teologii chrystologicznej, my mamy niepodzielną i niepołączoną jedność życia stworzenia i boskiego. Innymi słowy, i tu mamy dokonujące się bogocztowieczeństwo, jednak nie w samym człowieku, lecz w ludzkim i ucztowieczającym się świecie, który w człowieku ma swój ontologiczny ośrodek. To jest theosis stworzenia z obowiązkowym warunkiem zachowania identyczności”⁴¹.

Reasumując powyższą wypowiedź, można stwierdzić, że w działaniu Ducha Bożego w dziejach Starego Przymierza daje się prześledzić podobieństwa między Jego działaniami, a działaniem modlitwy epiklezjalnej.

Skutki działania Ducha Bożego w Starym Przymierzu, a mianowicie Jego ukazanie się w Swoich darach, pozwala nam to działanie Ducha Bożego upodobnić do czynności przemieniania darów ofiarnych, chleba i wina, jak również i uczestniczących wiernych na spotkaniu eucharystycznym. Ten cud przemiany jest owym darem Ducha Świętego.

⁴⁰ Tamże, 162–163.

⁴¹ С. Булгаков, dz. cyt., 266–267.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Teraz, kiedy jasno widać, jak dzięki działaniom Ducha Bożego Stary Testament może być nazwany Starotestamentową Pięćdziesiątnicą, przyszedł czas, aby przeprowadzić paralelę z Nowotestamentową Pięćdziesiątnicą i odpowiedzieć na pytania, jakie podobieństwa lub różnice istnieją pomiędzy nimi, a także, jakie światło one dają dla zrozumienia teologii epiklezy? Aby na te pytania dać odpowiedzi, przyjrzymy się dziełom teologów zajmujących się tekstami Nowego Testamentu, w których badacze odczytują praobraz epiklezy. Oczywiście, tak jak w Starym Testamencie, tak i tu uwzględnimy tylko te teksty biblijne, które są przedmiotem rozważań teologów prawosławnych i mówią o skutkach działań Ducha Świętego.

2.1.2. Nowotestamentowa Pięćdziesiątnica

Od samego początku istnienia świata człowiek otrzymywał dary Boże, czy też można powiedzieć inaczej, sam Duch Święty przychodził w Swoich darach. Obdarowywał nimi człowieka, który potrafił je przyjąć⁴². To również wyraża i potwierdza formuła symbolu wiary ustalona na soborze konstantynopolitańskim I w 381 roku, a zatwierdzona na soborze chalcedońskim w 451 roku: „*I w Ducha Świętego [...] Który przemawiał przez proroków*”⁴³.

Nowy Testament zna szczególne objawienie Ducha Świętego. Na czym polega ta wyjątkowość? W Ewangelii św. Jana czytamy: „*Jak rzekło Pismo: <Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza>. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch, bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony*”⁴⁴. Z tych słów wynika, że działanie Ducha w świecie ma być inne po wydarzeniu znanym nam jako Pięćdziesiątnica. Duch Święty, podobnie jak i Słowo ukazujące Mądrość Bożą od stworzenia świata po Wcielenie, przychodzi w świat w określonym momencie, ukazując tym nie tylko Swą bytność poprzez różne działania wspólne całej Trójcy, lecz przede wszystkim jako Osoba⁴⁵. W Dziejach Apostolskich tak czytamy o tym wydarzeniu: „*Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wichru, i nappełnił cały*

⁴² В. Лосский, dz.cyt., 198.

⁴³ *Sobór Konstantynopolitański I*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, T.I, Kraków 2002, 69.

⁴⁴ J 7, 38 – 39.

⁴⁵ В. Лосский, dz.cyt., 198.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

dom, w którym przebywali. Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak, jak im Duch pozwalał mówić⁴⁶. Siergiej Bułhakow w tym znamienym wydarzeniu widzi analogie z Wcieleniem Logosu⁴⁷, jednak nieco dalej ten sam autor wskazuje na przesłanki, które nie przemawiają za całkowitym ukazaniem się Osoby Ducha Świętego. Na to wskazują, oprócz zacytowanego wyżej tekstu o Pięćdziesiątnicy, inne teksty mówiące o objawieniu się Ducha. Czytamy „Ukazały się im też języki jakby z ognia⁴⁸. Wyraz *jakby z ognia* ὡσεὶ πυρός, wskazuje na to, że to było widzenie a nie sama obecność Ducha w ogniu. Podobnie jest z prorocstwem Joela, którym posłużył się święty Piotr w czasie kazania: „Ale spełnia się przepowiednia proroka Joela: <W ostatnich dniach - mówi Bóg – wyleję Ducha mojego na wszelkie ciało>”⁴⁹. Należy zauważyć, że wyraz, który nas interesuje, jest przetłumaczony nie dosłownie, co zmusza nas do zwrócenia się do tekstu oryginalnego⁵⁰, w którym czytamy, że wyleję z Ducha Mojego ἐκχέω ἀπό του πνεύματός. Wyleje nie Ducha, lecz z Ducha⁵¹.

Żeby pojąć to, co się stało podczas Pięćdziesiątnicy, należy odnieść się do zapowiedzi Zbawiciela przyjścia na świat Pocieszyciela. W tym kontekście zapowiedzi w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy można będzie widzieć nie tylko dary, jakimi obdarowuje Duch obecnych na modlitwie, lecz i samego Ducha. Chodzi tu o opisy mowy pożegnalnej Jezusa do swoich uczniów: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze”⁵². I dalej: „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy, i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem”⁵³, po słowa kolejnej obietnicy: „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie”⁵⁴. I dalej Jezus kontynuuje: „Jednak mówię wam prawdę: Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie

⁴⁶ Dz Ap 2, 1–4.

⁴⁷ С. Булгаков, dz. cyt., 313.

⁴⁸ Dz Ap 2, 3.

⁴⁹ Dz Ap 2, 16–17.

⁵⁰ Grecko – Polski Nowy Testament, *Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1997.

⁵¹ С. Булгаков, dz. cyt., 314.

⁵² J 14, 16.

⁵³ J 14, 26.

⁵⁴ J 15, 26.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

odejdę, pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošę Go do was⁵⁵. I ostatni tekst: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszysz, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi”⁵⁶.

Powyższe teksty, będące w swoim rodzaju prorocstwem, wskazują na to, że Pięćdziesiątnica jawi się nam jako ich wypełnienie. Trzecia Hipostaza Trójcy w owym wydarzeniu zstępuje w świat nie tylko w swych darach, lecz jako ich Źródło⁵⁷. Św. Grzegorz z Nazjanzu tak oto nazywa Ducha:

„Strach mnie ogarnia, kiedy myślę o tym bogactwie imion i tych wszystkich nazw, wobec których bezczelnie się zachowują nieprzyjaciele Ducha. Nazywa się Duchem Bożym, Duchem Chrystusa, Rozumem Chrystusa, Duchem Pana, sam Panem, Duchem synostwa, Prawdy, wolności, Duchem Mądrości, rozumu, rady, mocy, umiejętności, pobożności, bojaźni Bożej; bo jest i twórcą tego wszystkiego, i wszystko to swą istotą wypełnia, wszystko utrzymuje, obejmuje świat swoją istotą, nieogarniony dla świata o ile chodzi o moc, dobry, prawy, władający, z natury, nie aktem umowy; uświęcający, nieuświęcany, mierzący, niezmierny, dający, niebiorący udziału, wypełniający, niewypełniony, obejmujący, nie objęty; w dziedzictwie otrzymany, chwałą okryty, razem zaliczony, użyty jako groźba, palec Boży, ogień, jako Bóg, by pokazać, sądzę, że jest tej samej istoty; Duch tworzący, na nowo budujący przez chrzest, przez zmartwychwstanie; Duch poznający wszystko, uczący, wiejący, gdzie chce i ile chce, prowadzący, mówiący, pošyłający, odłączający, do gniewu pobudzony, kuszony, odkrywający, oświecający, ożywiający, raczej zaś sam światło i życie; budujący świątynie, czyniący Bogiem, wtajemniczający, tak że nawet uprzedza chrzest i szukany jest po chrzcie; czyniący to wszystko, co Bóg, rozdzielony w ognistych językach, rozdzielający dary, czyniący apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli; rozumny wieloraki, otwarty, wyraźny, niepowstrzymany, niepokonany, co tyle znaczy, co najmędrszy i wielostronny w działaniu, i wszystko dokładnie czyniący; i skłonny do objaśnienia, i sam sobie Pan, i niezmienny, wszechmocny, wszystko dostrzegający, wszystkie duchy przenikający, rozumne, czyste, najsubtelniejsze, anielskie - jak sądzę – moce,

⁵⁵ J 16, 7.

⁵⁶ J 16, 13–14.

⁵⁷ С. Булгаков, dz. cyt., 315.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

podobnie jak i prorocze i apostołskie, w tym samym czasie i nie w tych samych miejscach, każdy zaś gdzie indziej, oddzielnie był rozmieszczony, co wykazuje, że jest nieograniczony”⁵⁸.

Czy te imiona mogą być nazwane darami Ducha? Jak już powiedzieliśmy wyżej, w dniu Pięćdziesiątnicy sam duch Święty zszedł w Hipostazie, a skoro tak, to i dary wraz z Nim. I chociaż owa Hipostaza pozostaje niewidzialna, a wręcz jakby ukryta w *ognistych językach*, Jej obecność można doświadczyć tylko w darach. O jakich więc darach jest mowa? Teologia kościoła Wschodniego, podając tekst z Ewangelii św. Jana, rozróżnia pomiędzy Osobą Świętego Ducha i Jego darami. Oto tekst Ewangelii: „*On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi. Wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie i wam objawi*”⁵⁹. W. Łoski tak interpretuje powyższy tekst, ukazując, że boskość Ojca i Syna wskazuje, że to Duch Święty jest przekazicielem owej boskości, która z kolei ludzi Kościoła czyni *uczestnikami Boskiej natury*⁶⁰. Ten tekst rzuca nam pewne światło na zrozumienie znaczenia ukazania się samej Hipostazy Ducha Świętego podczas Pięćdziesiątnicy.

Ojciec posyła swego Syna na ziemię. Wyraża się to we Wcieleniu, gdzie widzimy jak Ojciec posyła Hipostazę Logosu. Jednak Ojciec posyła nie tylko Hipostazę Syna, lecz i Ducha. Skoro wyrażenie tej prawdy odnośnie Syna jest potwierdzone we Wcieleniu, to o Hipostazie Ducha Świętego tak wprost powiedzieć nie można. Gdzie więc *ukrywa się* Duch? Podczas Wcielenia dokonuje się połączenie natury boskiej z naturą ludzką. Sam moment tego tajemniczego złączenia się, owe Wcielenie, jest dokonywane samym Duchem Świętym, który odkrywa siebie w tym akcie⁶¹: „*On jest samym łączeniem, sam łączy Hipostazę, którą wciela Wcielające Słowo, stępując na Pannę Maryję, a dalej na samego Bogocześnika Jezusa. Pełnią tego Wcielenia i jest Duch Święty*”⁶².

Duch Święty objawił siebie poprzez swe dzieło podczas Wcielenia. W tym zbawczym akcie dokonało się uświęcenie natury ludzkiej. Po swym zmartwychwstaniu Bogocześniczość Chrystusa pozostaje na zawsze. Podczas

⁵⁸ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *O Duchu Świętym*, V, 29, w: *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 360 – 361.

⁵⁹ J 16, 14–15.

⁶⁰ В. Лосский, dz.cyt., 201.

⁶¹ С. Булгаков, dz.cyt., 317.

⁶² Tamże, 317.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Wniebowstąpienia Chrystus nie chce powiedzieć ludziom o swoim odejściu tak, jakby pozostawiał ich samych. Nie następuje zerwanie więzi pomiędzy człowiekiem i Chrystusem. Owa więź jest podobna do egzystowania życia Chrystusa w człowieczeństwie, jak i człowieczeństwa w Chrystusie. I ten moment (niejako realizacja tej łączności pomiędzy człowiekiem i Chrystusem, pewnego rodzaju odnowienie Wcielenia), to wydarzenie jest znane jako Pięćdziesiątnica⁶³.

Kościół zna dwa ukazania się Ducha. Pierwsze dotyczy momentu, kiedy Duch i Jego działanie jest skierowane do całej wspólnoty kościelnej do jej całości jako wspólnoty wiernych. To ukazuje sam Jezus, kiedy tchnie Ducha swym uczniom podczas swego ukazania się po zmartwychwstaniu: „*A Jezus znowu rzekł do nich: <Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam>. Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: <Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane>*”⁶⁴. Tutaj Duch Święty objawia się przed wszystkimi apostołami. W tym momencie Jezus nadaje władzę swym uczniom, a władza jest władzą kapłańską. Na tym etapie ważne jest dla nas, że Jezus, obdarza uczniów władzą kapłańską przejawiającą się w odpuszczeniu grzechów lub ich zatrzymaniu. Jednak w przedstawionym tutaj tekście, ukazującym Ducha, można odczuć duch służebności, w jakim sam Duch się jawi. W tym Jego ukazaniu się można odczytać, że jest On skierowany do całej wspólnoty kościelnej jako do Ciała. To objawienie może być rozumiane jako przejaw funkcji jednoczącej - *aby wszyscy stanowili jedno*⁶⁵. Dlatego św. Maksym Wyznawca o tej jednoczącej sile Ducha mówi:

„Mężczyźni, kobiety, dzieci, głęboko podzieleni, co do pochodzenia, języka, narodowości, sposobu bycia, pracy, nauki, statusu społecznego, bogactwa [...] ich wszystkich Kościół przywraca w Duchu, pozostawiając w każdym pieczęć samego obrazu Bóstwa. Dzięki niemu wszyscy są współuczestnikami natury, której obce jest zniszczenie, natury, na którą nie wpływają ilościowe i głębokie podziały, różniące samych ludzi [...] Odtąd nikt nie jest odłączony od całości, lecz wszyscy są jakby

⁶³ Тамże.

⁶⁴ J 20, 21–23.

⁶⁵ В. Лосский, dz. cyt., 205.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

*rozcieńczeni jeden w drugim niepodzielną siłą wiary [...] Także i Chrystus jest wszystkim we wszystkich*⁶⁶.

Pięćdziesiątnica, która jest ukazaniem się Hipostazy Ducha Świętego, odkrywa przed ludźmi Kościoła całkowicie nową perspektywę. To dotyczy nie tylko uczniów Chrystusa, którzy otaczali Go dniem i nocą, lecz ta „nowość” jest czymś całkowicie wyjątkowym, nadającym sens życia tym wszystkim, którzy są gotowi przyjąć Chrystusa jako swego Pana. Otóż Duch Święty w dniu Pięćdziesiątnicy jawi się na swój tajemniczy sposób, mowa o *językach, jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden*. Wyjątkowość tego wydarzenia polega na sposobie ukazania się Ducha, który objawi się każdemu z osobna. Każdy z obecnych na modlitwie został obdarowany łaską. Co w związku z tym? W tym momencie każdy z członków Kościoła zostaje obdarowany pieczęcią Ducha, która łączy osobę z Trójcą. Jest to początek nowego duchowego życia. W tym kontekście można powiedzieć, że również jest to początek uświęcenia człowieka⁶⁷.

Tradycja Kościoła Bizantyjskiego, a także tradycja w Kościele katolickim, zachowały zwyczaje związane z Pięćdziesiątnicą, np. upiększanie kościołów zielenią i różnymi gatunkami kwiatów, co wskazuje że także cały wszechświat oczekuje odnowienia. Dlatego w zesłaniu Ducha Świętego należy dopatrywać się kosmicznej przemiany⁶⁸.

Powiedzieliśmy wyżej, że Zesłanie Ducha Świętego jest zrozumiałe w kontekście Wcielenia. W tym miejscu należy dopowiedzieć, że Pięćdziesiątnica jest nowym aktem we Wcieleniu. W tekście zapowiadającym Pocieszyciela czytamy tak: *„Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam”*⁶⁹. Ważne tu jest wyrażenie *innego Pocieszyciela*. W języku greckim ten wyraz czytamy, jako *άλλον*, co w tłumaczeniu na język polski nie oznacza *inny* w sensie *nowy* (bowiem byłby użyty inny wyraz, a mianowicie *έτερος*), lecz - *ten sam, inaczej tylko przejawiający się*. W tym kontekście można zrozumieć, dlaczego dary Ducha Świętego w Starym Testamencie, o czym pisaliśmy wyżej, nie wystarczają. Ażeby świat znów ujrzął życie i siłę wcielonemu Chrystusowi, musiało zaistnieć Hipostatyczne zejście Ducha Świętego

⁶⁶ Максим Исповедник, *Мистагогия*, в: *Избранные творения преподобного Максима Исповедника*, Т. 14, Москва 2004, 173.

⁶⁷ В. Лосский, dz. cyt., 205, 207; Пор. П. Адельгейм, *Догмат о Церкви в канонах и практике*, Псков 2003, 8.

⁶⁸ И. Мейендорф, dz. cyt., 296.

⁶⁹ J 14, 16.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

w Świat, a to dokonało się w czasie Pięćdziesiątnicy. Oczywiście, Pocieszyciel, zstępując w Swej Hipostatycznej pełni, objawia wielość darów. Różnica pomiędzy Starym Testamentem a Nowym wynika z tego, że Stare Przymierze nie znało Hipostatycznego zesłania Ducha⁷⁰.

Zauważmy, że Stary Testament zna pierwszą zapowiedź narodzin Kościoła. Widzimy to w słowach protoewangelii: „*Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę*”⁷¹. Śledząc różne dzieje starotestamentowe, widzimy ową wspólnotę człowieka z Bogiem, jednak istnieje trudność w określeniu konkretnego momentu powstania Kościoła - teologowie powiedzą, że „*trudno powiedzieć, kiedy go nie było*”⁷².

W Nowym Testamencie widzimy, jak sam Jezus Chrystus mówi o Kościele, nazywając go - *Królestwo Boże*. Aby lud słuchający Chrystusa mógł łatwiej pojąć wspólnotę gromadzącą się w imię Boga, dziś rozumianą jako wspólnotę kościelną, Jezus używał porównań. W Ewangelii św. Jana czytamy: „*Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz*”⁷³. Apostołowie nazywają Kościół *domem Bożym*: „*Gdybym zaś się opóźniał, piszę, byś wiedział, jak należy postępować w domu Bożym*”⁷⁴. Podobnie jak matka troszczy się o swoje dzieci, jak żona kocha swego męża, tak i Kościół nazwany jest żoną i matką - „*<Weselmy się i radujmy>, i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła*”⁷⁵. Podobnie jak stary Adam poprzez pramatkę Ewę daje światu upadłą ludzkość, tak dzisiaj Kościół, będący żoną i matką wierzących, znajdując się w łączności z nowym Adamem, Chrystusem, rodzi nowych członków odnawiającego się rodu ludzkiego. Tak pisze Kościele Bułhakow:

„*Kościół można rozpatrywać wprost jako pełne łaski życie w Duchu Świętym, lub też według spotykanego niekiedy wyrażenia, jest on Duchem Świętym żyjącym w ludzkości [...] Kościół jest Dziełem Wcielenia Chrystusa, on jest samym Wcieleniem Boga, jako przyjęcie przez Boga ludzkiej natury i przyjęcie Bożego życia przez tę*

⁷⁰ С. Булгаков, dz. cyt., 319.

⁷¹ Rdz 3, 15.

⁷² S. Bułhakow, *Prawosławie*, Warszawa 1992, 18.

⁷³ J 10, 16; Łk 12, 32.

⁷⁴ 1 Tm 3, 15; 1P 4, 17; Hbr 10, 21.

⁷⁵ Ap 19, 7; Gal 4, 26.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

naturę, jej przebóstwienie, jako następstwo zjednoczenia obu natur w Chrystusie. Zarazem jednak dzieło ukościelnienia ludzkości w Ciele Chrystusa jeszcze nie dokonało się mocą samego Wcielenia Boga, a nawet Zmartwychwstania: <Pożyteczne jest dla was moje odejście>; wymagało to zesłania Ducha Świętego, Pięćdziesiątnicy, która okazała się dopełnieniem Kościoła. Duch Święty w ognistych językach zstąpił i spoczął na Apostołach, którym przewodniczyła Bogurodzica, przedstawiających jako Dwunastu, całość rodzaju ludzkiego. Te ogniste języki pozostały w świecie i trwają, stanowiąc skarbnicę darów Ducha Świętego żyjącego w Kościele⁷⁶.

Kościół posiada więc wszelkie niezbędne warunki, aby człowiek, będąc jego członkiem, doszedł do poznania samego Boga. W Pierwszym Liście św. Jana Apostoła czytamy:

„To wam oznajmiamy, co było na początku, cośmy usłyszeli i Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykali nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy jej widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem”⁷⁷.

Dzieło Chrystusa, ustanowienie Kościoła na ziemi w sposób widzialny, wymaga jego kontynuacji w taki sam sposób – widzialny. Chrystus także przyszedł na świat i był namacalny naszym oczom. Uczynił to po to, aby samemu nauczać Królestwa Bożego. Po swoim Wniebowstąpieniu nie pozostawił ludzkości samej, lecz według obietnicy dał Pocieszyciela, który zstępując na wspólnotę modlących się uczniów, uczynił ją skuteczną w swoim działaniu i odtąd jest znana jako wspólnota kościelna.

Jaki jest cel i jakie są zadania Kościoła? Pomiędzy Wcieleniem Syna Bożego i dziełem Kościoła możemy przeprowadzić paralelę. W ewangeliach czytamy: „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł ocalić to, co zginęło”⁷⁸. Zatem funkcją Kościoła jest pomóc człowiekowi na jego drodze do zbawienia, aby człowiek w pełni korzystał z darów odkupienia, a poprzez ich przyjęcie został zbawiony⁷⁹ - dlatego św. Atanazy

⁷⁶ S. Bułhakow, dz. cyt., 13–14.

⁷⁷ 1 J 1, 1–3.

⁷⁸ Mt 18, 11; Por. J 10, 28.

⁷⁹ Н. Малиновский, dz. cyt., 53–54.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

powie: „Syn Boży po to stał się Synem Człowieczym, aby synowie ludzcy, czyli synowie Adama, stali synami Bożymi”⁸⁰.

Przedstawione wyżej opinie teologów na temat działania Ducha Świętego w Biblii wprost wskazują na podobną rolę, jaką ma duch Święty zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie. Najbardziej to widać, kiedy *unoszący się nad wodami* stwarza coś nowego, mianowicie - świat. Jednak grzech ludzki niszczy to Boże dzieło. Ono wymaga odnowienia, i tak jak *stary Adam* nie może tego uczynić, na pomoc przychodzi *nowy Adam* – Chrystus.

Szczególne działanie Boga widzimy w Jego Synu – Jezusie Chrystusie. Po śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa, a szczególnie po Zesłaniu Ducha Świętego, kontynuacji Bożego dzieła, donuje Kościół. Sakramenty są szczególnym przejawem Jego działania dzisiaj. Najbardziej namacalnym znakiem obecności i działania Boga wśród ludzi jest prawdziwa obecność Zmartwychwstałego Pana, Jezusa Chrystusa, pod postacią chleba i wina w Eucharystii. Definicja epiklezy wskazuje nam na to, że akurat ta modlitwa epiklezalna zaprasza do tajemniczej i zarazem realnej obecności Chrystusa wśród ludzi.

2.2. Działanie Ducha Świętego w ramach modlitwy epiklezalnej

Wyjątkowość i oryginalność nauczania Kawasiły w kwestii epiklezy odkrywa jej prawdziwe znaczenie w życiu człowieka. Następujący fragment tekstu mistrza Kawasiły *Tłumaczenie Boskiej Liturgii* pomoże wniknąć w rozumienie istoty epiklezy przez zrozumienie roli Ducha Świętego w modlitwie epiklezalnej:

„Chrystus nakazał Apostołom, a przez nich całemu Kościołowi czynić następująco: <Czyńcie to na Moją pamiątkę> – tak rzekł. Nie mógłby czegoś takiego polecić, gdyby równocześnie nie dał im do dyspozycji tej jedynej mocy pozwalającej to skutecznić. Jakaż to jest moc? Jest to Duch Święty, siła, która z wysoka umocniła Apostołów tak, jak to rzekł Pan: <Wy zaś pozostańcie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysoka>⁸¹. Oto dzieło tej Boskiej obecności: zstąpiwszy raz, Duch Święty już nas nie opuścił, ale pozostał z nami i tak będzie aż do końca. Zbawiciel posłał Go właśnie, <aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego

⁸⁰ Св. Афанасий Великий, *О явлении во плоти Бога - Слова и против Ариан*, в: Архиепископ Александрийский и его избранные творения, Минск 2004, 89.

⁸¹ Łk 24,49.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie> (J 14, 16b – 17)⁸². Zacytowany ustęp jasno ukazuje spojrzenie Kawasiły - to Duch Święty dokonuje przemiany, a w dalszej części opracowania autor wskazuje na sens Eucharystii, będącej ciągłą Pięćdziesiątnicą⁸³.

Myśl tę kontynuuje Bobrinskoj, który w kontekście sporów o słowa, będące tymi, po których wypowiedzeniu dokonuje się cud eucharystyczny, twierdzi: „*Nie wolno przeciwstawiać czy wybierać pomiędzy Paschą i Pięćdziesiątnicą, podobnie jak nie wolno wybierać pomiędzy obecnością Chrystusa i działaniem Świętego Ducha*”⁸⁴. Takim sposobem Bobrinskoj przeprowadza paralelę pomiędzy Zmartwychwstaniem Chrystusa i Zesłaniem Świętego Ducha, a obecnością Chrystusa i działaniem Świętego Ducha w Eucharystii. Dodaje również kolejną ważną sprawę odnoszącą się do obecności poszczególnych Osób Trójcy Świętej w określonych sobie sposobach. Podkreśla, że: „*Należy ukazać, że obecność Chrystusa jest inna od obecności Świętego Ducha, i każdy ma swoje miejsce w tajemnicy Eucharystii. Chrystus Wciela się, poprzez Słowo jest obecny w Darach eucharystycznych, przez które z Nim się łączymy. Duch Święty jest obecny na inny sposób: niewypowiedziany, niedający się wytłumaczyć ludzkim językiem, bowiem Święty Duch nie jest przedmiotem poznania i ingerencji teologicznych*”⁸⁵. To stwierdzenie, jak widzimy, nasuwa pewną trudność w „rozszyfrowaniu” roli Świętego Ducha w Eucharystii. Dalej Bobrinskoj podkreśla: „*Duch Święty jest inny. Główny powód utrudnień w pneumatologii – trudność mówienia o Duchu Świętym i o Jego uświęcającym działaniu w Eucharystii*”⁸⁶. To ostatnie stwierdzenie ukazuje apofatyczny wymiar teologii Wschodu.

Kontynuując kwestię teologii epiklezy, widzimy kolejne podejście wzbogacające rozumienie modlitwy do Ojca. W tym kontekście zrozumiałe staje się twierdzenie ks. Henryka Paprockiego: „*Duch Święty jest warunkiem, mocą i owocem Eucharystii*”⁸⁷. Święty Piotr w swoim liście wskazuje na ożywiającą moc Ducha - „*Zabity wprawdzie na ciele, ale powołany do życia Duchem*”⁸⁸. Paprocki, przytaczając tekst św. Piotra, stwierdza, że: „*Nie może być innego sposobu uobecniania duchowego Ciała*

⁸² Н. Кавасила, *Изъяснения божественной литургии*, Киев 2003, 65.

⁸³ Tamże, 90.

⁸⁴ Б. Бобринской, *Тайна Пресвятой Троицы*, Москва 2005, 201.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ 201.

⁸⁷ Н. Папроcki, *Обиетница Оjца*, Bydgoszcz 2001, 107.

⁸⁸ I P 3, 18.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

*Chrystusa w chwale, którą jest właśnie Liturgia eucharystyczna*⁸⁹. Takie podejście do sprawy epiklezy pozwala nie tylko ograniczać się do sporu o *chwili* i *sposobie* konsekracji, lecz czyni modlitwę epikletyczną jednym z ważniejszych zagadnień w teologii Wschodu. Dlaczego tak można orzec? Ponieważ, jak stwierdzają teologowie Kościoła Wschodniego, cała Eucharystia jest epikletyczna, można powiedzieć, że: „*Epikleza, wychodzi poza ramy eucharystycznej liturgii*”⁹⁰. Dzięki temu można zrozumieć, jak wielkie znaczenie odgrywa epikleza eucharystyczna. To znaczenie ma swą moc nie tylko w teologicznych refleksjach, lecz przede wszystkim w życiu codziennym chrześcijan uczestniczącym w sakramencie miłości. Dlatego wyżej przytoczone przez nas stwierdzenie ks. Paprockiego, iż: „*Duch Święty jest warunkiem, mocą i owocem Eucharystii*”⁹¹, upoważnia nas do postawienia kilku pytań, na które uprzednio odpowiedziawszy, zgłębimy tym sposobem istotę samej epiklezy.

W ramach omawianej tematyki epiklezy pytamy, z jaką siłą sprawcza mamy do czynienia, że zwykły chleb i wino podczas sprawowania Eucharystii, stają się prawdziwym Ciałem i Krwią Chrystusa? Teologia Wschodnia nie cierpi pytania o czas, miejsce i sposób przemiany Darów Ofiarnych, widząc w takim podejściu scholastyczne rozumienie strawy, które, jak twierdzą teologowie, jest nie do pogodzenia w ramach omawianej tematyki⁹². Tym niemniej spróbujemy to uczynić. Dlatego bardzo ważnym pytaniem jest to, które dotyczy najtrudniejszej sprawy, a mianowicie samego momentu, kiedy dokonuje się przemiana. I chociaż powiedzieliśmy, że takie podejście do poruszanej przez nas kwestii jest sprzeczne z teologią Wschodu, to jednak spróbujemy odnaleźć odpowiedź na pytanie, na ile słowa ustanowienia korelują z modlitwą epiklejalną.

Biskup Bissarion naukę Kościoła opiera na nauczaniu ojców Kościoła. Kwestia przemiany chleba i wina podczas Eucharystii również jest oparta na nauce ojców. Najbardziej kompetentnym interpretatorem, co wynika z opracowań Bissariona, jest św. Jan Chryzostom. W jego dziełach biskup Bissarion widzi zrozumienie całej sprawy dotyczącej epiklezy. Najpierw przyjrzyjmy się słowom św. Jana Chryzostoma:

⁸⁹ Н. Папроцкий, dz. cyt., 102.

⁹⁰ Б. Бобринской, dz. cyt., 202.

⁹¹ Н. Папроцкий, dz. cyt., 107.

⁹² К. Керн, *Евхаристия*, Парижъ 1947, 264.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

„Nie człowiek dokonuje przemiany darów ofiarnych w ciało i krew Chrystusa, lecz tego dokonuje Sam Chrystus, za nas ukrzyżowany. Kapłan reprezentujący Jego, wypowiada te słowa; działa natomiast siła i łaska Boża. <To jest Ciało Moje>, On rzekł. Te słowa przemieniają to, co zostało ofiarowane. Tak, jak niegdyś zostało powiedziane: <Bądźcie płodni i rozmnażajcie się>⁹³; i chociaż zostało to wypowiedziane tylko raz, w rzeczywistości w każdym czasie daje naszej naturze siłę rodzenia dzieci. Podobnie i to, co zostało wypowiedziane, i uczyniono to było tylko raz, od tamtego czasu aż po nasze dni i aż do Jego przyjścia, czyni ofiarę doskonałą na każdym spożywaniu w Kościołach”⁹⁴.

Przytoczony tekst św. Jana Chryzostoma posłużył Bissarionowi za konkretne wskazanie i konkretny dowód na rozumienie relacji słów ustanowienia z modlitwą epiklezjalną. Za św. Janem Chryzostomem Biskup Bissarion stwierdza, że pomiędzy słowami *bądźcie płodni i rozmnażajcie się*, i słowami, znanymi jako słowa ustanowienia, *to jest Ciało Moje i Krew Moja* istnieje konkretna łączność. W tych słowach widzi wzajemne upodobnienie się⁹⁵. Zdaniem tegoż biskupa słowa ustanowienia są niezmiernie ważne w sakramencie ofiary, lecz więcej: „Są niezbędnym elementem w ramach tego sakramentu”⁹⁶. A zatem widzimy, jak słowa ustanowienia są ulokowane w porządku rozumienia przez Wschód całej sprawy cudu eucharystycznego. Lecz, jak zauważymy dalej, słowom *to jest Ciało i Krew Moja* teologowie Kościoła nie nadają rangi mocy konsekrującej. Wręcz odwrotnie, twierdzą, że: „Według porządku naszej Liturgii, nawet po słowach tych, Święte Dary pozostają jeszcze chlebem i winem”⁹⁷. Dlatego dodają, że: „Przypisywanie szczególnej mocy określonym słowom aktu liturgicznego, niejako w oderwaniu od całości, jest sprzeczne z tradycją prawosławną”⁹⁸.

Skoro według nauczania teologów Kościoła Wschodniego słowa ustanowienia nie są słowami, które moc konsekrującą, to mamy prawo poszukiwać dalej i pytać: Co sprawia, że Dary Ofiarne, chleb i wino, stają się prawdziwym Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa? Teologowie prawosławni większość swoich wywodów opierają na nauczaniu ojców Kościoła, dlatego poruszana przez nas kwestia nie jest wyjątkiem.

⁹³ Rdz 1, 28.

⁹⁴ Иоанн Златоуст, *О предательстве Иуды*, VI, в: *Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста*, Том II, Москва 2005, 415.

⁹⁵ Епископ Виссарион, *Объяснение Божественной Литургии*, Москва 2006, 315.

⁹⁶ Тамże, 316.

⁹⁷ Тамże, 322.

⁹⁸ Н. Paprocki, dz. cyt., 118.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Cytowany już biskup Bissarion, na dowód tego, że nie słowa ustanowienia są konsekrującymi Dary Ofiarne, lecz epikleza w korelacji ze słowami ustanowienia, podaje teksty kolejnych ojców Kościoła. Przytaczamy tekst św. Jana Damasceńskiego:

„Bóg powiedział: <To jest Ciało Moje i to jest Krew Moja; To czyńcie na moją pamiątkę>. Według Jego nakazu, to dokonuje się aż do Jego Przyjścia. Tak jest bowiem napisane: przyjdzie deszcz, i dzięki przyzywaniu spada deszcz i nawadnia ziemię – jest to uświęcająca moc Ducha Świętego. Bóg wszystko uczynił mocą Ducha Świętego, również i dzisiaj Duch Święty dokonuje to, co tylko wiarą można przyjąć. [...] Teraz ty pytasz, w jaki sposób chleb staje się Ciałem Chrystusa, a wino i woda Jego Krwią! Mówię ci: Duch Święty przychodzi i czyni to, co przewyższa rozum i myśl⁹⁹.

Ten właśnie tekst św. Jana Damasceńskiego służy teologom za wzór, z którego czerpią argumenty na to, że same słowa ustanowienia, bez przyzywania Ducha Świętego, które dokonuje się w czasie epiklezy, nie mają w sobie mocy konsekrującej. I to stwierdzenie znajduje swe wytłumaczenie w świetle następujących słów: *„Jak ziemia bez deszczu nie przynosi żadnego plonu, tak samo i słowa: <Bierzcie i jedźcie [...] i pijcie>, nie dokonują tego Sakramentu bez zesłania Świętego Deszczu, czyli bez obecności Świętego Ducha i bez uczynienia znaku Krzyża¹⁰⁰.*

Widzimy, że teologowie nie chcą odrzucić słów ustanowienia, czy też przeciwstawiać je epiklezie. Ich zdaniem i słowa ustanowienia, i epikleza tworzą jedną całość. Zatem zrozumiała pozostaje nauka Kościoła, że przeistoczenie zostaje dokonane nie w jakiejś wyizolowanej chwili, lecz w całej Eucharystii: *„Przemienienie darów rozpoczyna się modlitwą eucharystyczną, trwa poprzez wypowiedzianie słów ustanowienia, wypowiedzianych niegdyś przez Zbawiciela, i ostatecznie się dokonuje przemienienie przyzywaniem Ducha Świętego i błogosławieństwem Darów¹⁰¹.*

Kolejnym dowodem wskazującym na wyjątkową rolę Ducha Świętego w epiklezie są różne wypowiedzi teologów. J. Klinger podkreśla, że: *„Każda Eucharystia zawiera moment Pięćdziesiątnicy w epiklezie Ducha Świętego¹⁰².* Pięćdziesiątnica nie jest wydarzeniem, które raz zaistniejąc, więcej siebie nie wyraża. Odwrotnie, jest to

⁹⁹ Св. Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, IV, 13, Москва 2004.

¹⁰⁰ Епископ Виссарион, dz. cyt., 322.

¹⁰¹ Н. Малиновский, dz. cyt., Москва 2003, 180.

¹⁰² J. Klinger, *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii*, w: *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, 248–265.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

wydarzenie, które się ciągle powtarza. Dlatego wielu innych teologów uważa, że w ramach liturgii eucharystycznej dokonuje się kontynuacja Pięćdziesiątnicy¹⁰³. Każdy uczestnik tajemnic Eucharystii może być świadkiem niekończącej się Pięćdziesiątnicy. Potwierdza to P. Evdokimov: „*W sercu każdego sakramentu znajduje się działanie właściwe mu Pięćdziesiątnicy, zejście Ducha Świętego*”¹⁰⁴. Właśnie modlitwa epiklezy jest tą siłą, która sprawia, że obecność Boga wśród ludzi staje się realnością.

W trakcie epiklezalnej modlitwy prosimy o obecność Ducha Świętego nie tylko w ramach liturgii świętej, lecz na każdy moment naszego życia. Jest to ważne stwierdzenie, bowiem sprawa epiklezy jest niezmiernie złożona., jak zauważa C. Kern zauważa, że w teologicznym rozumieniu: „*Modlitwa epiklezy, jak i cała nasza teologia liturgii, jest modlitewnym wyznaniem dogmatu o Duchu Świętym*”¹⁰⁵. Dlatego rozumienie epiklezy nie ogranicza się do *chwili* czy też *samemu sposobu* cudu dokonującego się podczas Eucharystii, lecz rozciąga się na całe życie człowieka. I w tym A. Szmeman widzi istotę modlitwy epiklezalnej; „*Istota epiklezy nie jest zawarta w tym, że ona zastępuje jeden rząd przyczynowości, jedną kauzalność inną, a w tym, że takie wyznanie Ducha Świętego broni eschatologiczny, pionowy wymiar Eucharystii*”¹⁰⁶; kontynuuje: „*Przyjście Ducha Świętego – jest to zawsze przyjście, objawienie i ukazanie się Królestwa Bożego, a jest to zawsze początek wieku przyszłego, jest zawsze komunią Niebu. Być w Duchu – znaczy być na Niebie, bowiem samo Królestwo Boże to Sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym*”¹⁰⁷. *W Eucharystii [...] Duch Święty zstępuje na nas i na dary: na Kościół i na jego dary, przemieniając sam Kościół w Ciało Chrystusowe i Świątynię Ducha Świętego*”¹⁰⁸.

Teologia Wschodu jednoznacznie określa Eucharystię, jako całą epiklezę. To dzięki modlitwie epiklezalnej dokonuje się przejście, które Kościół prowadzi na *Niebo*, aby On stał się Królestwem Bożym. Dary Ofiarne, chleb i wino, które w czasie Eucharystii zostają przemienione, są tego potwierdzeniem¹⁰⁹.

¹⁰³ Б. Бобринской, dz.cyt., 203.

¹⁰⁴ P. Evdokimov, dz. cyt., 279.

¹⁰⁵ К. Керн, dz. cyt., 238.

¹⁰⁶ А. Шмеман, *За жизнь мира*, Москва 2003, 40.

¹⁰⁷ Rz 14,17.

¹⁰⁸ А. Шмеман, dz. cyt., 40.

¹⁰⁹ А. Шмеман, *Литургия и предание*, Киев 2005, 103.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

W ramach Eucharystii dokonuje się wiele cudów. Jednym z nich jest aktualizacja wszystkich zbawczych czynów Jezusa Chrystusa. One nie powtarzają, ale się aktualizują. To wszystko realnie dotyka człowieka i jego życia. Każdy człowiek może czerpać z tak wielkich darów Pana. Stało się to możliwe dzięki temu, że Mesjasz wszedł w bieg historii i pozostał z ludźmi na zawsze. A. Szmeman stwierdza, że: *„Przyjście Mesjasza dokonało się w historii tylko raz, jednak Jego przyjście, życie, śmierć i zmartwychwstanie przyniosło na świat Jego Królestwo, nowe życie w Duchu”*¹¹⁰. Co daje takie uobecnianie się Chrystusa w nowych czasach? Szmeman kontynuuje swoje orzeczenie stwierdzeniem, że to dokonuje się, staje się aktualne, we wspólnocie zwanej Kościołem. Właśnie w ramach Kościoła dokonuje się obcowanie człowieka z jego Panem¹¹¹. Wobec takich stwierdzeń daje się odnotować klarowne zadanie Kościoła - Kościół jest obdarowany i przeznaczony do określonej Boskiej misji. Jakaż więc jest rola Kościoła? I tu widzimy, w jakim ogromnym związku znajdują się Kościół i epikleza, bowiem, jak stwierdza Meyendorf, rola Ducha Świętego, który jest wzywany w czasie epiklezy nie tylko na Dary Ofiarne, chleb i wino, lecz i na obecnych na Eucharystii, jest następująca: *„Przemienić wspólnotę grzeszników w Kościół Boży”*¹¹².

To zadanie realizuje się w ramach historii zbawienia człowieka. W jaki sposób? W czasie Eucharystii przystępuje człowiek do komunii świętej, przyjmując prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa. Co dokonuje się z nami w czasie takiej niezwyklej komunii z Bogiem? Malkow daje odpowiedź na to pytanie, opierając się na słowach Symeona Nowego Teologa. Podajemy najpierw tekst Symeona:

*„Bóg Słowo Ojca wchodzi w nas, jak i w łono Maryi: my przyjmuje Go, i On jest w nas jak nasienie. Słyszac tak straszną tajemnicę, niech cię napętnia lęk, weź jednak słowo o nim z wiarą i przekonaniem. Tak poczynamy Jego my, nie cieleśnie, lecz duchowo”*¹¹³.

Malkow rozumie komunie człowieka z Bogiem następująco - przyjmując rozumienie komunii przez Symeona Nowego Teologa, tę chwilę obrazowo porównuje z cudem. O jakim cudzie jest mowa? Mowa o momencie Wcielenia. Zatem możemy przeprowadzić paralelę pomiędzy Wcieleniem w łonie Najświętszej Maryi i komunią w

¹¹⁰ А. Шмеман, *Введение в литургическое богословие*, Киев 2003, 97.

¹¹¹ Тамże, 97.

¹¹² И. Мейендорф, dz. cyt., 304.

¹¹³ Симеон Новый Богослов, *Слова преподобного Симеона Нового Богослова*, Т. I, Слово 45, Москва 2006, 527–589.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

czasie Eucharystii. Malkow zauważa, że taką komuniją Symeon nazywa „*Nowym mistycznym poczęciem Chrystusa w nas*”¹¹⁴. W związku z tym za P. Evdokimovym możemy przytoczyć słowa wyrażające sens epiklezy: „*Jest to najwyższy sens epiklezy, który prowadzi do zaślubin mistycznych Chrystusa z każdą duszą*”¹¹⁵.

Wielość, różnorodność wypowiedzi dotyczących rozumienia epiklezy, raz jeszcze ukazuje jej znaczenie. Widzimy, że Duch Święty w ramach modlitwy epikletycznej sięga swoją skutecznością nie tylko Darów Ofiarnych, którymi są chleb i wino, lecz zakres działania tego przyzywania jest o wiele szerszy i głębszy. Dlatego tu możemy powtórzyć za ks. H. Paprockim, że: „*Epikleza, jest to równocześnie problematyka kosmiczna*”¹¹⁶. Również i Meyendorf stwierdza, że: „*Bizantyjska służba liturgiczna i bizantyjska teologia zawsze pamiętają o tym, że <Przez Ducha Świętego każda żywa rzecz otrzymuje życie>, z czego wynika to, że Kościół, będący świątynią Ducha, jest obdarowany boską misją, z którą jest posłany na ten świat. Kościół otrzymuje Ducha nie ze względu na niego samego, lecz po to, aby wypełnić zamysł Boży w historii człowieka i w całym kosmosie*”¹¹⁷.

2.2.1. Skutki działań Ducha Świętego zachodzące w przemianie chleba i wina podczas epiklezy

W sakramentach dokonuje się cud, ujawniający działanie Ducha Bożego. Każdy człowiek biorący udział w misteriach ma możliwość zetknięcia się z wielką Łaską, jaką jest sam Zbawiciel, Jezus Chrystus. Pan nasz przejawia swą moc w sakramentach o podwójnym sposobie działania: jeden, to oddziaływanie Łaski Chrystusa na dary ofiarne, czyli na chleb i wino, a drugi to oddziaływanie już przemienionych darów na tych, którzy je spożyli¹¹⁸. W naszej pracy posłużymy się schematem, jaki przedstawia nam Pan poprzez mechanizm swego oddziaływania na wiernych, zgromadzonych na uczcie eucharystycznej i biorących czynny udział w tych misteriach. Dlatego przypatrzmy się najpierw temu, jak Boże działanie przemienia przedłożone dary materialne, którymi są chleb i wino, a w dalszej części

¹¹⁴ П. Малков, *Введение в литургическое предание*, Москва 2006, 142 – 143.

¹¹⁵ P. Evdokimov, dz. cyt., 281.

¹¹⁶ H. Paprocki, dz. cyt., 103.

¹¹⁷ И. Мейендорф, dz. cyt., 304.

¹¹⁸ H. Кавасила, dz. cyt., 96.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

pracy przyjrzymy się mechanizmowi oddziaływania darów przemienionych i spożytych na wiernych.

Cała teologia prawosławia rozpatruje dowody w kwestiach natury teologicznej zgodnie z tradycją i nauczaniem ojców Kościoła. W kwestii przemiany darów ofiarnych, a więc kiedy mowa o samym sposobie, mechanizmie przemiany materii, teologowie Wschodni również posługują się powyższymi kryteriami. Jeżeli jednak ograniczyć się tylko i wyłącznie do nich, to należałoby już na samym początku zamknąć dany temat, bowiem pierwsze wieki chrześcijaństwa nie podają nam bezpośrednich danych na temat przeistoczenia. Ojcowie Kościoła bezpośrednio o tym nie mówią. Ci myśliciele mało poświęcali temu zagadnieniu uwagi ze względu na inne nurtujące kwestie tamtego czasu. Najbardziej skupiali się na moralności sakramentów – w jaki sposób sakrament oddziałuje na duszę człowieka. Zajmując się tym zagadnieniem, mówili językiem Chrystusa i apostołów, ze względu na „bliskość” czasów, w których żył Jezus i jego uczniowie¹¹⁹.

W pracach ojców Kościoła nie odnajdujemy pytania, w jaki sposób dokonuje cud, że eucharystyczny chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Pana; a wręcz, jak zauważa N. Uspienski „*U niektórych ojców Kościoła daje się zauważyć chęć wymijania się od takiego pytania*”¹²⁰. Przykładem może być święty Jan Damasceński, który pisze tak:

„Bóg powiedział: <To jest Ciało Moje i to jest Krew Moja; To czyńcie na moją pamiątkę.> Według Jego nakazu, to dokonuje się aż do Jego Przyjścia. Tak jest bowiem napisane: <przyjdzie deszcz>, i dzięki przyzywaniu spada deszcz i nawadnia ziemię – jest to uświęcająca moc Ducha Świętego. Bóg wszystko uczynił mocą Ducha Świętego, również i dzisiaj Duch Święty dokonuje to, co tylko wiarą można przyjąć. <Jakże się to stanie skoro nie znam męża? Anioł Jej odpowiedział: Duch Święty stąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię>¹²¹. Teraz ty pytasz, w jaki sposób chleb staje się Ciałem Chrystusa, a wino i woda Jego Krwią! Mówię ci: Duch Święty przychodzi i czyni to, co przewyższa rozum i myśl¹²².

Literatura czasów ojców Kościoła nie zna opracowań, w których by była bezpośrednio mowa o fizycznej przemianie eucharystycznego chleba i wina po tej

¹¹⁹ В. Малахов, *Пресуществление святых Даров*, в: БВ, 7 (1898), 115.

¹²⁰ Н. Успенский, *Святоотеческое учение о Евхаристии*, Калуга 2004, 16.

¹²¹ Łk 1, 34.

¹²² Иоанн Дамаскин, dz. cyt., IV, 13.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

chwili, kiedy materia staje się prawdziwym Ciałem i Krwią Zbawiciela. To zagadnienie nie było aktualne, bowiem ojcowie po prostu nie mogli się tym zająć ze względu na niemożliwość rozstrzygnięcia. Sprawa nie polega na tym, że ojcowie bali się tego tematu lub byli niekompetentni – chodzi raczej o to, że tematyka poruszająca kwestię mechanizmu zachodzącego w czasie cudu eucharystycznego, jest tak wielkiej wagi i tak tajemna, że trudno orzekać coś pewnego w tej kwestii¹²³. Jednak, jak zauważa Uspienski, są ci, którzy nie wprost, lecz przy omówieniu innych zagadnień, pośrednio, dotyczą sprawy dotyczącej zmian zachodzących w materii eucharystycznej. Wśród nich znajdują się: Ireneusz z Lyonu, Jan Chryzostom i Jan Damasceński¹²⁴. Przypatrzmy się ich wypowiedziom.

I tak Ireneusz w dysputach z heretykami, zwalczając błędy gnostyczne, które suponują przekonanie, że Jezus Chrystus nie jest Synem Bożym, pisze: *„Albowiem jak chleb, który jest czymś ziemskim, otrzymawszy wezwanie Boga, już nie jest zwykłym chlebem, ale Eucharystią składającą się z dwu rzeczy, z ziemskiej i niebieskiej, jak też nasze ciała, przyjmawszy eucharystię, już nie ulegają zniszczeniu, bo mają nadzieję zmartwychwstania”*¹²⁵.

Jan Chryzostom z kolei w liście do zakonnika o imieniu Cesarz na dowód tego, że w Jezusie Chrystusie, jako jednej osobie, są natury dwie – Boska i ludzka, odwołuje się do przykładu chleba eucharystycznego: *„Zanim chleb zostanie uświęcony, nazywamy go chlebem; kiedy jednak łaska Boża poświęci go po modlitwie kapłana, to już go nie nazywamy zwykłym chlebem, lecz prawdziwym Ciałem Pańskim. Chociaż istota chleba w nim pozostaje, to nazywamy go nie dwoma ciałami, lecz jednym Ciałem Syna”*¹²⁶.

Zwracając uwagę na wypowiedzi tych dwóch wielkich teologów swoich czasów, Ireneusza z Lyonu i Jana Chryzostoma, N. Uspienski nazywa ich wypowiedzi szczególnie ważnymi. Poruszając tak znaczące kwestie, ojcowie nie mogli się posłużyć jakimś zwykłym dowodem, lecz tym, który dotyczy również i naszej tematyki¹²⁷. Powyższe wypowiedzi ojców N. Uspienski reasumuje następująco: *„Świadomość Kościoła tamtych czasów przyjmowała eucharystyczny*

¹²³ Н. Успенский, dz. cyt., 18.

¹²⁴ М. Помазанский, *Православное догматическое богословие*, Москва 2005, 334.

¹²⁵ Ириней Лионский, *Против ересей IV*, 18, 5, в: *Творения*, Москва 1996, 365; Tekst podany za tłumaczeniem: Św. Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Kraków 1999, 98 – 99.

¹²⁶ Иоанн Златоуст, *Письмо к монаху Кесарю*, книга I, в: *Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста*, Т. III, Москва 2005, 815.

¹²⁷ Н. Успенский, dz. cyt., 19–20.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

chleb i wino jak prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa, przy tym nie pozbywała się przekonania o ich naturalności¹²⁸. I dalej teolog konstatuje: „Gdyby jednak Kościół odrzucił istnienie w Darach poświęconych fizycznej naturalności chleba i wina, to taka postawa stałaby się dla monofizytów¹²⁹ dobrym argumentem przeciwko difizytom^{130»131} .

Kolejnym myślicielem poruszającym interesujący nas problem jest cytowany przez Uspienskiego Jan Damasceński, w którego pracy czytamy:

„Izajasz zobaczył węgiel, lecz ten węgiel nie jest zwykłym drzewem, lecz drzewem złączonym z ogniem. Podobnie i chleb dialogu nie jest zwykłym chlebem, lecz złączonym z Bóstwem. Ciało zaś złączone z Bóstwem, nie jest jedną naturą. Do ciała należy jedna natura, a druga do złączonego z nim Bóstwa. Dlatego pierwsza natura jak i druga, nie są jedną, lecz dwiema naturami”¹³².

Tę wypowiedź tłumaczy Uspienski, wskazując na paralele: węgiel złączony z ogniem, i chleb złączony z Bóstwem. Stąd teolog wnioskuje, że w Chrystusie Jego Ciało i Bóstwo to dwie natury i stwierdza, że: „Jan Damasceński nie neguje istnienie w eucharystycznym chlebie jego istotę po tym, jak następuje cud eucharystyczny, lecz nazywa ten chleb już złączonym z Bóstwem i widzi w tym analogię złączenia ludzkiego ciała z Bóstwem w Jezusie Chrystusie”¹³³.

Wypowiedzi ojców Kościoła w sprawie sposobu, w jaki Chrystus jest obecny pod postaciami zewnętrznych znaków, chleba i wina, jak widzimy z powyższych przykładów, są skromne. Taka sytuacja wynikała z małego zainteresowania omawianym przez nas problemem. Tym niemniej to zagadnienie zostało poruszone również w kręgach teologów Wschodnich. Każde wystąpienia łacińskich teologów, w większym lub w mniejszym zakresie, odnajdowały oddźwięk w komentarzach i różnego rodzaju opracowaniach teologów Kościoła Greckiego. Dlatego kolejny krok uczynimy, aby wyjaśnić komentarze teologów, zajmujących się zagadnieniem, które

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Jednym z głównych twórców monofizytyzmu był Eutyches, który *Występując przeciw nestorianizmowi, głosił, że dwie natury utworzyły w chwili Wcielenia w Chrystusie jedną boską (mia fysis)*, zob. И. Меендорф, dz. cyt., 66; T. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*, Kraków 2000, 262 – 266; Encyklopedia Katolicka, T.IV, Lublin 1995, 1347.

¹³⁰ Według rozumienia difizytów na krzyżu cierpiał tylko jeden z Trójcy Świętej. Chodzi o cierpienia człowieka Chrystusa, a nie Boskiego Logosu. Zob. И. Меендорф, dz. cyt., 66.

¹³¹ Н. Успенский, dz. cyt., 20.

¹³² Иоанн Дамаскин, dz.cyt., IV, 13.

¹³³ Н. Успенский, dz. cyt., 21; Zob. В. Малахов, dz. cyt., 128 – 129.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

bezpośrednio dotyczy sposobu obecności Zbawiciela pod postacią chleba i wina wtedy, gdy dokonał się cud eucharystyczny.

Wschodnia teologia musiała być wciągnięta w eucharystyczne spory, gdyż wielu przedstawicieli tego Kościoła zaczęło nie tylko tolerować, lecz i wprowadzać w obieg takie terminy teologiczne, które według innych teologów, nie powinny się tam znaleźć. Chodzi o to, że w czasie sporów eucharystyczny istniały dwie tendencje. Jedna z nich to tendencja realistyczna, druga zaś – symboliczna. Obie wiązały się z pytaniem, które dawałoby odpowiedź w kwestii sposobu bycia Chrystusa w Eucharystii. Należy powiedzieć, że jak pierwsza tak i druga tendencja dotyczyła obydwu kościołów chrześcijańskich – prawosławnego i katolickiego. Średniowieczny spór dotyczący symbolizmu i realności w Eucharystii zrodził się na polu teologicznych dysput, jakie zapoczątkował Paschazjusz Radbert, francuski benedyktyn z Corbie¹³⁴.

Czasy, w których trwał spór teologiczny o eucharystię, ujmowały zagadnienie i sposób myślenia realistyczno – symboliczny, już nieco w innym charakterze, a mianowicie bardziej realistycznym¹³⁵. To z kolei miało swoje konsekwencje w nauce teologicznej – konkretnie chodziło o rozumienie i pojmowanie teologicznych terminów, które korzeniami swymi wywodziły się z myśli filozoficznych. Dlatego do wyjaśnienia sposobu znajdowania się Chrystusa pod postaciami chleba i wina, wykorzystywano terminologię, która nie była w stanie wszystkich zadowolić ze względu na wieloznaczność pojęciową i trudność zagadnienia. To spowodowało, że wspomniany Paschazjusz Radbert, benedyktyn z Corbie, w *De Corpore et Sanguine Domini* - pracy poświęconej Eucharystii, przedstawił tezę, o wręcz całkowitej tożsamości, zachodzącej pomiędzy Ciałem i Krwią Chrystusa zrodzonego z Maryi, ukrzyżowanego, umarłego, Zmartwychwstałego, a eucharystią¹³⁶. A. Skowronek skomentował to następująco: „*Wahadło myśli teologicznej oscyluje między rzeczowioną a spirytualistycznie rozcieńczoną interpretacją eucharystycznej obecności Chrystusa*”¹³⁷. Widoczna jest tu tendencja podkreślająca obecność historycznego Ciała Jezusa w Eucharystii, przyćmiewająca sakramentalność.

¹³⁴ A. Шмеман, dz. cyt., 392.

¹³⁵ Zagadnieniu rozumienia symbolizmu i realizmu, było poświęcono wiele uwagi. Najbardziej ku wyjaśnieniu tych pojęć z uwzględnieniem ich w ramach służby liturgicznej, przyczynił się kapłan Aleksander Szmeman w swojej pracy *Eucharystia*; A. Шмеман, *Евхаристия – Таинство Царства*, в: *Литургическое Богословие*, Санкт-Петербург 2006, 223 – 243; A. Шмеман, *За жизнь*, 32.

¹³⁶ Н. Успенский, dz. cyt., 22.

¹³⁷ A. Skowronek, *Eucharystia sakrament wielkanocny*, Włocławek 1998, 136.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Wspomniany Paschazjusz Radbert nie czynił rozróżnienia pomiędzy dwoma sposobami bycia Chrystusa w Eucharystii. Chodzi o historyczny i sakramentalny wymiar Jego obecności¹³⁸. Takie ujęcie spowodowało kolejne wypowiedzi, które, jak pokazała historia, jeszcze bardziej utrudniły jej zrozumienie. Historia zna takie polemiki¹³⁹.

Kolejnym myślicielem, który w sposób bardzo widoczny w świecie teologicznym daje posłuch następnej teorii, ujmującej obecność Chrystusa na sposób całkowicie przeciwny temu, o którym pisał Paschazjusz Radbert, był Berengariusz z Tour. To właśnie on, jak pisze P. Haffner: „*Wystąpił przeciw naturalistycznemu pogłądowi na eucharystię, przeprowadzając jasne rozróżnienie pomiędzy historycznym istnieniem Chrystusa a Jego sakramentalnym przebywaniem w Eucharystii*”¹⁴⁰.

To wszystko spowodowało serię kolejnych wystąpień, które teologia prawosławna określiła *zaułkiem*¹⁴¹, z którego nie ma wyjścia. Berengariusz z Tour w swoim nauczaniu poszedł za daleko „*Poprzez pozbawienia sakramentu realnego sensu, wpadając w błąd czystego symbolizmu*”¹⁴². Według jego pojmowania sakrament jest już *mystyce non realiter*¹⁴³. To z kolei spowodowało reakcję Kościoła Zachodniego i dlatego kanonik Berengariusz z Tour musiał być kilka razy wyznać swą wiarę przez orzeczenie o następującej treści:

„*Ja, Berengariusz, sercem wierzę i ustami wyznaję, że chleb i wino, które są na ołtarzu, przez tajemnicę świętej modlitwy i przez słowa Zbawiciela naszego substancjalnie zostają przemienione w prawdziwe, właściwe i ożywiające ciało oraz krew Jezusa Chrystusa Pana naszego, i że po konsekracji są tym prawdziwym ciałem Chrystusowym, które – zrodzone z Dziewicy i ofiarowane dla zbawienia świata – wisało na krzyżu oraz zajmuje miejsce po prawicy Ojca, i jest prawdziwą krwią Chrystusową, która z boku Jego wypłynęła. Ta obecność jest nie tylko*

¹³⁸ А. Фокин, *Преложение Святых Даров по учению св. Иоанна Златоуста*, в: *Патристика*, Нижний Новгород 2001, 357; P. Haffner, *Тайна таинств*, Москва 2007, 79.

¹³⁹ А. Шмеман, *Евхаристия*, 392; Т. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1995, 171–172; G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, T.X, Kraków 1999, 219 – 222; P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii Średniowiecza*, Kraków 1997.

¹⁴⁰ П. Хаффнер, dz. cyt., 79.

¹⁴¹ А. Шмеман, *Евхаристия*, 392.

¹⁴² П. Хаффнер, dz. cyt., 79 – 80.

¹⁴³ А. Шмеман, *Евхаристия*, 392.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

*symboliczna i przez moc sakramentu, ale we właściwościach natury i prawdziwości substancji, jak zawiera ten krótki wykład, który i ja odczytałem, i wy rozumiecie*¹⁴⁴.

Brakowało w tym czasie wspólnej płaszczyzny, które by złączyła teologów wewnątrz swoich kościołów i w konsekwencji nastąpiłoby porozumienie kościelne. W tamtych czasach było jeszcze trudno zrozumieć i przyjąć to, z czym dzisiejsza teologia nie ma wielkich kłopotów; mamy tu na myśli częściową akceptację nauczania Paschazjusza Radberta i Berengariusza z Tour i przyjęcie tezy, którą teologowie dzisiaj przedstawiają następująco: „*Chrystus w Eucharystii jest tym samym Chrystusem, który począł się z Ducha Świętego, narodził z Maryi Panny i umarł na krzyżu. Nie jest jednak takim samym Chrystusem. Jego eucharystyczne Ciało nie jest ciałem doczesnym, ciałem materialnym, ale zmartwychwstałym i uwielbionym, ciałem duchowym*”¹⁴⁵.

Sytuacja, w której znaleźli się teologowie średniowiecza, była dość trudna, dlatego wymagała pewnych orzeczeń, lapidarnych i autorytatywnych, aby mogły się rozstrzygnąć spory teologiczne. Dlatego sobory i ich konstatacje w sprawie realnej obecności Chrystusa pod postacią chleba i wina wniosły trochę światła w zawile zagadnienia. Wprowadzony został termin *transsubstantiatio*, który dopiero z czasem znalazł miejsce w oficjalnym nauczaniu Kościoła Zachodniego. Znaczenie słowa *transsubstantiatio* podajemy za Czesławem Bartnikiem:

„Łaciński termin transsubstantiatio przełożono bardziej trafnie na polski jako przeistoczenie. Transsubstancjacja oznacza, że substancja (czyli metafizyczny byt) chleba i wina przemieniła się w substancję Ciała i Krwi, a na mocy współtowarzyszenia w pełną Osobę Jezusa Chrystusa. Termin prze-istoczenie nie operuje słowem substancja, lecz słowem istota. W Eucharystii więc istota chleba i wina przemienia się w istotę Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa”¹⁴⁶.

Na soborze laterańskim IV po raz pierwszy w oficjalnym nauczaniu termin *transsubstantiatio* znalazł swoje miejsce. Pierwsza Konstytucja soborowa zawiera następujące orzeczenie: „*Jego ciało i krew prawdziwie zawarte są w sakramencie ołtarza pod postaciami chleba i wina, przeistoczonymi mocą Bożą: chleb w Ciało,*

¹⁴⁴ BF VIII, 279.

¹⁴⁵ R. Rogowski, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, 166.

¹⁴⁶ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, T. II, Lublin 2003, 694–695.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

wino w Krew, abyśmy dla dokonania się tajemnicy jedności przyjęli od Niego to, co On przyjął od nas”¹⁴⁷.

Teologowie Wschodni nie ignorują orzeczeń soborowych. Wręcz przeciwnie, twierdzą, że ich siła jest tak wielka, że nauczanie soborowe, które, co należy zaznaczyć, jest nauczaniem katolickim, przedostaje się do teologii Kościoła prawosławnego. To jest zrozumiałe, jeżeli się weźmie pod uwagę fakt, że teologia Wschodnia w warunkach okupacji Turków całkowicie upadła, a rosyjska szkoła teologiczna była zbyt słaba, bowiem aż do XVIII wieku miała tylko dwa ośrodki teologicznej myśli – Kijów i Moskwę. Również i te centra były pod wielkim wpływem nauki łacińskiej w wielu zagadnieniach teologicznych. Tak więc nauka o Eucharystii w Kościele Wschodnim zapożyczyła wiele z nauczania Kościoła Zachodniego¹⁴⁸.

Pierwszym prawosławnym teologiem, który użył termin *transsubstantiatio* na określenie obecności Chrystusa w Eucharystii, był Genadiusz Scholary. Jak podaje historia, również i on znajdował się pod wielkim wpływem Zachodniego nauczania¹⁴⁹. Szczególny wpływ wywarł, zdaniem Uspienskiego, dekret o najświętszej Eucharystii, opublikowany na soborze trydenckim, w którym czytamy:

„Ponieważ Chrystus, nasz Odkupiciel, powiedział, że prawdziwie ciałem Jego było to, co podawał pod postacią chleba, w Kościele Bożym zawsze istniało przekonanie, które święty sobór wyraża dzisiaj na nowo, że przez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana całej substancji chleba w substancję Ciała Chrystusa, naszego Pana, i całej substancji wina w substancję Jego Krwi. Święty Kościół katolicki słusznie i właściwie nazwał tę przemianę *przeistoczeniem*”¹⁵⁰.

Powyższe orzeczenia soborowe miały tak wielki wpływ, że również w jednym z najbardziej cenionym i autorytatywnym dokumencie, jaki został podpisany przez patriarchów Wschodu w roku 1645, odnajdujemy wpływ nauki o *transsubstantiatio*¹⁵¹.

¹⁴⁷ Sobór Laterański, *O wierze katolickiej*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, T.II, Kraków 2002, 223; W języku soborowym, to orzeczenie brzmi następująco: „Cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in Ganguinem potestate divina, ut ad perficiendum misterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit psie de nostro”. Tamże.

¹⁴⁸ Н. Успенский, dz. cyt., 25.

¹⁴⁹ И. Меендорф, dz. cyt., 355.

¹⁵⁰ Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, T.VI, Kraków 2004, 249 – 251.

¹⁵¹ *Православное исповедание кафолической и апостольской Церкви восточной*, Москва 1990, 69 – 70.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

W tym dokumencie znajdujemy ważne dla nas konstatacje. Przypatrzmy się jednej z nich:

„Kapłan, poświęcając Dary, powinien być przekonany, że substancja chleba i substancja wina, przemienia się w substancję prawdziwego Ciała i Krwi Chrystusowej siłą Ducha Świętego, którego kapłan przywołuje w ten moment dla dokonania sakramentu modlitwą i słowami: <Ześlij Twojego Ducha Świętego na nas i na te dary, i uczynź ten chleb prawdziwym Ciałem Chrystusa Twego, a to co w kielichu w prawdziwą Krew Chrystusa Twego, przemieniając Duchem Twoim Świętym>. Po tych słowach następuje przeistoczenie: Chleb przemienia się w prawdziwe Ciało Chrystusa, a wino – w prawdziwą Krew. Pozostają tylko ich postacie, widoczne oczom”¹⁵².

Prawosławny biskup Kalist odwołuje się jeszcze do soboru, jaki miał miejsce w Jerozolimie w roku 1672, na którym jak zauważa hierarcha kościelny: *„Został użyty termin przeistoczenie, co w języku greckim brzmi metousiosis, ze scholastycznym rozróżnieniem substancji i niezmiennających się akcydensów”¹⁵³*. Interesująca jest reakcja teologów późniejszego okresu, którzy na znak sprzeciwu wprost orzekają: *„Prawosławie nie podziela łacińskiej nauki o transsubstantiatio z rozróżnieniem zmieniającej się substancji i niezmiennających się akcydensów”¹⁵⁴*. Można więc zrozumieć, dlaczego Kościół Rosyjski, tłumacząc akty soboru jerozolimskiego na język ojczysty, ciągle parafrazował terminologię¹⁵⁵.

Kolejnym ważnym dokumentem, który również wywarł ogromny wpływ na dalszy rozwój omawianej przez nas kwestii teologicznej, jest encyklika Wschodnich patriarchów¹⁵⁶. W tym dokumencie znajdujemy takie sformułowania: *„Po poświęceniu chleba i wina pozostaje nie sam chleb i wino, lecz prawdziwe Ciało i Krew Pańska, pod postaciami chleba i wina”¹⁵⁷*. Nie mogły więc tak wielkie sobory nie wywierać wpływu na poszczególne nauczania teologów, a nawet kraje. Zdaniem N. Uspienskiego właśnie takie autorytatywne nauczanie miało wpływ przeogromny¹⁵⁸.

¹⁵² Tamże.

¹⁵³ Каллист (Уэр), dz. cyt., 294.

¹⁵⁴ S. Bułhakow, dz. cyt., 129–130.

¹⁵⁵ Каллист (Уэр), dz. cyt., 294; Н. Успенский, *Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII в.*, в: БТ, 13 (1975), 148–171.

¹⁵⁶ *Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере. Царская и патриаршая грамоты об учреждении Святого Синода*, Москва 1848.

¹⁵⁷ Тамże, 35.

¹⁵⁸ Н. Успенский, *Святоотеческое*, 24.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Jako przykład podaje dzieła metropolity Makarego, który wyjaśniając cud eucharystyczny, pisze o utożsamianiu słów *przeistoczenie* i *przemienienie*: „Słowo to, jak prawidłowo i silnie wyrażające myśl dogmatu, jest w ciągłym użyciu Kościoła Prawosławnego na równi ze słowem *przemiana*”¹⁵⁹.

W słynnym *Katechizmie Kościoła Prawosławnego* o *transsubstantiatio* odnajdujemy wiele spostrzeżeń, które pozwalają zrozumieć wszystkie inne wypowiedzi teologów, jacy korzystali z jego nauczania. W katechizmie czytamy o niemożliwości zgłębienia tej tajemnicy¹⁶⁰. Podobnie naucza jeden z biskupów, Mikołaj, rektor seminarium w Sofii. Jego zdaniem „*Na wszelkiego rodzaju sprzeciwu niektórych teologów-racjonalistów, występujących przeciwko prawosławnemu rozumieniu przemiany eucharystycznych darów, a mianowicie to, że chleb i wino i po ich poświęceniu zachowują postać chleba i wina, fizyczne i chemiczne właściwości, odpowiemy: pytanie, co tworzy istotę rzeczy, do tych czas nie znalazło jednoznacznego wyjaśnienia. To pytanie pozostaje ciągle główną problematyką filozofii*”¹⁶¹.

Jednak nie zważając na wszelkiego rodzaju wpływy teologii Zachodniej, Wschodnie rozumienie eucharystycznego cudu także odnajdywało swoje miejsce w nauce. Mimo używania terminu *transsubstancjacja* na określenie sposobu, w jaki Chrystus przebywa w eucharystycznym zgromadzeniu, próbują również dać interpretację w kontekście Wschodniego rozumowania teologicznego.

N. Malinowski w swoim opracowaniu dogmatycznym o sposobie przemiany chleba i wina stara się odpowiadać tylko ustami innych myślicieli, nie podając swoich komentarzy i myśli na ten temat¹⁶². Powołuje się na wypowiedzi Cyryla Jerozolimskiego, który o trudnym zagadnieniu przemiany mówi, porównując cud eucharystyczny do cudu w Kanie Galilejskiej¹⁶³.

Niektórzy z teologów w rozważaniach o tym, co dzieje się z materią w czasie Eucharystii, poddają dokładnej krytyce teorię *transsubstancjacji*. Analizując dzieła tych teologów, można odnieść wrażenie, że najpierw w tezach przeciwnych katolickiemu nauczaniu próbują wyrazić żal, że Zachodnia myśl niejako się wdarła na teren teologii Wschodniego Kościoła. Do takich teologów niewątpliwie należy

¹⁵⁹ Макарий, *Православно-догматическое богословие*, Т. II, С-Петербургъ 1895, 397.

¹⁶⁰ ПК, 122.

¹⁶¹ Николай, *Богословие святой евхаристии*, Машинопись, Москва 1971, 136.

¹⁶² Н. Малиновский, dz. cyt., 186–187.

¹⁶³ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, IV, II, Kraków 2000, 335.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Sergiusz Bułhakow, który w dziele poświęconym Eucharystii nie wyjaśnia niektórych trudnych, acz bardzo ciekawych zagadnień, lecz większość swoich wywodów opiera na krytyce opracowań, jakie Zachodnia myśl dała światu¹⁶⁴. W kwestii materii eucharystycznej poddaje krytyce łacińskie rozumienie przeistoczenia. Jego zdaniem teologia nie może służyć filozofii. Wskazuje, że termin *transsubstantiatio* jest terminem czysto filozoficznym, co powoduje uzależnienie teologii od filozofii, i to, jak sam dodaje „*Wydaje się dziwnym stopień zależności dogmatu od czysto filozoficznej doktryny jakiegoś z filozofów, a do tego jeszcze pogańskiego*”¹⁶⁵. Teolog ma tu na myśli Arystotelesa i jego *Metafizykę*¹⁶⁶.

Na takie zarzuty Kościół Zachodni mógłby odpowiedzieć następująco:

„*Termin transsubstantiatio jest wzięty z metafizyki typu arystotelesowskiego, jednak został zastosowany nie w znaczeniu ścisłym, a jedynie analogicznym. Sobór Watykański II starał się unikać terminologii metafizycznej nawet w dalszym skojarzeniu*”¹⁶⁷.

Pod redakcją *Komisji Teologiczno-Historycznej wielkiego Jubileuszu Roku 2000* został wydany oficjalny dokument, który rzuca światło na zagadnienie zależności teologii od filozofii lub jej braku. Oto tekst tego dokumentu:

„*Wypada stwierdzić, że Sobór nie mówi o przypadłościach (accidentia), ale o postaciach (species). Termin przypadłość zgodnie z filozofią arystotelesowską mógłby oznaczać to, co pozostaje z chleba i wina po konsekracji. Sobór świadomie nie posługuje się tym terminem, aby uniknąć wszelkiego powiązania filozofią Arystotelesa. Mówiąc o postaciach, używa terminu, który nie należy do żadnego systemu filozoficznego i oznacza przymioty uchwytnie zmysłami*”¹⁶⁸.

S. Bułhakow, pisząc o próbach katolickich teologów, w których starają się uzasadnić właściwość omawianego terminu, wprost stwierdza, że takiego rodzaju próby są ewidentnym *gwałtem nad rozumem*¹⁶⁹. Na taki osąd mógł sobie pozwolić Bułhakow, lecz w atmosferze dzisiejszego nauczania katolickiego, czy takie stwierdzenie byłoby aktualne? Możliwość postawienia takiego pytania wypływa z kolejnego orzeczenia teologicznego Kościoła łacińskiego, w którym czytamy:

¹⁶⁴ С. Булгаков, *Евхаристический Догмат*, в: *Евхаристия*, Москва-Париж 2005, 138 – 199.

¹⁶⁵ Там же, 147.

¹⁶⁶ Аристотель, *Метафизика*, Москва 2006.

¹⁶⁷ Cz. Bartnik, dz. cyt., 694.

¹⁶⁸ Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Eucharystia – Sakrament nowego życia*, Katowice 2000, 104 – 105.

¹⁶⁹ С. Булгаков, *Евхаристический*, 149.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

„Teologowie próbowali lepiej wyjaśnić to wszystko, co dotyczy przemiany substancji i dalszego trwania postaci. Chodzi tu o sytuację, która nie ma analogii w porządku natury. Przemiana jednej substancji w drugą jest, jak mówi Sobór, godna podziwu i jedyna i dlatego winna być pojmowana w sensie wyjątkowym”¹⁷⁰. Zwróćmy szczególną uwagę na tę wypowiedź zawartą w oficjalnym dokumencie Kościoła. Ważność tego orzeczenia niejako łagodzi spór, prowokowany przez teologów Wschodnich - „Tajemnica pozostaje, mimo iż nie są zakazane wszelkie wysiłki zmierzające do lepszego ujęcia jego treści”¹⁷¹. To stwierdzenie z kolei pozwala, aby teologowie stykający się z tajemnicą teologiczną, odkrywali nie tylko swe serca, ale i intelekt. Zatem żaden teolog nie ma zakazu w poznawaniu, lecz odwrotnie, każdy jest zachęcony do poznawania Piękną.

W swoich rozważaniach ks. Sergiusz Bułhakow próbuje jednak wskazać drogę teologom Zachodnim - aby nie szukali odpowiedzi w nauczaniach filozofów, lecz w Biblii. Zachęca, aby powrócić do chrystologii, bo w takim klimacie powinno się rozstrzygać omawiane przez nas zagadnienie¹⁷². Nie ma z tym problemów Olivier Clement, który widzi eucharystyczny chleb złączony z Bóstwem przez włączenie chleba i wina w Ciało Zbawiciela¹⁷³.

W pracy poświęconej Eucharystii S. Bułhakow próbuje ukazać, że pytania łacinników są błędne, a więc i odpowiedzi są złe. Jego zdaniem cud eucharystyczny nie jest fizyczny, lecz metafizyczny. Dlatego nie można mówić o zmianie substancji jednej w drugą, gdyż jest to: „Złączenie dwóch światów, dwóch obszarów życia, które zarazem są od siebie oddzielone”¹⁷⁴. P. Evdokimov dopełnia: „Nie jest to też reinkarnacja Chrystusa w postaciach, lecz całkowite metabole zarówno substancji, jak i przypadłości w niebieskie ciało Chrystusa. Przy tym nie chodzi o zatrzymanie przypadłości chleba, ale o zatrzymanie naszych oczu niezdolnych do oglądania niebiańskiego Ciała, a więc zachowujących iluzję pozorów”¹⁷⁵.

Oprócz przemiany metafizycznej, na którą wskazywali teologowie, znana jest w nauczaniu Wschodu paralelna hipoteza - przedstawiciele teologii Wschodniej są zdania, że istnieje analogia pomiędzy eucharystycznym cudem i Wcieleniem. O takiej

¹⁷⁰ Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Eucharystia – Sakrament nowego życia*, Katowice 2000, 105.

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² С. Булгаков, *Евхаристический*, 153.

¹⁷³ О. Клеман, *Истоки*, Москва 1994, 108.

¹⁷⁴ Tamże, 140.

¹⁷⁵ P. Evdokimov, dz. cyt., 276.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

paraleli pisze A. Fokin. Jego zdaniem, „*Boska natura, niejako przenika eucharystyczne dary*”¹⁷⁶. Jeszcze mocniej wypowiedział się Cyprian Kern: „*Każda liturgia jest nowym Wcieleniem*”¹⁷⁷.

Wiele uwagi sposobowi przemiany chleba i wina w Eucharystii poświęca S. Bułhakow¹⁷⁸, który także w chwili przemiany chce widzieć analogię Wcielenia. Uważa, że ta kwestia może być zrozumiana jedynie w kompleksowym analizowaniu podobnych do siebie wydarzeń. Wcielenie jest takim wydarzeniem, które ukazuje jasną analogię. Wcielenie rozpoczęło się przez zstąpienie Ducha Świętego na Matkę Boga. Podobnie i w Eucharystii, Duch Święty dokonuje Wcielenia. Ów teolog uważa, że: „*Istota przemiany przejawia się w tym, że chleb eucharystyczny i wino, włączają się, czy przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa, które On przyjął od najczystszych krwi, od natury Matki Boga. Lecz i tym samym Maryja, jedną płaszczyzną swego bycia przynależała do świata ziemskiego, inną natomiast do świata Boskiego*”¹⁷⁹. Właśnie te słowa, jak widać, pozwalają na budowanie paraleli. Bułhakow kontynuuje: „*Podobnie i w przemianie eucharystycznej, jak w trwającym Bożym macierzyństwie, naturalne składniki Darów Świętych są brane z tego świata, czyli chleb i wino, które przynależą ludzkiej naturze Matki Bożej. Przez Maryję i Boga Wcielonego, przyjmujący komunię, łączą się z Chrystusem*”¹⁸⁰.

W innym miejscu ten sam autor próbuje pokazać sam mechanizm działania Bożego. Przypatrzmy się teraz słowom, w których już Bułhakow, nieco krytykując katolickie rozumienie cudu eucharystycznego, sam ukazuje moc działania Bożego nad stworzeniem Bożym. Nie lubi Bułhakow terminu *przeistoczenie* i dlatego, tłumacząc przemianę w Eucharystii, termin *przeistoczenie* używa tylko w charakterze przeciwnego dowodu:

„*Eucharystyczna przemiana ziemskiego chleba i wina Chleb Niebiański i Kielich Życia, Ciało i Krew Chrystusowe, nie jest przemianą fizyczną lub transsubstantiatio, na podstawie której dokonuje się cud fizyczny z zamianą jednej substancji na drugą, jak to traktuje nauka katolicka. Przeciwnie, przy zachowaniu chleba i wina wraz z właściwą im istotą, oni się włączają w przyjętą Chrystusem*

¹⁷⁶ A. Фокин, dz. cyt., 353.

¹⁷⁷ К. Керн, dz. cyt., 230.

¹⁷⁸ Zob. С. Булгаков, *Агнец Божий*, Москва 2000, 421.

¹⁷⁹ С. Булгаков, *Евхаристическая жертва*, в: Евхаристия, Москва-Париж 2005, 106–107.

¹⁸⁰ Тамże, 107.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

*cielesność, dla której nie ma granic, oprócz tych, które prze Niego Samego są ustanowione*¹⁸¹.

Według badacza każdy człowiek może przystąpić do Boga – ta szansa jest w zasięgu każdego, kto jest uczestnikiem eucharystycznego zgromadzenia. Bułhakow więc pisze o wielkiej możliwości, jaką Bóg dał poprzez Swoje Wcielenie: *„Rozumienie Wcielenia nie wyczerpuje się w rozumieniu przyjęcia jakiegoś ograniczonego ziemnego ciała, lecz skierowane jest na cielesność jako taką, z możliwością jej rozszerzenia*¹⁸². Naszym zdaniem jest to bardzo piękne stwierdzenie, w którym można odnaleźć nadzieję, o której pisał święty Paweł w Liście do Rzymian: *„Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała*¹⁸³.

Z tą nadzieją, o której pisze św. Paweł, przyjrzyjmy się w następnym podrozdziale wypowiedziom teologów, które opisują kolejną rolę Ducha Świętego w modlitwie epiklezjalnej, a mianowicie oddziaływanie już przemienionych darów eucharystycznych - chleba i wina - w Ciało i Krew Chrystusa na spożywających te Dary.

2.2.2. Przebóstwienie

Wschodni teologowie poświęcili wiele uwagi materii w Eucharystii, lecz ich opracowania nie ograniczyły się tylko do dyskusji odnośnie materii: jaki chleb i jakie wino należy używać podczas sprawowania liturgii, aby eucharystyczne zgromadzenie dokonało wszystkiego według przepisów nakazanych kanonów. Wiele uwagi teologowie poświęcili również poszukiwaniom odpowiedzi na pytania dotyczące losu materii eucharystycznej po tym, jak zostanie nad nią odmówiona modlitwa błogosławieństwa.

Interesujące jest podejście myślicieli Wschodnich do problemu siły sprawczej w Eucharystii. Nie mają oni najmniejszej wątpliwości, że tym, który dokonuje cudu przemiany materii eucharystycznej chleba i wina, jest Duch Święty. Moc Ducha

¹⁸¹ Tamże, 60.

¹⁸² Tamże, 60.

¹⁸³ Rz 8, 22 – 23.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Świętego jest uwidoczniła w Eucharystii, która trwa od początku do końca. Apogeum działania Ducha Świętego w liturgicznym zgromadzeniu teologowie Wschodni przypisują modlitwie epiklezjalnej. To właśnie Duch Święty dokonuje przemiany, czyniąc obecnym Chrystusa na Eucharystii¹⁸⁴.

Musimy teraz szukać odpowiedzi na pytania dotyczące skutku, jaki wywierają chleb i wino, gdy już zostaną przemienione w prawdziwe Ciało i Krew Zbawiciela.

Liturgia eucharystyczna jest miejscem uświęcenia. Słynny myśliciel Wschodni, biskup M. Kawasiła, pisze o podwójnym sposobie uświęcania, jakie może doświadczyć każdy chrześcijanin biorący udział w Eucharystii. Najpierw następuje uświęcenie poprzez ofiarowywane dary¹⁸⁵. Takie stwierdzenie wpłynęło na wielu dawnych myślicieli, ale i dzisiaj ma swoich zwolenników. Archimandryta Emilian zwraca również na to uwagę, twierdząc, że zarówno chleb jak i wino symbolizują ofiarowanie Bogu naszego własnego życia ziemskiego. Ofiarując to ziemskie, oczekiwać możemy, że otrzymamy to wieczne jako nagrodę za ziemskie¹⁸⁶.

Drugim sposobem uświęcenia w Eucharystii jest, jak podaje Kawasiła, Komunia¹⁸⁷. Ów słynny arcybiskup Tesalonik ukazuje nam na tym etapie naszej pracy, jaki kierunek należy obrać. Zatem teraz spróbujemy pokazać, jak teologowie Wschodni widzą i przedstawiają sposób uświęcenia człowieka, wręcz same przeobóstwienie przez spożywanie Darów eucharystycznych przemienionych w Ciało i Krew Chrystusa.

Już na samym początku tego podrozdziału przytaczamy bardzo autorytatywną wypowiedź ważnego teologa Wschodu, Pawła Evdokimova, który w pracy *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim* mówi o podwójnej roli epiklezy, wskazując na moc, jaką Duch Święty przemienia zwykły chleb i zwykłe wino w prawdziwe Ciało i prawdziwą Krew Chrystusa. Kolejną ważną rolę epiklezy w Eucharystii widzi w tym, jak ona oddziałuje na tych chrześcijan, którzy przemienionych Darów spożywają. Evdokimov pisze, że: „*Na podobieństwo chleba i wina, dzięki epiklezie, człowiek staje się częścią przeobóstwionej natury*”¹⁸⁸. Spróbujemy więc pokazać, jak problem przeobóstwiającej mocy epiklezy spostrzegają teologowie Wschodni.

¹⁸⁴ Н. Афанасьев, *Трапеза Господня*, Киев 2003, 23.

¹⁸⁵ Н. Кавасила, dz. cyt., 96.

¹⁸⁶ Эмилиян, *Богопознание. Богослужение. Богомыслие*, Москва 2002, 214.

¹⁸⁷ Н. Кавасила, dz. cyt., 96.

¹⁸⁸ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, 138.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Literatura filozoficzna i teologiczna Wschodu porusza różną tematykę, lecz kwestia przebóstwiającej mocy, jakiej doświadczyć może każdy człowiek w Eucharystii, ma pewne uprzewilejowanie. Co powoduje, że Wschód prawosławny, szczególnie temu zagadnieniu poświęca taką uwagę? Na to pytanie najbardziej trafną odpowiedzią jest według nas stwierdzenie Cypriana Kerna - „*Przebóstwienie – religijny ideał prawosławia*”¹⁸⁹.

Zanim rozwiniemy tę kwestię z uwzględnieniem skutków wynikających ze świętej Komunii, krótko skupimy się nad techniczną i historyczną stroną nauki o przebóstwieniu.

Wszystkie sakramenty są złączone ze sobą siłą Ducha Świętego. Eucharystia w sposób szczególny jednoczy wokół siebie inne sakramenty i w sobie je także wyraża. Poprzez sakrament chrztu dokonuje się oczyszczenie *obrazu* człowieka. Chodzi tu o *obraz*, jaki człowiek otrzymał z Boga. Natomiast w Eucharystii następuje przybliżenie się do *podobieństwa* Boga, dlatego nauka o przebóstwieniu właśnie w tym rozumieniu stworzenia człowieka na obraz Boga i Jego podobieństwo ma swoje uzasadnienie w życiu teologii. Człowiek niejako powraca do utraconego podobieństwa Bożego przez grzech pierworodny.

Z historii zbawienia znany jest los człowieka, który zrywając związek z Bogiem poprzez grzech Adama, utracił w sobie owe podobieństwo Boże, a *obraz* został przyćmiony; Bóg Ojciec posłał Syna, aby więź została nawiązana, uzdrowiona. Takie odnowienie relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem, realizowało się na drodze wzajemnego zbliżenia. Możliwość zjednoczenia Boga i człowieka jest tak wielka, że trudno porównać to do jakichkolwiek innych wydarzeń. Fakt, że Jezus Chrystus Wcielił się, przekazuje nam prawdę o przeogromnej miłości Boga do nas, ludzi, która swe uwieńczenie ma w sakramentalnym zjednoczeniu¹⁹⁰. Dlatego można pojąć i przyjąć do głębi swego serca słowa, jakie Jezus wypowiedział swym uczniom: „*Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego*”¹⁹¹. Jezus Chrystus jest dla nas, ludzi, naszym rodzicem, matką i ojcem. W sakramencie chrztu daje nowe życie i je żywi, na podobieństwo troski rodzicielskiej - Karmi Krwią i Ciałem Swoim. Może być nazwany nawet Oblubieńcem całego rodu człowieczego. W

¹⁸⁹ К. Керн, *Антропология святого Григория Паламы*, Париж 1950, 397.

¹⁹⁰ Г. Мандзаридис, *Обожение человека*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2003, 46.

¹⁹¹ J 15, 15.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

sakramencie Eucharystii ów Małżonek ludzkości pozwala nam tak się z Nim złączyć, że stajemy się nie tylko jednym ciałem, lecz i jednym duchem¹⁹². To ważne zespolenie, gdyż daje życie człowiekowi - ludzie, jak zauważa Malkow, nie przyjmując Boga pod postaciami chleba i wina, na pierwszy rzut oka wydają się żywi, choć naprawdę żywywi nie są¹⁹³. Zrozumiała więc jest modlitwa: „*Uczyń z nas ludzi żywych*”¹⁹⁴.

Trzeba odpowiedzieć na pytanie dotyczące modelu lub sposobu, w jaki Bóg pozwala człowiekowi zjednoczyć się z Nim. Przypatrzmy się temu nieco bliżej.

Czym jest przeobóstwienie i jaki jest jego sens? Czy można mówić o jakimś lokum przeobóstwienia? W oficjalnym nauczaniu Kościoła czytamy o przeobóstwieniu następujące słowa: „*Ten, kto spożywa Ciało i Krew Chrystusową, w najściślejszy sposób łączy się z Samym Jezusem Chrystusem, i w Nim staje się uczestnikiem życia wiecznego*”¹⁹⁵. Na jakiej więc płaszczyźnie dokonuje się to zespolenie? Odpowiedź na to pytanie daje P. Evdokimov, kiedy próbuje ukazać odmienność rozumienia prawosławnego od rozumienia przez katolików, tym samym odkrywa, w jaki sposób Kościół Wschodni rozumie te kwestie.

Kościół prawosławny rozgraniczał Istotę Bożą i działanie Boga. Ruch ze strony Boga, czyli samo Jego działanie, to energie Boskie¹⁹⁶. W. Łoski przeprowadza analizę i kreśli granice w Bogu pomiędzy jedną Istotą Boga, trzema Osobami boskimi i energią niestworzoną, która wynika z natury Boga, lecz w swym działaniu się nie oddziela¹⁹⁷. Takie dogmatyczne rozróżnienia i orzeczenia o Trójcy powinny być poruszone i zostały usystematyzowane w Kościele Wschodnim. Wschód rozgraniczył dość klarownie nauczanie o realnym różnicach zachodzących pomiędzy Istotą Boską a energiami¹⁹⁸.

Kościół Zachodni w dokumencie papieskim *Benedictus Deus*, przy omówieniu losu zmarłych poruszył kwestię Istoty Boga, stwierdzając, że po śmierci można być szczęśliwym dzięki oglądaniu Istoty Bożej. W Konstytucji Benedykta XII czytamy:

„*Mocą niniejszej nieodwołalnej Konstytucji oraz powagą Apostolską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Boga dusze wszystkich Świętych [...] po*

¹⁹² Г. Мандзаридис, dz. cyt., 46 – 47.

¹⁹³ П. Мальков, dz. cyt., 153.

¹⁹⁴ Сарацион Епископ Тмуитский, *Евхологion*, Киев 1894, 14.

¹⁹⁵ ПК, 123.

¹⁹⁶ Р. Evdokimov, *Poznanie*, 100.

¹⁹⁷ В. Лосский, *Мистическое богословие*, Киев 1991, 141.

¹⁹⁸ Тамże, 140.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

męce i śmierci Pana Jezusa Chrystusa oglądały i oglądają Bożą Istotę widzeniem intuitywnym i także twarzą w twarz bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które by służyło za przedmiot widzenia, ale Boża Istota ukazuje się im bezpośrednio, bez osłony, jasno i wyraźnie, a tak oglądając i rozkoszując się tą Bożą Istotą i dzięki temu widzeniu i radowaniu się dusze tych, co zmarli, są prawdziwie szczęśliwe i posiadają życie i wieczny odpoczynek¹⁹⁹.

Zatem w nauczaniu Zachodnim Istoty Boga nie można dzielić na energie, raczej należy mówić o utożsamieniu Istoty Bożej z Istnieniem w Bogu²⁰⁰.

Przeciwieństwem tego jest rozumienie Istoty Bożej w nauczaniu teologów prawosławnych. P. Evdokimov pisze: „Istota Boga jest niezmiennie transcendentna²⁰¹, zatem nikt nie może poznać tajemnic Boga. To dotyczy i świata ziemskiego, i niebieskiego. Evdokimov kontynuuje: „Dlatego to Bóg pozwala zobaczyć Siebie, zarazem odmawiając tego; widzieć Boga z tyłu²⁰² to oglądać jego działania, jego energie, lecz nigdy jego Istotę. Odróżnienie Istoty od energii niczym nie neguje Bożej prostoty. Nie jest ona ideą podlegająca prawom logiki. Przymioty logiczne nie wyczerpują Tajemnicy Boga i nie są zdolne jej zobiektywizować. Bóg jest ponad wszelkimi ideami²⁰³. Stanowisko obu Kościołów w sprawie energii i Istoty Bożej jest dość ważne. Dlaczego temu rozróżnieniu należy się taka uwaga? P. Evdokimov tłumaczy to najlepiej: „Rozróżnienie między Istotą a energiami jest uzasadnieniem dla theosis, stanu przeobstwienia istoty ludzkiej i jej uduchowienia dzięki Bożym energiom²⁰⁴. Kościół katolicki w Konstytucji Benedykta XII jasno wyraził swoją opinię odnośnie szczęścia człowieka po jego śmierci: „Przedmiot wizji uszczęśliwiającej stanowi Istota Boga²⁰⁵, człowiek zostaje przeobstwiony, kiedy jest złączony z Istotą Bożą.

Odmienne zdanie na temat przeobstwienia ma Kościół prawosławny - to działania Boga, energie, są siłą sprawczą powodującą przeobstwienie. Nna dowód takiego rozumienia sprawy W. Łoski cytuje św. Bazylego Wielkiego, który do Amfilocha pisze: „My jesteśmy zdania, że Boga poznajemy po Jego działaniu, nie

¹⁹⁹ BF 108, 599.

²⁰⁰ P. Evdokimov, *Poznanie*, 100; Por. Y. Congar, *Człowiek i przeobstwienie w teologii prawosławnej*, Znak XX, 7 – 8 (1968), 841 – 865.

²⁰¹ Tamże.

²⁰² Wj 33,23.

²⁰³ P. Evdokimov, *Poznanie*, 100.

²⁰⁴ Tamże.

²⁰⁵ Tamże, 99.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

możemy mieć pewności co do możliwości przybliżenia się do Jego Istoty. I chociaż skutek Jego działań da się odczuć, jednak Istota Jego pozostaje niedostępną²⁰⁶. Skoro Istota Boga jest niedostępna, to co w takim razie powoduje zjednoczenie człowieka z Bogiem na płaszczyźnie nauki o przeobstwieciu?

Należy przyznać, że sprawa przeobstwieciającej mocy Bożej jest interesująca w różnych teologicznych aspektach. Na przykład sprawa złączenia się z Bogiem stawia nas przed ważnym pytaniem dotyczącym poznawalności Istoty Boga. Kościół Zachodni, zdaniem przedstawicieli Kościoła Wschodniego, widzi taką możliwość, natomiast prawosławni są innego zdania. W tej kwestii tak się wyraża święty Makary z Egiptu, mówiąc o niemożliwości złączenia się duszy człowieka z Istotą Boga: „On – Bóg, a ona – nie jest Bogiem. On – Pan, a ona – niewolnica, On – Twórca, a ona – stworzenie”²⁰⁷.

W jaki więc sposób teologowie widzą możliwość przeobstwiecia? Mistyka Wschodnia mówi o potrzebie odnalezienia odmiennych relacji od tych, jakie zachodzą w Trójcy między Osobami Boskimi. Nowe relacje w Trójcy nie naruszają Jej autonomiczności, pozostawiając Ją Tajemnicą, a zarazem są korytarzem, przez który nasza ludzka natura może *ogłądać* Boga. Tym *novum* jest energia niestworzona²⁰⁸.

Czym właściwie jest ta energia? Jaką moc posiada i skąd ma siłę? Skoro jest nazwana energią niestworzoną to czy można stawiać pytanie o jej początek? Wiele ciekawych odpowiedzi podaje W. Łoski. Pisze między innymi, że energie nie są skutkami stworzenia, tak jak na przykład jest stworzony świat. Ona nie jest stworzeniem, natomiast niejako wylewa się z jedynej Istoty Boskiej Trójcy Świętej²⁰⁹. W innym miejscu ten sam teolog pisze o wiedzy, jaką czerpiemy o Trójcy Świętej, dzięki energiom przejawiającym się na zewnątrz²¹⁰. Łoski zwraca uwagę na istnienie wielu wypowiedzi ojców Kościoła w sprawie niepoznawalności Istoty Boga bezpośrednio, lecz tylko drogą pośrednią. Tą drogą są energie, w których Bóg nie umniejsza się²¹¹. U św. Grzegorza z Nazjanzu czytamy: „Można Go wyobrazić tylko

²⁰⁶ Василий Великий, *О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому*, в: *Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския*, Ч. III, Москва 1891, 195.

²⁰⁷ Макарий Египетский, *Духовные беседы*, Сергиев Посад 1904, 321.

²⁰⁸ П. Мальков, dz. cyt., 155.

²⁰⁹ В. Лосский, dz. cyt., 142.

²¹⁰ В. Лосский, *Боговидение*, Москва 2003, 591.

²¹¹ В. Лосский, *Мистическое*, 142.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

myślą, i to zbyt niewyraźnie, i do pewnego stopnia, nie przez ujęcie Jego natury, lecz dzięki Jego przymiotom, zbierając coraz to inne wyobrażenia w jakies jedno odbicie prawdy, które pierzcha, nim się je pomyśli”²¹². Teolog zwraca też uwagę na wypowiedź św. Jana Damasceńskiego: „Wszystko, co mówimy o Bogu twierdząco, nie pokazuje Jego Istoty, lecz odnoszące się do Istoty”²¹³. Najbardziej wpływowym i rzecz można kompetentnym w dziedzinie przeobstwienia Kościół prawosławny nazywa św. Grzegorza z Pałamy²¹⁴.

Kościół prawosławny rozróżnia więc w Bogu Trzy Osoby, jedną naturę i energie. U teologów czytamy: „Bóg niedostępny ludzkiemu poznaniu, jest dostępny w Swoich energiach”²¹⁵. I dalej mówią, że te energie: „Nie rozdzielają Jego Natury na dwie części – dającą się poznać i niepoznawalną, lecz ukazują na dwa różnych modusy Bożego istnienia – w istocie i po za nią”²¹⁶. Jak zauważa Łoski: „Są one dogmatyczną osnową realności wszelkiego doświadczenia mistycznego”²¹⁷. To stwierdzenie o tyle dla nas jest ważne, że pozwala ulokować pojęcie przeobstwienia. Otóż dzięki energiom Trójca Święta może przebywać w Swojej niepoznawalności i jej nie łamać, a zarazem udzielać się innym. Właśnie dlatego można mówić o przeobstwieniu, jeżeli uzna się taki przymiot energii Boga. Możemy więc stwierdzić, że przez Bożą energię Sam Bóg niejako wychodzi na zewnątrz Swojej niepoznawalności, tym samym dając nam możliwość wyjść na spotkanie Bożej Miłości i w Niej się znajdować. Dzięki temu sam Bóg może w nas przebywać realnie w Swoich energiach.

Święty Serafin Sarowski, mówiąc o Bogu, mówi o ogniu: „Bóg jest ogniem, który ogrzewa i rozpala serca i wnętrzości”²¹⁸. Obraz Boga jako ognia wykorzystują teologowie do omówienia Boskiego działania. Ogień to światło, dlatego W. Łoski, pisząc o energii Boga, myśli o tych energiach także w aspekcie światła. Światło właśnie napęlnia rozum i uczucia człowieka, chociaż zarazem przewyższa rozum i same uczucia. To światło nie jest także materialne. Nieznana mu jest również

²¹² Grzegorz z Nazjanzu, *Święty Grzegorz z Nazjanzu mowy wybrane*, Mowa 38, 7, Warszawa 1967, 418.

²¹³ Иоанн Дамаскин, dz. cyt., I, IV, 8.

²¹⁴ Г. Мандзаридис, dz. cyt., 5.

²¹⁵ В. Лосский, *Мистическое*, 151.

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ Tamże, 150.

²¹⁸ Л. Денисов, *Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытие святых мощей преподобного Серафима, Саровского чудотворца*, Москва 1904, 420.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

uczuciowość²¹⁹. Łoski cytuje Symeona Nowego Teologa, który o świetle tym wypowiada się następująco: „*Jest zaprawdę ogniem Boskim, niestworzonym i niewidocznym, i bez początku*”²²⁰. Światło pojawiło się już w dziejach Starego Przymierza i objawiało się ludziom jako Chwała Boża - Włodzimierz Łoski²²¹ cytuje dalej Symeona Teologa, który opisuje spotkanie Szawła ze Światłem, jakie oślepiło go i zrzuciło z konia²²².

Bóg daje człowiekowi ogromną możliwość, by przybliżyć się do Niego i w Bogu trwać. Jest to wielka łaska Boga w stosunku do człowieka, lecz aby być w Bogu, należy być podobnym do apostołów, którzy na górze Tabor widzieli Światło. Aby stać się takim jak uczniowie, którzy nie tylko widzieli, ale uczestniczyli w tym Przemienieniu Jezusowym, należy zostać uczestnikiem tego światła²²³. Właśnie liturgia eucharystyczna daje możliwość, zmiany i odnowienia, abyśmy byli na obraz Boga i to Jego podobieństwo, które zostało utracone nie tylko przez Adama, ale i przez osobisty grzech chrześcijanina. Malkow, cytując św. Cyryla Aleksandryjskiego, wskazuje na eucharystyczną obecność Chrystusa znajdującego się pod postacią Chleba i Wina, Który spożywającym Jego Ciało i Krew, odnawia zerwane więzi, dając możliwość powrotu, by uczestniczyć w Boskiej naturze²²⁴. O uczestnictwie w Boskiej naturze pisze święty Piotr w swoim Drugim Liście: „*Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez niestali uczestnikami Boskiej natury, gdy już wyrwaliście się z zepsucia wywołanego żądzą na świecie*”²²⁵. Święty Cyryl Aleksandryjski przybliżył nam tajemnicę Bożej miłości, zawartej w realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, wymieniając wiele darów przeznaczonych uczestnikom Boskiej Liturgii: „*Błogosławieństwo, zakładające komunię z Ciałem i Krwią Pańską, które dają gwarant nieśmiertelności. [...] Najświętsze Ciało Chrystusa ożywia Tych, którzy Go spożywają i przygotowuje do nieśmiertelności. [...] Stając się uczestnikami Boskiej natury, osiągniemy życie i nieśmiertelność*”²²⁶.

²¹⁹ В. Лосский, *Мистическое*, 241.

²²⁰ Симеон Новый Богослов, *Творения святого Симеона Нового Богослова*, Т. II, Москва 1886, 1.

²²¹ В. Лосский, *Мистическое*, 242.

²²² Симеон Новый Богослов, *Слова преподобного Симеона Нового Богослова*, Слово 57, 1, Москва 2006, 749.

²²³ В. Лосский, *Мистическое*, 242.

²²⁴ П. Мальков, dz. cyt., 155 – 156.

²²⁵ 2 P 1, 4.

²²⁶ Кирилл Александрийский, *Творения святителя Кирилла архиепископа Александрийского*, Т. II, Москва 2001, 789 – 790.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Przytaczane przez teologów wypowiedzi ojców Kościoła świadczą o tym, że myśliciele Wschodni są zgodni z ojcami odnośnie przebóstwienia – przebóstwienie dokonuje się w Eucharystii z tymi ludźmi, którzy spożywają przeistoczone Dary. Ta zgodność wynika nie tylko z kontynuacji myśli ojców, lecz i z dalszych opracowań teologów, którzy próbują rzucić więcej światła na sprawę omawiającą przebóstwienia. Musimy przyznać, że to zadanie nie jest zbyt łatwe i raczej należy uznać przewagę myśli kontynuatorskiej.

Lud zgromadzony na Eucharystii uczestniczy w wielkich misteriach. Spożywając przemienione dary, stajemy się czymś jednym w Chrystusie i jak dodaje archimandryta Emilian: „*Poprzez komunię jesteśmy uczestnikami Jego życia*”²²⁷. Uspienski przytacza wypowiedź świętego Jana Damasceńskiego, który także mówi o zjednoczeniu człowieka z Ciałem samego Boga po spożyciu Ciała i Krwi Pańskiej²²⁸. Święty mówi, że przez komunię jesteśmy uczestnikami Jego Ciała i Bóstwa. To z kolei łączy nas ze sobą²²⁹. Natomiast święty Jan Chryzostom pójdzie jeszcze dalej, mówiąc, że Bóg nie tylko dał nam siebie, lecz Jego ciało jest inne niż nasze zapieczone grzechem, i że Jego Ciało wynosi nas na inny sposób bytowania, dający nieśmiertelność²³⁰. Podobnie pisze i Mikołaj Kawasiła, którego zdaniem w Komunii człowiek jest przebóstwiany, dlatego Eucharystia jest szczytem i poza nią nie ma nic większego, ku czemu można by było dążyć²³¹. Ten sam autor w kolejnym monumentalnym dziele poświęconym Eucharystii pisze o ciele człowieka, które po spożyciu Darów eucharystycznych przemienia się w Ciało Chrystusa, na podobieństwo tego, jak żelazo bywa przemienione przez rozpalony ogień. Nie ogień staje się żelazem, lecz żelazo przetapia się w ogień. Ogniem w Eucharystii jest Jezusowe Ciało, a żelazem - ciało nasze. W Eucharystii następuje więc przetapianie, czyli przebóstwienie. To powoduje, że my sami podobnie jak ogień, przetapiamy w nas osobisty grzech²³².

Ojcowie Kościoła widzą w Eucharystii obecność samego Boga, która udziela się wszystkim, którzy uczestniczą w tych wielkich misteriach. W jaki sposób to dokonuje się, jednoznacznie odpowiedzieć trudno. Na podstawie przedstawionych

²²⁷ Эмилиан, dz. cyt., 273.

²²⁸ Н. Успенский, *Святоотеческое*, 41.

²²⁹ Иоанн Дамаскин, dz. cyt., IV, XIII.

²³⁰ Иоанн Златоуст, *Гомилия 24 на Первое послание к Коринфянам*, в: *Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста*, Т. X, Москва 2005, 237.

²³¹ Н. Кавасила, *О жизни во Христе*, Москва 2006, 63.

²³² Н. Кавасила, *Изъяснения*, 91.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

sądów teologów Kościoła Wschodniego (bardziej kontynuatorów myśli ojców Kościoła), można mówić o próbach, w których widoczne jest dążenie do określenia sposobu, przez który Bóg w Trójcy Jedyny w sakramencie Eucharystii poprzez Swoje energie przekazuje nam Siebie. Najpierw zostają przemienione - ofiarowany chleb i wino, które po modlitwie epiklezjalnej zostają przeistoczone w prawdziwe Ciało i Krew Pana Jezusa. Następnie uczestnicy Eucharystii, spożywający przeistoczone już Chleb i Wino, siłą Ducha Świętego zostają przebóstwieni, czyli: „Przemieniają się w substancję Króla”²³³. P. Evdokimov stwierdza: „Natura ludzka ontologicznie pozostaje, znajdując swą podstawę w hipostazie Chrystusa, ale zostaje uświęcona i prześwietlona Boską energią dzięki dynamizmowi Ducha Świętego”²³⁴.

P. Malkow o roli Ducha Świętego w epiklezie mówi, że w Eucharystii wielu chrześcijan staje się jednym Ciałem Chrystusowym poprzez spożywanie Ciała Pańskiego, które tworzy Kościół²³⁵. Widzimy więc podobieństwo myśli i wniosków nauczania kościołów siostrzanych w sprawie budowania Kościoła Chrystusowego, przez Niego samego w Duchu Świętym i przy eucharystycznym zespoleniu Twórcy ze stworzeniem. Kościół katolicki mówi o Eucharystii jako o tej, która buduje Kościół: „Prawdą zasadniczą, nie tylko doktrynalną, ale równocześnie egzystencjalną jest, że Eucharystia buduje Kościół, buduje jako autentyczną wspólnotę Ludu Bożego”²³⁶.

Liturgia prawosławna posiada także charakter kosmiczny. To powoduje, że następuje w modlitwie eucharystycznej uświęcenie nie tylko jednostki, lecz i całego świata. Bułhakow pisze „Liturgia uświęca całe stworzenie”²³⁷. Na spotkaniu pomiędzy Kościołami siostrzanymi, katolickim i prawosławnym w Chevetogne został wydany dokument, w którym zostały przedstawione następujące deklaracje: „Przemiana kosmosu dokonuje się w Eucharystii przez Ducha Świętego, przyzwanego modlitwą kapłana, epiklezą, skierowaną do Boga Ojca. Duch Święty jednoczy człowieka z Bogiem i udziela swoich darów, a w ten sposób przetwarza w Kościół ludzką społeczność”²³⁸.

²³³ Н. Кавасила, *О жизни*, 102.

²³⁴ P. Evdokimov, *Prawosławie*, 280; Каллист (Уэр), dz. cyt., 240.

²³⁵ П. Мальков, dz. cyt., 144.

²³⁶ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 20, Kraków 1998, 63 – 64; Por. Sobór Watykański II, *KDK Lumen gentium*, 11, 114 – 116.

²³⁷ S. Bułhakow, *Prawosławie*, 153.

²³⁸ Spotkanie III podkomisji w Chevetogne, *Kościół i Eucharystia*, w: *Kościół siostrzane*, Warszawa 1993, 99.

Rozdział II Rola Ducha Świętego w epiklezie

Możemy więc za Bułhakowem powiedzieć, że przebóstwienie jest kontynuacją Wcielenia, i w cudzie przemiany materii tego świata odkrywa się przed nami i realizuje siła Wcielenia²³⁹. To pozwala każdemu człowiekowi już tu, na ziemi, być nie tylko świadkiem, lecz i uczestnikiem nowej Ziemi i nowego Nieba.

²³⁹ С. Булгаков, *Евхаристическая*, 60.

Rozdział III
Rola kapłana w epiklezie

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

Członkowie Kościoła Wschodniego szczególną uwagę poświęcają liturgii. Najbardziej trafnymi słowami określającymi piękno liturgii Wschodu są myśli Sergiusza Bułhakowa:

„Liturgia ta stanowi coś jedyne w swym rodzaju w całym świecie chrześcijańskim ze względu na swoje piękno i różnorodność. Połączone są w niej największe natchnienie i drogocenne dziedzictwo starożytności, przejęte przez Bizancjum, kontemplacja piękna duchowego splata się z kontemplacją piękna tego świata. Liturgia jest niebem na ziemi, wyjawieniem piękna świata duchowego”¹.

Zgromadzenie eucharystyczne jest wyjątkowym spotkaniem ludzi wiary. Co powoduje, że człowiek uczestnicząc, w zgromadzeniu liturgicznym, przeżywa spotkanie z Bogiem? Dlaczego to jest możliwe? Ta wyjątkowość wynika z tego, że podczas dowolnego spotkania, w domu czy w innym zgromadzeniu wspólnoty, jest obecny Chrystus w Swoim słowie, który kiedyś rzekł, że: *„Gdzie są dwaj, albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich”²*. Natomiast podczas Eucharystii obecność Chrystusa jest inna. Chrystus jest obecny na zwykłym zgromadzeniu w Swej Łasce, a w eucharystycznym – pod postacią Chleba i Wina przemienionego. Ta obecność nie jest statyczna, lecz czynna, bowiem podczas ofiary eucharystycznej dokonuje się umocnienie wszystkich tych wiernych, którzy spożywają prawdziwe Ciało i Krew Pańską³. W takim kontekście jest zrozumiała wyjątkowość eucharystycznego spotkania człowieka z Bogiem, gdyż wynika ona ze ścisłej łączności pomiędzy Twórcą a stworzeniem.

Zarówno w czasach apostoelskich, jak i w całej historii zbawienia, człowiek potrzebował stałej pomocy z „góry”. Jezus Chrystus wśród wielu wskazań i pouczeń nam pozostawionych podkreślał potrzebę człowieka, aby ciągle trwać przy boku Bożym: *„Beze mnie nic nie możecie uczynić”⁴*. W związku z tym aktualne pozostaje pytanie o rolę kapłana, jaka przejawia się w pośrednictwie pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

W naszej pracy należy zwrócić uwagę na kwestię dotyczącą relacji, czy korelacji lub całkowicie wzajemnego wykluczania się osoby kapłana i modlitwy epiklezjalnej. Innymi słowy w kontekście prac porównawczych wśród teologów, na przykład pomiędzy katolikami i prawosławnymi, powstają pytania dotyczące kwestii

¹ S. Bułhakow, *Prawosławie*, Warszawa 1992, 145 – 146.

² Mt. 18, 20.

³ Епископ Виссарион, *Объяснение Божественной Литургии*, Москва 2006, 4.

⁴ J 15,5.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

głównego konsekratora darów ofiarnych w czasie eucharystycznej modlitwy. Kto dokonuje konsekracji darów? Jaka jest rola i zadanie kapłana w tak doniosłej chwili liturgii świętej? Odpowiedzi na te pytania pomogą nam w zrozumieniu funkcji kapłana w kontekście modlitwy epiklezjalnej.

W naszej pracy zwracaliśmy niejednokrotnie uwagę na to, że prawosławni teologowie nie chcą rozróżniać lub, bardziej ukazywać samej chwili konsekracji. Zauważyliśmy, że teologowie wskazują na Eucharystię jak na jeden akt, podczas którego dokonuje się cud eucharystyczny. Kościół katolicki stoi na straży ujmowania kapłana jako tego, który działa *In persona Christi*. Zatem sama funkcja kapłana w rozumieniu teologii katolickiej jest nieco odmienna niż rola kapłana w rozumieniu teologii prawosławnej.

Zaistniała rozbieżność pomiędzy dwoma tradycjami teologicznymi może wskazywać na odmienność rozumienia sprawy epiklezjalnej, dlatego w kolejnym rozdziale naszej pracy spróbujemy przedstawić punkt widzenia teologii prawosławnej w stosunku do rozumienia teologii kapłaństwa, aby pokazać jej wpływ na modlitwę epiklezjalną. Wnioski spróbujemy wykorzystać do zrozumienia rozbieżności w omawianej kwestii. Nie pominiemy i tego punktu widzenia, jaki teologowie, a za nimi i cały Kościół prawosławny, przyjmuje w roli ludzi świeckich biorących udział w misteriach sakramentalnych.

3.1. Urząd kapłański w ujęciu biblijnym i kościelnym

Kapłan w Kościele prawosławnym jest nazwany pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem. Katechizm Kościoła prawosławnego, mówiąc o pośredniczeniu kapłana, stwierdza:

„Pan Jezus, będąc zarazem Bogiem i człowiekiem, przywrócił łączność między Bogiem i ludźmi: głos Boży stał się słyszany dla ludzi, bowiem On jest Słowem Bożym, które stało się ciałem; z drugiej strony, wróciwszy do nieba ze swoją ludzką naturą, jako nasz obrońca, wstawia się za nami przed obliczem Boga> (Hbr 9, 24), przedstawiając Mu ofiarę, którą <uczynił raz na zawsze, ofiarując samego siebie> (Hbr 7, 27) za swoich braci, ludzi”⁵.

⁵ KKP, Kraków 2001, 361.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

Powyższe stwierdzenie katechizmowego nauczania jasno wskazuje rolę kapłana i już na samym początku naszych poszukiwań ułatwia nam zrozumieć znaczenie roli kapłana w modlitwie epiklezjalnej.

Historia urzędu kapłańskiego zdaje się tłumaczyć trzy stopnie kapłaństwa. W definicji przedstawionej przez Szymkowską czytamy: „*W Kościele prawosławnym są trzy hierarchiczne stopnie kapłańskie: biskup, diakon, kapłan*”⁶. Słudzy Pana w nowotestamentowym ujęciu kapłańskiego służenia mają swój praobraz w posługach starotestamentalnych. P. Malkow wskazuje na lewitów, którzy jego zdaniem spełniali funkcje, które dzisiaj wykonują diakoni. W kapłanach nowotestamentowych widzi odbicie sług ołtarza, spełniających funkcje kapłańskie w czasach starotestamentalnych. Natomiast praobrazem dzisiejszych biskupów byli arcykapłani⁷. W nauczaniu zawartym w katechizmie Kościoła prawosławnego dalej czytamy: „*Francuskie słowo pretre (kapłan) jest ściągnięciem słowa greckiego presbyteros, które znaczy starszy. Przeto kapłan wspólnot chrześcijańskich jest kontynuatorem starszych, którzy kierowali wspólnotami żydowskimi*”⁸. Odnośnie kapłanów chrześcijańskich w katechizmie czytamy: „*Prowadząc odtąd lud uświęcony przez Ducha Świętego, lud kapłański, wspólnotę kapłanów – w sensie słowa greckiego hieresus – kapłani chrześcijańscy uczestniczą w szczególnie aktywny sposób w Kapłaństwie Chrystusa*”⁹.

Owo uczestniczenie kapłanów w kapłaństwie Chrystusa jest dość istotne, aby zrozumieć nie tylko rolę kapłana, ale całą jego posługę. Zanim następuje trwanie kapłana w jedynym kapłaństwie Chrystusa, jak zauważa metropolita moskiewski Filaret, kandydat na kapłana musi być uprzednio natchniony Duchem Świętym i przeznaczonym na tę posługę¹⁰. Widzimy, że powołaniu kapłańskiemu towarzyszy wybraństwo Boże. Skoro Bóg jest święty, to i Jego słudzy mają się ubiegać o tę świętość. Zrozumiałym jest fakt, na który wskazuje P. Malkow¹¹, przytaczając następujący tekst z Biblii, wskazuje na wyjątkowość posługi kapłańskiej, zadaniem, której było „*Noszenie Arki Przymierza Pańskiego, by stali przy Panu, służyli Mu i błogosławili w Jego imieniu*”¹².

⁶ E. Smykowska, *Liturgia Prawosławna* (mały słownik), Warszawa 2004, 39; Пор. Каллист (Уэр), *Православная Церковь*, Москва 2001, 301.

⁷ Р. Мальков, *Введение в литургическое предание*, Москва 2006, 130.

⁸ ККР, 371; Г. Нефедов, *Таинства и обряды православной церкви*, Москва 2004, 212.

⁹ ККР, 371.

¹⁰ Филарет, *Православный катехизис*, Москва 2004, 128.

¹¹ Р. Мальков, dz. cyt., 130.

¹² Pwt 10,8.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

Pomiędzy kapłanami pogańskimi a kapłanami starotestamentowego okresu, obserwujemy dość istotne różnice w sposobie bycia kapłańskiego. Już wtedy obowiązywało pojęcie świętości, tym niemniej, kapłaństwo starotestamentowe nie do końca rozróżniało grzech od samej osoby, która tego grzechu się dopuściła. Dopiero Kapłaństwo nowotestamentalne, ze względu na jego całkowite pogrążenie w Jedynym kapłaństwie Chrystusowym, pozwoliło spojrzeć na człowieka bez osądzania. Odwrotnie, kapłan Chrystusowy jest zobligowany, aby nieść miłość Chrystusa – ukochać grzesznika. Także miłosierdzie Chrystusowe poprzez kapłańską posługę powinno być dostępne każdemu, kto żałuje za popełnione błędy¹³. Aby móc tak postępować, kandydat na kapłana musi pamiętać o swoim wybraństwie. Prawdopodobnie dlatego słowa św. Jana Chryzostom są uważane za pewien model kapłaństwa.

Aby ukazać wyjątkowość i piękność służby kapłańskiej cytowany już wyżej P. Malkow przytacza św. Jana Chryzostoma: „*Kapłani, to są ludzie, którzy żyją na ziemi i obracają się w niej. Są tymi, którzy rozporządzają niebiańskim, i otrzymali władzę, jakiej nie dano aniołom, ani archaniołom*”¹⁴. Możemy zatem stwierdzić, podążając teologami, że urząd kapłański jest wyjątkową łaską Boga daną człowiekowi. Kapłanem zostaje się z wyboru Boga Najwyższego. Piękność takiego wyboru nawet nie zawsze bywa zauważona przez wybrańca, dlatego uwzględniając dany fakt, jeden z najbardziej nowoczesnych teologów, biskup Illarion¹⁵ w monumentalnym dziele poświęconym sakramentom Kościoła, przytacza Silwana z Athos:

„*Kapłani noszą w sobie tak wielką łaskę, że gdyby ludzie mogli widzieć chwałę tej łaski, to cały świat byłby w zachwycie od niej. Pan jednak ją ukrył, aby Jego słudzy nie wpadli w pychę, lecz zbawienia szukali w pokorze. Jak znaczącą osobą, jest kapłan przy Ołtarzu Pańskim! Kto go oskarża, oskarża Ducha Świętego, jaki zamieszkuje w nim. Gdyby ludzie widzieli, w jakiej chwale służy kapłan, to upadli by w zachwycie od tego widzenia. Zarówno i sam kapłan, gdyby widział siebie znajdującą się w wielkiej chwale, to uczyniłby wszelkich starań, aby niczym nie obrazić żyjącą w nim łaskę Ducha Świętego*”¹⁶.

¹³ Р. Мальков, dz. cyt., 130.

¹⁴ Св. Иоанн Златоуст, *Слово третье о священстве в: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста*, Т. I, кн. II, С. – Петербург 1896, 426.

¹⁵ Илларион (Алфеев), *Таинство веры*, Клин 2000, 183.

¹⁶ Иеромонах Софроний, *Старец Силуан*, Париж 1952, 168.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

Z powyższych słów wynika, że kapłański urząd jest bardzo ceniony przez Kościół i powinien być otaczany szacunkiem ze względu na jego wyjątkowość. Ta wyjątkowość wynika z racji służby Bogu i ludziom. Wyjątkowość kapłańskiej funkcji rzutuje również na osobę wykonującą ten urząd. Kto może być kapłanem? Czy zaszczyt i odpowiedzialność tej funkcji mogą dzielić tak samo mężczyźni, jak i kobiety? Na dzień dzisiejszy w Kościele nie ma praktyki udzielania sakramentu święceń kobietom. Należy jednak zaznaczyć uwagi teologów, którzy stwierdzają, że Kościół prawosławny nie tylko nie zniósł sakramentu święceń diakonatu wśród kobiet (znanego pod nazwą diakonisy), lecz pozostawia daną kwestę otwartą, w czym nie przeszkadza opinia wielu teologów powołujących się na tradycje kościelną, w której pierwszeństwo służby kapłańskiej należało do mężczyzn¹⁷.

Kapłan jest osobą duchową, dlatego i swoje początki, a właściwie niejako źródło swego duchowego istnienia urząd kapłana, zawdzięcza tchnieniu samego Ducha Bożego – Duchowi Świętemu. P. Malkow stwierdza, że taką wyjątkowość kapłańskiemu urzędowi nadaje darowanie Ducha Świętego. Teolog wskazuje na epizod zawarty w Ewangelii Jana. Oto są słowa Jezusa wypowiedziane do uczniów: „*Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: <Weźmijcie Ducha Świętego!>*”¹⁸. Malkow w słowach wypowiedzianych przez Chrystusa widzi pierwszy dar Ducha Świętego dla kapłanów¹⁹. Jego zdaniem w tym imperatywie Jezus nadał ogólną łaskę sakramentowi kapłaństwa²⁰.

Na kanwie tych spostrzeżeń zrozumiałe są przeżycia samych teologów przeżywających przyjęcie sakramentu święceń. Osobiste przeżycie łaski sakramentu święceń ułatwia teologom określić wielkość i wyjątkowość łaski bycia kapłanem. Sergiusz Bułhakow w swojej autobiografii wskazuje na rozpoczęcie nowego życia, w jakie wszedł podczas sakramentu swoich święceń²¹. To z kolei pomaga zrozumieć P. Malkowa, który wskazuje na drugie darowanie Ducha Świętego. Tym momentem, zdaniem teologa, była Pięćdziesiątnica, o której czytamy w Dziejach Apostolskich: „*Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wichru, i nappełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy*

¹⁷ Por. E. Бер-Сижель, *Служение женщин в церкви*, Москва 2001.

¹⁸ J 20, 22.

¹⁹ P. Мальков, dz. cyt., 27.

²⁰ Tamże.

²¹ С. Булгаков, *Автобиографические заметки*, Париж 1991, 41 – 42.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić²². Teolog zauważa, że jak przy pierwszym otrzymaniu Ducha Świętego osoba kapłana otrzymała ogólną łaskę sakramentu święceń, tak przy drugim zstąpieniu Ducha Świętego, zwanego Pięćdziesiątnicą, każdy otrzymał personalnie dar Ducha Świętego²³.

Przyjęcie Ducha Świętego wiąże ze sobą określone konsekwencje. Znaczenie tych konsekwencji tłumaczy święty Jan Chryzostom, który tak chętnie jest cytowany w opracowaniach teologów²⁴. Ten wielki twórca liturgii chrześcijańskiej stwierdza:

„Nie ma możliwości być świadkiem, jeżeli świadek nie będzie umocniony siłą Ducha Świętego. Bez jej pomocy nie można być świadkiem. Świadek – to ten, kto świadczy słowem łaski. Każdy głoszący prawdę jest świadkiem Bożym”²⁵.

Słowo *świadek* jest synonimem słowa *męczennik*. Dlatego każdy świadczący o Chrystusie jest męczennikiem²⁶. P. Malkow, wracając do wydarzeń opisanych w Dziejach Apostolskich, wskazuje, że dar świadczenia przekazany raz apostołom, jest przekazywany dziś kapłanom²⁷: *„Gdy Duch Święty stąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie Moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi”²⁸.*

W czym przejawia się świadczenie kapłańskie w dzisiejszym czasie? Zdaniem cytowanego P. Malkowa kapłan jest świadkiem Słowa, którego głosicielem jest on sam. Kapłana nazwa się świadkiem również z tego powodu, że jest gotów przelać krew za swego mistrza Jezusa Chrystusa. Ta postawa jest odzwierciedleniem stanu gotowości pierwszych męczenników, jacy z bezkompromisową odwagą świadczyli o swej wierze w Chrystusa, oddając to, co najcenniejsze – swoje życie²⁹.

W przedstawionych przez teologów dwóch źródłach oddziaływania Ducha Świętego na stan kapłański, widzimy, jak dużą wagę przykładają teologowie do ukazania łączności, jaka powinna istnieć pomiędzy kapłanem i Bogiem. Tylko w takiej, swoistej korelacji możliwa jest produktywna działalność kapłana, co podkreśla archimandryta Cyprian Kern: *„Kapłan Chrystusowy – jest budowniczym*

²² Dz Ap 2, 1 – 4.

²³ P. Мальков, dz. cyt., 27.

²⁴ Tamże.

²⁵ Св. Иоанн Златоуст, *Беседа на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа*, в: *Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста*, Т. III, кн. II, Москва 1994, 831.

²⁶ P. Мальков, dz. cyt., 27.

²⁷ Tamże.

²⁸ Dz. Ap, 1, 8.

²⁹ P. Мальков, dz. cyt., 27.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

sakramentum, budowniczym Ciała Chrystusowego. Jest powołany, aby najpierw sam, a przez niego i inni, zdobywali nowe królestwo łaski³⁰.

Kapłan jest budowniczym mistycznego ciała Chrystusowego, dlatego teologowie również pytają o świętość kapłana. Czy stan osoby kapłana może mieć wpływ na skuteczność sprawowanych przez niego sakramentów? Czy grzechy, w jakich może pozostawać sam kapłan, są nie tylko przeszkodą w przekazaniu łask Bożych, lecz, czy nie są również barierą w ich przyjęciu? Na tak stawiane pytania teologowie odpowiadają słowami, jakie niegdyś wypowiedział mistrz retoryki, św. Jan Chryzostom: „Dary Boże nie są takie, które by miały zależeć od stanu, w jakim znajduje się kapłan”³¹.

Widzimy więc, że łaski Boże mogą się rozlewać na wszystkich bez przeszkód, nawet, jeżeli kapłan nie jest w stanie łaski. Paul Evdokimov w swoim dziele *Prawosławie* pisze:

„Rozumie się, że wartość moralna udzielającego jest zawsze bardzo ważna, ale nie jest wymagana w sposób absolutny; podobnie wiara tego, który otrzymuje, nie wpływa w żaden sposób na ważność obiektywną sakramentu, który jednakże zawsze działa na zbawienie lub potępienie, zależnie od tej wiary”³². Umocnieniem takich orzeczeń może ustawa pod numerem czwartym, zapisana w ogólnych ustawach, przyjętych na soborze Gangrskim, czytamy: „Gdyby ktoś o prezbiterze, który zawarł związek małżeński, rozważał jako o tym, który nie jest godzien przyjęcia darów ofiarnych, niech będzie wyklęty”³³.

Tym niemniej nie sposób nie zacytować słów, które wskazują na fakt obecności kapłana podczas służby liturgicznej, jako na czas wyjątkowego uświęcenia jego osoby:

„Jeśli Boska liturgia mocno oddziałuje na tych, którzy są obecni przy jej sprawowaniu, to jeszcze bardziej oddziałuje na tego, kto ją sprawuje, czyli na kapłana. Jeśli sprawował ją pobożnie, z bojaźnią, wiarą i miłością, staje się on czysty podobnie do naczyń liturgicznych. Cały dzień kapłan spełnia różnorodne obowiązki duszpasterskie – czy to w rodzinie, wśród domowników, czy pośród swoich parafian, którzy też są jego rodziną – będzie przemawiać Chrystus”³⁴.

³⁰ Кириан Керн, *Православное пастырское служение*, Париж 1957, 29.

³¹ Св. Иоанн Златоуст, *Цветник духовный*, Ч. II, Москва 1903, 17.

³² P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 297.

³³ Правила святого поместного Собора Гангрского, Правило 4, в: *Книга правил святых Апостолов, святых Соборов вселенских и поместных и святых отец*, Москва 2004, 145.

³⁴ Н. Гоголь, *Размышления о Божественной Литургии*, С-Петербург 1911, 26.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

Widzimy, że w kwestii pytania o urząd kapłana i samą osobę kapłana, stawia się wielopłaszczyznowe pytania, które zdają się uwypuklić wyjątkowość tego urzędu. Na tym etapie naszej pracy musimy zadać kolejne pytanie dotyczące urzędu kapłańskiego. Należy tylko podkreślić, że to pytanie wynika z wielu doświadczeń teologów, których opracowania posłużyły nam do budowania konkluzji. Pytamy więc, na ile urząd kapłański, a mianowicie wynikająca z niego jedna z funkcji kapłańskich, koreluje z modlitwą zwaną epiklezjalną? Należy także zapytać, czy ogóle można mówić o korelacji, czy raczej o przeciwstawności? Spróbujemy temu zagadnieniu przybliżyć się bliżej, w miarę analizy teologicznych wniosków myślicieli Wschodu.

3.1. Rola kapłaństwa w modlitwie epiklezjalnej

Kapłan jest nazwany budowniczym Ciała Chrystusowego. Pytamy więc wyraźnie, w czym przejawia się to budowanie, któremu przewodniczy kapłan?

Kościół pod nazwą *kapłaństwo* może rozumieć zarówno jedną osobę jak i kilka. Kościół Wschodni do końca sam nie jest w stanie odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie, kto jest niezbędny w sprawowaniu liturgii, aby ta była pełną i prawdziwą. Niezgodność w tej kwestii wynika z rozbieżności zdań teologów, które się rodzą przy opracowaniu problematycznych zagadnień. Niektórzy z teologów uważają, że podczas Eucharystii niezbędna jest obecność wszystkich, a więc nie tylko kapłanów, którzy przyjęli sakrament święceń, ale również i tych wszystkich, którzy tego sakramentu nie przyjęli - chodzi o obecność świeckich podczas sprawowania liturgii. Taki wniosek wynika z twierdzenia A. Mienia, który pisze: „*Eucharystia jest służbą wszystkich na niej obecnych, którzy i są dokonującymi bezkrwawej ofiary rękoma kapłana*”³⁵. Widzimy, że urząd kapłański jest niejako *rozcieńczony* w pojęciach.

Inni teologowie są ostrożniejsi w formułowaniu takich wniosków. Według nich nie wolno jednoznacznie odpowiadać wypowiedać się, kto jest najważniejszy w sprawowaniu sakramentu Eucharystii - kapłan czy zgromadzony dookoła niego lud. Skoro tylko w taki sposób patrzylibyśmy na kwestie ważności tego sakramentu, to ta stronniczość niejako wypaczyłaby teologiczne rozumienie pojęć, jakie Kościół zwykł odnosić do misterii, do których należy także sakrament Eucharystii³⁶.

³⁵ А. Мень, *Таинство, Слово и Образ*, Москва 2001.

³⁶ Н. Афанасьев, *Служение мирян в церкви*, Москва 1995, 41.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

Widzimy, że wy tłumaczenie kwestii kapłaństwa sakramentalnego, również tego, jakie zwykło się nazywać kapłaństwem powszechnym, mając na uwadze laików, może być pomocne w zrozumieniu wpływu i roli urzędu kapłańskiego na modlitwę epiklezjalną w kontekście Eucharystii. Dlatego najpierw spróbujemy pokazać, jak teologowie widzą relacje pomiędzy sakramentem święceń a królewskim kapłaństwem wiernych.

3.1.1. Kapłan a królewskie kapłaństwo wiernych

Wiele kwestii omawianych w Kościele Wschodnim, było odpowiedzią na teologiczne rozważania i zarazem już uformowane refleksje Kościoła Łacińskiego. To zjawisko można obserwować od czasów pierwszych słynnych teologów Wschodu³⁷, aż po teologów dnia dzisiejszego³⁸. Wiele tematów Kościoła Wschodni opracowywał z uwzględnieniem osiągnięć Zachodnich myślicieli. Sprawa kapłaństwa i wynikająca z niej kwestia epiklezy nie jest tego wyjątkiem. Przypatrzmy się temu bliżej.

Paul Evdokimov w pracy poświęconej prawosławiu orzeka dość mocno, że: *„Indywidualizm, rozkładanie kapłaństwa na jednostki jest dekadencją, która sprawia, że charyzmaty jałowiejają, substancja kapłańska świeckich ulega zniszczeniu consensus już nie działa”*³⁹. Takie stwierdzenie w sposób jednoznaczny daje do zrozumienia, że pytanie o kapłaństwo sakramentalne i kapłaństwo królewskie, czyli powszechne – jest pytaniem istotnym w teologii Wschodniej. W zrozumieniu tej zawichości pomaga spojrzenie kolejnego, bardzo ważnego i płodnego teologa Wschodu, który na wyjaśnianiając problem kapłaństwa, ukazuje źródła tego problemu. Cyprian Kern pisze, że: *„Kapłan w świetle pojęcia katolickiego, w czasie sprawowania Eucharystii, nie tylko jest obrazem Chrystusa, jak ucza święci ojcowie, lecz posiada pełne Jego władzy. Kapłan działa tak, jak działał sam Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy. Słowa ustanowienia sakramentu, wypowiedane w Wieczerniku, są dla nas tylko słowami historycznymi, tymi, które mają znaczenie informujące. Natomiast katolicka teologia określa te słowa jako słowa ustanowienia, wypowiedanie, których czyni eucharystię dokonaną. Te słowa wypowiada kapłan in persona Christi, podczas gdy epikleza wypowiada się nie in persona Christi. Kapłan*

³⁷ Zob. Н. Кавасила, *Изъяснения божественной литургии*, Киев 2003.

³⁸ Zob. А. Шмеман, *Литургическое богословие*, Санкт-Петербург 2006.

³⁹ P. Evdokimov, dz. cyt., 316 - 317.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

tu jest nazwany – vice Chrystus. Dlatego katolik wprost może negować niezbędność modlitwy epiklezjalnej⁴⁰.

Staje się więc jasne, dlaczego tak wiele uwagi Kościół poświęca zrozumieniu kapłańskiej funkcji. Tylko właściwe zrozumienie tej posługi może pomóc w obiektywnym zrozumieniu danego zagadnienia. Na czym polega, więc problem? Widzimy, że zgodnie ze swoim nauczaniem o epiklezie Kościół Wschodni musi wyjaśnić niektóre zagadnienia dotyczące tej tematyki. Jeżeli Kościół by przyznał, że to kapłan działający *in persona Christi* dokonuje cudu eucharystycznego, to całe nauczanie o epiklezie byłoby nie tylko nieaktualnym, lecz błędnym. stąd zdaniem teologów prawosławnych sytuacja wymaga wyjaśnień.

P. Evdokimov pisze: „*Sakrament bierzmowania, będąc sakramentem kapłaństwa powszechnego, ustanawia dla wszystkich doskonałą równość kapłańską, pod postacią tej samej i jedynej łaski uświęcającej w zakresie osobistej świętości. Z łona tej równości ogólnego kapłaństwa niektórzy są wybierani i boskim aktem ustanowieni na biskupów i kapłanów. Różnica służenia jest funkcjonalna i nie wytwarza żadnej różnicy ontologicznej*”⁴¹. Mocnymi stwierdzeniami są te, które wskazują na równość ontologiczną pomiędzy laikiem i kapłanem wyświęconym. Dalej teolog uzasadnia różnice, jakie wynikają ze sporów toczących się pomiędzy Kościołami chrześcijańskimi, a dotyczące rozumienia kapłaństwa sakramentalnego i kapłaństwa powszechnego. Powodem różnicy są dokumenty soboru trydenckiego, do których odsyła nas autor. Evdokimov zwraca uwagę na różnicę pomiędzy kapłanem wyświęconym a laikatem, jaką jego zdaniem, pojawiła się w Kościele katolickim⁴². W dokumentach soboru trydenckiego czytamy:

„*Ponieważ sakrament święceń, podobnie jak sakramenty chrztu i bierzmowania, wyciskają znamię, którego nie można zatrzeć ani usunąć, słusznie święty sobór potępia pogląd tych, którzy twierdzą, że kapłani Nowego Przymierza mają tylko władzę czasową, i że raz ważnie wyświęceni mogą znów stać się świeckimi, jeśli nie pełnią posługi głoszenia Słowa Bożego. Jeśli ktoś twierdzi, że wszyscy chrześcijanie bez różnicy są kapłanami Nowego Przymierza, albo, że wszyscy obdarzeni są jednakową władzą duchową, nie czyni niczego innego, jak się wydaje, tylko wprowadza zamęt do hierarchii kościelnej, która jest jak uporządkowany sztyk bojowy, tak jakby – wbrew nauce świętego Pawła – wszyscy*

⁴⁰ К. Керн, *Евхаристия*, Парижъ 1947, 257.

⁴¹ P. Evdokimov, dz. cyt., 313.

⁴² Tamże.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

*byli apostołami, wszyscy prorokami, wszyscy ewangelistami, wszyscy pasterzami i wszyscy doktorami*⁴³.

Zdaniem P. Evdokimova orzeczenie soborowe spowodowało swoisty podział na *sacrum* i *profanum*. Do stanu *profanum* są odniesieni wszyscy przynależący do stanu laickiego⁴⁴. Takie rozróżnienie nie dodaje teologii argumentów, które by umocniły zrozumienie danego pytania, lecz odwrotnie, rodzą kolejne. Jakiego więc zdania jest Kościół prawosławny, gdy poruszana jest kwestia kapłaństwa powszechnego? Jaką rolę odgrywa kapłaństwo wiernych w sprawowaniu sakramentu Eucharystii?

Teologowie Wschodu wypowiedzieli się o roli świeckich w sakramentach także w swoistej polemice z łacinnikami, mówiąc, że Kościół katolicki zajmuje niejednoznaczne stanowisko w tej kwestii⁴⁵. Takie przekonanie wynika ze stwierdzenia zawartego w encyklice papieskiej *Mediator Dei* Piusa XII, w której czytamy:

*„Otóż owo niekrwawe ofiarowanie, dzięki któremu po wymówieniu słów konsekracji Chrystus przybywa na ołtarz jako ofiara, jest dziełem samego kapłana jako zastępcy osoby Chrystusa, a nie jako przedstawiciela wiernych*⁴⁶.

Słowa papieża P. Malkow określa jako te, w których laicy zgromadzeni na Eucharystii, „są pasywnym zgromadzeniem wiernych”, podczas gdy kapłan - „vice Chrystus”⁴⁷. Zdaniem teologów taka opinia nie jest do zaakceptowania. Jak więc Kościół Wschodni widzi uczestniczenie świeckich w obrzędach świętych? Teologowie powołując się na tekst św. Piotra, mówią o odrębnym pojmowaniu uczestniczenia świeckich w liturgii Eucharystycznej. Podajemy najpierw tekst św. Piotra a następnie przypatrzmy się interpretacji teologów.

Apostoł napisał następujące słowa, zwracając się do członków Kościoła: *„Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzyście nie dostąpili miłosierdzia, teraz*

⁴³ Sobór Trydencki, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, T.IV, Kraków 2004, 683.

⁴⁴ P. Evdokimov, dz. cyt., 313.

⁴⁵ P. Мальков, dz. cyt., 29.

⁴⁶ BF VII, 494.

⁴⁷ P. Мальков, dz. cyt., 29.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali”⁴⁸. P. Malkow zwraca szczególną uwagę na słowa św. Piotra o *królewskim kapłaństwie*⁴⁹.

Kolejnym dowodem, który potwierdza ważność kapłaństwa powszechnego wśród ludzi świeckich, są także słowa św. Piotra, jakie nieco wcześniej znajdujemy w cytowanym liście: *„Wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa”*⁵⁰.

W związku z przytoczonymi wyżej słowami św. Piotra teolog stawia pytania - co miał na myśli apostoł, kiedy pisał o królewskim kapłaństwie i o składaniu duchowych ofiar? Czy owe kapłaństwo królewskie odnoszące się do laików jest tylko pięknym określeniem, nazwą, czy też w tych słowach św. Piotr wyraził wyjątkowość i prawdziwą wielkość takiego służenia?⁵¹ Na postawione pytanie teologowie dają podobne odpowiedzi, wskazując na swego rodzaju jedność zachodzącą pomiędzy kapłaństwem hierarchicznym i kapłaństwem wiernych. Aby w pełni ukazać opinię teologów, przyjrzyjmy się bliżej ich oryginalnym wypowiedziom na ten temat.

I tak, zdaniem cytowanego już P. Malkowa, który akurat nie jest przedstawicielem sakramentalnego kapłaństwa, lecz jako osoba świecka reprezentuje królewskie kapłaństwo wiernych: *„My świeccy nie posiadamy tej samej łaski, jaką otrzymali kapłani w sakramencie święceń. Tym niemniej, my doskonale rozumiemy, że we wszystkich swoich świętych czynnościach Kościół prawosławny jest jednością. Wszystko to, co dokonuje się w Kościele, dokonuje się pełnią jego ciała – Chrystusem, który jest głową tegoż Kościoła, jak również kapłanami i świeckimi. Świeccy również służą Panu, jak i kapłani, lecz świeccy – nie jak kapłani według sakramentu święceń, lecz jak nierozdzielne członki jednego organizmu kościelnego”*⁵².

Kolejnym teologiem, który tłumaczy tło wynikające z rozróżnień funkcji kapłańskich osób wyświęconych, czyli kapłanów, a tymi, którzy przynależą do królewskiego kapłaństwa wiernych jest Nikołaj Afanasjew. Jego zdaniem nie wolno formułować pytania, kto jest tym, który sprawuje sakrament – lud czy kapłan. Uważa,

⁴⁸ I P 2, 9 – 10.

⁴⁹ P. Мальков, dz. cyt., 29.

⁵⁰ I P 2, 5.

⁵¹ P. Мальков, dz. cyt., 29.

⁵² Tamże, 30.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

że tak jednoznacznie Kościół nie powinien dawać odpowiedzi, gdyż to godziłoby w sposób, w jaki Kościół Wschodni zwykł uprawiać teologię⁵³. Zauważa, że:

„Wierni uczestniczą w dokonaniu sakramentu, a nie są tylko pasywnymi uczestnikami. Kapłaństwo Ludu Bożego posiada realny charakter, a nie symboliczny czy wewnętrzny. Ono nie jest tylko składaniem duchowych ofiar, jako składanie życia swego Bogu, wyrażające się w składaniu pieśni duchownych, wyznaniu wiary, dokonywaniu uczynków miłosierdzia i miłości, – lecz w rzeczywistym dokonywaniu świętych czynności w Kościele, poprzez koncelebrowanie z głównym celebransem”⁵⁴.

Stąd dla nas jasne odnoszenie się świeckiego teologa, P. Malkowa, do orzeczenia słynnego Ambrożego Mediolańskiego, pisał pisał: *„Czyżby sam naród nie przynależy do kapłaństwa? Czy to do tego narodu apostoł Piotr powiedział: <Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym>?”⁵⁵* Każdy jest pomazany dla kapłaństwa i każdy jest pomazany dla królestwa, z tym, że królestwo to jest królestwem duchowym, zarówno jak i kapłaństwo jest duchowym⁵⁶.

W takim złożonym kontekście należałoby pytać o to, czy kapłan ważnie wyświęcony, ale bez zgromadzonego wokół niego Ludu Bożego, sprawuje ważną eucharystię, czy też nie? I odwrotnie, czy bez kapłana Lud Boży może dokonać bezkrwawej ofiary, jaka sprawował Jezus Chrystus wraz z apostołami? Tak postawione pytania – zauważa Afanasjew – nadają sakramentom magicznego znaczenia⁵⁷: *„Nauczanie o sprawowaniu świętych czynności liturgicznych przez biskupa czy prezbitera bez udziału Ludu Bożego, czy też tylko w obecności Ludu Bożego, niemającego sakramentów święceń – nadaje sakramentom magicznego charakteru”⁵⁸.*

Wydaje nam się, że opinia kolejnych myślicieli może pomóc nam w odnalezieniu jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, kto jest tym, pod którego przewodnictwem sakrament nabiera mocy sprawczej - kapłan wyświęcony, czy Lud Boży? Oto zdanie teologa: *„Sakramentalne słowa, wypowiedane przez biskupa czy prezbitera bez udziału Kościoła, czy też poza Kościołem, nie czynią z sakramentu mocy sprawczej”⁵⁹.* Natomiast dopełnieniem w danej kwestii mogą być słowa B.

⁵³ Н. Афанасьев, dz. cyt., 43.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ I P 2, 9.

⁵⁶ Святитель Амвросий Медиоланский, *Огласительные поучения. О таинствах II*, 23, в: Альфа и Омега III, 41, Москва 2004, 81.

⁵⁷ Н. Афанасьев, dz. cyt., 43.

⁵⁸ Tamże, 44.

⁵⁹ Tamże.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

Sowe, który uważa, że przyjęcie i rozumienie kapłaństwa wiernych w żadnym wypadku nie wyklucza kapłaństwa znanego pod nazwą – hierarchiczne⁶⁰. Oto jeden z tekstów świętych teologów potwierdzających opinię B. Sowe - „*Tylko ta Eucharystia jest prawdziwą, którą sprawuje biskup, lub ten, komu została przez niego powierzona*”⁶¹.

Przedstawione opini zdają się wyraźnie wskazywać na to, że kościelne nauczanie o kapłaństwie sakramentalnym a królewskim kapłaństwie wiernych, stoi na straży równości pomiędzy ontologiczną jednością wynikającą z reprezentowanych stanów. Na kanwie tych opinii Kościoł w swoim nauczaniu wyjawia, że nie powinno się oddzielać w czasie sprawowanych misterii funkcji sprawczych, między obydwojema formami kapłaństwa. Dlatego w Katechizmie Kościoła prawosławnego, czytamy: „ Wiemy, że Chrystus jest naszym Arcykapłanem, Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, że jest zarazem rzecznikiem Boga wśród ludzi i obrońcą ludzi u Boga, i właśnie tę rolę nazywa się wspaniale Jego kapłaństwem. Wiemy też, że On włączył całe swoje Ciało, cały swój Kościół, wszystkie swoje członki do tego kapłaństwa: trzeba jeszcze, aby jeszcze, aby członkowie Jego Kościoła zostali przyobleczeni w Jego Świątość, żeby On im przekazał swoją funkcję kapłańską, żeby uczynił z nich kapłanów, a także dziedziców Jego królestwa, przyszłych królów. Oto, dlaczego święty Jan mówi nam w Apokalipsie: *I uczynił nas królestwem – kapłanami Boga*”⁶². Kościół jest ludem kapłanów, i to właśnie bierzmowanie czyni kapłanami wszystkich chrześcijan. Często nazywamy to *królewskim kapłaństwem wiernych* lub *kapłaństwem laików*, poprzez które chrześcijanie stanowią *wspólnotę kapłańską i królewską*”⁶³.

Kolejnym dowodem na potwierdzenie równości zachodzącej pomiędzy kapłaństwem sakramentalnym a kapłaństwem wiernych, N. Afanasjew odsyła swych oponentów do samej liturgii, w której raz jeszcze uwydatnia rolę nie kapłańskiej obecności jednej osoby wyświęconej, lecz całego Ludu Bożego. Na dowód tego przytacza słowa z liturgii św. Jana Chryzostoma, w której czytamy, że kapłan proszący o Ducha Świętego, prosi o Jego przyjście na wszystkich zgromadzonych⁶⁴. Tekst liturgiczny brzmi następująco: „ Składamy Tobie również to duchowe i

⁶⁰ Б. Сове, *Евхаристия в древней церкви и современная практика*, в: Живое предание, Москва 1997, 197 – 198.

⁶¹ Св. Игнатий Богоносец, *К Смирнянам*, в: *Собрание древних литургий*, Выпуск I, С.-Петербург 1874, 39.

⁶² Ap 1, 6; 5, 10.

⁶³ ККР, 365.

⁶⁴ Н. Афанасьев, dz. cyt., 52.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

bezkrwawe posługiwanie i prosimy Cię, modlimy się, i błagamy: ześlij Ducha Twego na nas i na te przedłożone dary”⁶⁵. Powyższy tekst potwierdza sam autor Liturgicznych tekstów, św. Jan Chryzostom, który pisze następująco:

„Są przypadki, kiedy kapłan nie wyróżnia się od podwładnego. Takim momentem jest komunია. Wszyscy jednakowo jesteście godni tego przywileju. Inaczej to wyglądało w czasach Starego Przymierza, gdzie jedno spożywał kapłan, a inne Lud Boży. To, czego nie wolno było Ludowi Bożemu, mogli spożywać tylko kapłani. Teraz jest inaczej, i wszystkim jest ofiarowany jedno ciało i jeden kielich. W modlitwach, co jest zauważalne wszystkimi, lud czyni wiele. Kapłan i naród wspólnie się modlą za Tych, co są pod władzą diabła i pokutujących. Jednym głosem się modlą o miłosierdzie”⁶⁶.

N. Afanasjew, przytaczając powyższy tekst, tym samym ujawnił stanowisko św. Jana Chryzostoma na temat funkcji kapłańskich w kontekście całej Eucharystii. Ta informacja jest ważna dla nas o tyle, że dotyczy bezpośrednio omawianej kwestii relacji kapłaństwa do modlitwy epiklezjalnej. Zatem przyjrzyjmy się więc bliżej tekstom św. Jana Chryzostoma zacytowanym przez Afanasjewa⁶⁷. Święty Jan Chryzostom pisze: *„Podczas sprawowania strasznych tajemnic, kapłan modli się za naród, a naród za kapłana. Ten stan rzeczy wyrażają wezwania: <i z duchem twoim>. Modlitwy dziękczynienia też są wspólne, bowiem nie tylko sam kapłan składa dziękczynienie, lecz i cały naród”⁶⁸.*

Widzimy, że ojcowie Kościoła nie czynią rozróżnień pomiędzy duchowością świeckich a duchowością osób przynależących do duchowieństwa, dlatego P. Evdokimov konstatuje: *„Teologia lub duchowość episkopatu, teologia laikatu byłyby dla ojców Kościoła zupełnie niezrozumiałe w swej izolacji. Ojcowie mówią nieustannie o Ludzie Bożym, o powszechnym kapłaństwie, nie czynią jednak nigdy różnicy między świeckimi a klerem”⁶⁹.*

Kolejnym ojcem Kościoła, na którego prace często powołują się mistrzowie teologii (choćby B. Sowe), jest św. Cyryl Jerozolimski. W jego katechezach mistagogicznych B. Sowe odnajduje odpowiedzi na pytanie, na ile naród uczestniczy

⁶⁵ Boska Liturgia świętego Jana Chryzostoma, w: *Liturgie Kościoła prawosławnego*, Kraków 2003, 93.

⁶⁶ Иоанн Златоуст, *Толкования на второе послание к Коринфянам*, Беседа 18, 3, в: *Творения св. Иоанна Златоуста*, Т. X, Санкт – Петербург 1904, 632 – 633.

⁶⁷ Н. Афанасьев, dz. cyt., 52.

⁶⁸ Иоанн Златоуст, dz. cyt., 633.

⁶⁹ P. Evdokimov, dz. cyt., 316.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

w eucharystycznej modlitwie⁷⁰. Teolog zwraca uwagę na liczbę mnogą wyrazów wyrazy, np. „Dzięki czynimy Panu”, „Wspominamy”, „Czczymy”, „Prosimy”, „Modlimy się”, „Odmawiamy modlitwę”⁷¹.

Właściwie większość własnych opracowań teologowie Wschodni opierają na doświadczeniach ojców Kościoła, dlatego i my w rozprawie przyjmujemy metodę odwoływania się do nauki ojców Kościoła. Zobaczmy, w jaki sposób czyni to B. Sowe, omawiając zagadnienie odpowiedzialności wynikającej ze sprawowania kapłaństwa. Sowe, argumentując, podaje fragment tekstu św. Jana Chryzostoma:

„Wszystko zostało powiedziano po to, aby każdy z podwładnych był uwrażliwiony na fakt, że jesteśmy jednym ciałem, chociaż różnimy się jeden od drugiego jako członkowie, tym niemniej nie składajmy wszystkiego na kapłanów, lecz martwmy się o całym Kościele jako o naszym wspólnym ciele”⁷².

Obecność laików na liturgii nie jest obecnością pasywną, lecz jak zauważa Nikołaj Afanasjew, świeccy, uczestniczący w zgromadzeniu liturgicznym biorą w nim udział aktywny. Są tymi, którzy koncelebrują z głównym celebransem - kapłanem⁷³. Dalej Afanasjew wskazuje na prawo, jakie świeccy, wykorzystali, lub należałoby powiedzieć – dostosowali, aby móc się nazywać kapłanami. Takie prawo, zdaniem teologa, zawarte jest w Słowie Bożym⁷⁴.

Podsumowując to, co zostało przedstawione wyżej, można posłużyć się zdaniem tegoż samego Afanasjewa, który uważa, że: *„Teologia, która przyjęta i nazywana, jako szkolna, rozpatruje sakramenty zbyt jednostronnie. Ta stronniczość dotyczy tych, nad którymi i przez których ten sakrament się sprawuje. Natomiast istotny punkt sakramentu, jakim jest sam fakt, wskazujący na to, co się dokonuje – jest pominięty”⁷⁵.* Taka opinia Afanasjewa zachęca nas, aby pójść dalej.

Na tym etapie naszej pracy możemy podsumować przedstawione wyżej opinie teologów: z wielkim pietyzmem mówiąc o kapłaństwie wiernych, wskazują na jego wręcz korelację z kapłaństwem hierarchicznym, którego przedstawicielami, są: biskupi, prezbiterzy i diakoni. Ostatnim akcentem w sprawie współdziałania

⁷⁰ Б. Сове, dz. cyt., 198.

⁷¹ Cyryl Jerozolimski, Katecheza 23, Mistagogiczna V, w: *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, 339 – 344.

⁷² Иоанн Златоуст, *Толкования на второе послание к Коринфянам*, Беседа 18, 3, в: Творения св. Иоанна Златоуста, Т. X, Санкт – Петербург 1904, 632 – 633.

⁷³ Н. Афанасьев, dz. cyt., 58.

⁷⁴ Тамże, 59.

⁷⁵ Тамże.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

kapłaństwa służebnego z kapłaństwem wiernych, mogą być słowa P. Evdokimova, który stwierdza następująco:

„Każdy wierny podczas liturgii jest leiturgos, współodprawia ją z biskupem. Wszyscy jako lud uczestniczą czynnie w Misterium, w anaforze eucharystycznej, w epiklezie. Jeśli władzę sakramentalną mają sami tylko biskupi, to przeciwnie, celebrować liturgię, rządzić i nauczać zawsze za zgodą (consensus) ludu, przy pomocy właściwego mu charyzmatu, danego po to, by sądził, sprawdzał i poświadczał. Strażnikiem pobożności jest cały lud Kościoła. Jednakże sprawowanie tych charyzmatów zakłada, że ich właściwy podmiot, lud, jest w sposób poprawny ukonstytuowany, gdyż liturgiczna wartość osoby ludzkiej jest zawsze związana z Ciałem Mistycznym”⁷⁶.

Widzimy, że zbadanie kwestii zarówno kapłaństwa sakramentalnego, jak i tego, jakie zwykło się nazywać kapłaństwem powszechnym, mając na uwadze laików, nie przybliżyło nas do zrozumienia i roli urzędu kapłańskiego, jako takiego, w kontekście Eucharystii, i jego wpływu na modlitwę epiklezjalną. Wywody powyższe pomogły nam zgodzić się z opinią teologów, że Wschód przywiązuje wielką wagę do urzędu kapłańskiego i jego związku z kapłaństwem laików. Dlatego kolejnym krokiem w naszej pracy będzie próba odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie (próba wynikająca z analizy teologicznych opracowań) o rolę kapłana w modlitwie epiklezjalnej. Kto sprawia, że sakrament jest prawdziwy? Jaka jest w tym rola kapłaństwa, czy to sakramentalnego, czy to powszechnego?

Już cytowany P. Evdokimov jasno wykazał, że *„Wszyscy jako lud uczestniczą czynnie w Misterium, w anaforze eucharystycznej, w epiklezie”⁷⁷*. Spróbujmy zatem w kolejnym podrozdziale naszej pracy prześledzić wywody teologów poświęcone temu, w jaki sposób forma kapłaństwa wpływa na omawianą w naszej rozprawie epiklezę.

3.2.2. Rola kapłana działającego w kontekście modlitwy epiklezjalnej

Pozostając w kontekście porównawczym (Kościół Wschodni, znany jako - prawosławny, a Kościół Łaciński, znany jako - katolicki), najlepiej zwrócić się do - naszym zdaniem - najbardziej kompetentnego znawcy zawilej kwestii kapłaństwa i epiklezy - do Cypriana Kerna, który podkreśla, że Kościół Zachodni powinien zaakceptować Wschodni sposób rozumowania, usposobienia, wymaganego przy

⁷⁶ P. Evdokimov, dz. cyt., 316.

⁷⁷ Tamże.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

rozstrzygnięciu niejasności teologicznych, aby zrozumieć, że kwestii teologicznych nie da się pojąć przez wydawanie dekretów lub sformułowań, jakie w sposób jednoznaczny rozstrzygałyby problemy teologiczne. Należy zrozumieć odmienną, która zakorzeniona jest w odmiennym myśleniu Wschodu od Zachodu. Ta odmienną myślenia przejawia się przede wszystkim w pytaniach i odpowiedziach dotyczących uświęcającej siły i władzy w Kościele⁷⁸.

Kern wskazuje na katolickie podejście do Eucharystycznych tajemnic, zauważa, że łacinnicy istotny moment sakramentu Eucharystii widzą w wypowiedzianych (podczas Ostatniej Wieczerzy) przez Chrystusa słowach *To jest Ciało Moje i To jest Krew Moja* istotną formułę sakramentu, gdyż przy ich wypowiedzianiu chleb i wino zostają przemienione w prawdziwe Ciało i Krew Jezusa Chrystusa⁷⁹.

Kościół Wschodni ma odmienne zdanie. W żadnym przypadku nie można nadać słowom, jakie Zachód nazywa słowami konsekracji, rangi konsekrującej dary ofiarne.⁸⁰ Akceptacja takiego rozumowania, podważyłoby inne istotne dla Wschodniej teologii kwestie, a do takich możemy odnieść kwestie związane z epiklezą.

Kościół Zachodni może uznać i uznaje, że kapłan działający *in persona Christi* dokonuje niejako cudu eucharystycznego. To z kolei tworzy całą gamę odmiennych uwarunkowań dotyczących epiklezy u prawosławnych. Są one przeciwstawne do słów konsekracji u łacinników. To wytwarza swoisty krąg zamknięty i aby znaleźć się poza jego zasięgiem, należy pójść dalej.

Spróbujmy najpierw prześledzić opinie teologów Wschodnich na temat Zachodniego pojęcia teologicznego *in persona Christi*. Postaramy się także dać odpowiedź, dlaczego uczeni Wschodu nie akceptują stanowiska Zachodu. Następnie zajmiemy się tym, w jaki sposób teologowie Wschodni określają te działania zachodzące w Eucharystii, które sprawiają, że Eucharystia ma moc sprawczą. Innymi słowy, spróbujemy w pracach teologów odnaleźć odpowiedź na pytanie, kto ich zdaniem dokonuje cudu przemiany w liturgii eucharystycznej, i jaka jest w tym rola kapłaństwa; dzięki czemu i na jakiej zasadzie, słowa, jakie są nazwane słowami ustanowienia, stają się skuteczne i jaką rolę odgrywa w tym kapłan?

⁷⁸ К. Керн, dz. cyt., 257

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Епископ Виссарион, *Объяснение Божественной Литургии*, Москва 2006, 315.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

Pisząc o kapłaństwie, ukazaliśmy już, w jaki teologowie pojmują ten sakrament, szczególnie w znaczeniu szerszym tego słowa, przy uwzględnieniu kapłaństwa sakramentalnego i tego, jaki Kościół nazywa powszechnym. Podążając za stwierdzeniami teologów, możemy powiedzieć o jednym akcie liturgicznym, jaki dokonuje się w całej wspólnoty i dzięki wspólnoty - epikleza w liturgiach Wschodnich jest zawsze wypowiedziana w liczbie mnogiej. Jednak zdaniem teologów Wschodu, nie da się rozstrzygnąć ostatecznie kwestii konsekrującej mocy, jaką posiada kapłan a z nim cały Lud Boży. Borys Bobryński mógł śmiało wyznać opinię Wschodu, która brzmi: „*Kapłan i całe zgromadzenie liturgiczne, nie są konsekраторami eucharystycznych darów ofiarnych*”⁸¹. Jego zdaniem to Duch Święty i tylko On jest sprawcą nie tylko sakramentu Eucharystii, ale i wszystkich pozostałych⁸².

Takie stanowisko jednego Kościoła umożliwia zrozumienie stanowiska drugiego Kościoła. Kościół Wschodu ustami swych teologów, rozpoczynając już od Mikołaja Kawasiły, naucza, że sakrament nabiera mocy sprawczej nie mocą wypowiedzanych słów, jakiejś określonej formuły, lecz przez różne modlitwy⁸³. Kościół Wschodni obstaje przy stwierdzeniu, że to nie przez kapłana, lecz przez modlitwę kapłana słowa liturgiczne całej anafory, całego liturgicznego spotkania eucharystycznego stają się skuteczne. Przyjrzymy się bliżej temu zagadnieniu.

Łaciński punkt widzenia jest inny. Kościół katolicki stoi na straży cudu eucharystycznego, który zawdzięcza swą skuteczność „*Słowom ustanowienia, wypowiedzianym przez kapłana z intencją uczynienia tego, co Chrystus ustanowił, a Kościół celebrowuje*”⁸⁴.

Jak więc można dojść do konsensusu, skoro sakrament Eucharystii Kościołów Wschodniego i Zachodniego jest tak samo ważny, ale sposób jego sprawowania jest inny? Czy jeden sposób, opisany przez teologów Wschodnich, może, na przykład, być przeciwstawieniem innemu sposobowi sprawowania, a konkretnie uskutecznieniu sakramentu, jaki reprezentuje Kościół katolicki? Czy istnieje jakiś błąd, czy też można mówić o pluralizmie teologicznym? Przyjrzymy się bliżej opiniom tych teologów, którzy nie przyjmują katolickiego punktu widzenia w sprawie działania kapłańskiego w Eucharystii w formie *in persona Christi*.

⁸¹ Б. Бобринской, *Тайна Пресвятой Троицы*, Москва 2005, 202.

⁸² Тамże.

⁸³ Н. Кавасила, *Изъяснение Божественной Литургии*, Киев 2003, 69.

⁸⁴ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, T. III, Warszawa 1996, 279.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

Teologiczne wywody Wschodnich mistrzów nie zbyt często zawierają próby pogodzenia różnych punktów widzenia w związku z tym każda wypowiedź wskazująca na takie starania nie tylko zbliża teologię, lecz przede wszystkim jest promykiem nadziei - powiedział Jezus „*Aby stanowili jedno*”⁸⁵.

Starania, wynikające z chęci zrozumienia łacińskiego punktu widzenia, wypowiada I. Meyendorf w pracy poświęconej próbie syntezy bizantyjskiej teologii - zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że teologia Grecka przyjęła koncepcję *synergii*, co w tłumaczeniu z greckiego oznacza *współpracę*, a w tym kontekście *współpracę* człowieka z Bogiem. Od katolickiego *in persona Christi* I. Meyendorf stroni, mówiąc, że taka formuła jest obca Wschodniej tradycji. Tym nie mniej stwierdza, że dałoby się pogodzić dwie przeciwstawne sobie koncepcje, jeżeli należycie wyjaśniąłoby się znaczenie słowa *władza*. Mowa jest o *władzy*, jaką Kościół łaciński przypisuje kapłanowi w czasie sprawowania misterii liturgicznych. Teolog podkreśla, że akceptacja *in persona Christi* jest do przyjęcia tylko w tym przypadku, kiedy uzna się, że kapłan działa w imieniu całego Kościoła i tylko z jego przyzwolenia, tym samym służąc Bogu i ludziom⁸⁶.

Przy omawianiu katolickiego sposobu pojmowania *in persona Christi* spróbujemy porównać dwa stanowiska. Meyendorf, idąc za nauczaniem Kawasiły, potwierdza jego punkt widzenia, dalej rozwijając tezy w pracy poświęconej wyjaśnianiu liturgii⁸⁷.

Mikołaj Kawasiła, omawiając kwestię epiklezy, w sposób szczególny podkreśla wyjątkowość modlitwy i jej przewagę nad kapłańskim stanem. Mówi, że nie kapłan, lecz sama modlitwa, sprawia, iż sakramenty stają się skuteczne - ta skuteczność dotyczy również sakramentu Eucharystii. Ta prawda, jak zauważa teolog, została już wypowiedziana przez wielkich ojców Kościoła⁸⁸.

Podobnego zdania jest kolejny mistrz teologii Wschodniej, N. Uspienski i powołuje się na opinię Kawasiły, którego zdaniem modlitwa jest czymś wyższym w swym znaczeniu niż jakaś formuła wypowiedziana przez kapłana. Dlaczego? Dlatego modlitwa jest ważna, gdyż w swej istocie jest pokornym skierowaniem się do Boga⁸⁹.

Ciekawa jest opinia kolejnego teologa, który stoi na straży twierdzenia, że nie może być mowy o formule, jaką wypowiada kapłan i jaka staje się skuteczna w

⁸⁵ J 17, 22.

⁸⁶ И. Мейендорф, *Византийское Богословие*, Москва 2001, 360.

⁸⁷ Тамże, 361.

⁸⁸ Н. Кавасила, dz. cyt., 72.

⁸⁹ Н. Успенски, *Святоотеческое учение о Евхаристии*, Калуга 2004, 35.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

ramach Eucharystii. Jego zdaniem Wschodnia teologia nie zna takiego rozumowania cudu eucharystycznego. Oczywiście, że teologowie uwypuklają ważne momenty każdego sakramentu. Takim centralnym zdarzeniem Eucharystii jest zstąpienie Ducha Świętego na przedłożone Dary Ofiarne. Jeżeli już jest mowa o cudzie przemiany, to w żadnym wypadku nie czyni tego kapłan poprzez fakt odczytania słów ustanowienia. To Duch Święty jest głównym sprawcą cudu, a nie kapłan wypowiadający słowa konsekracji.

Odmierna opinia byłaby głęboko obca prawosławnemu rozumieniu cudu eucharystycznego⁹⁰. P. Malkow jednak podaje konkretne wskazówki dotyczące omawianych korelacji. Wskazuje na niezbędne warunki, bez których kapłan nie miałby żadnej mocy. Już powiedzieliśmy, że głównym sprawcą sakramentu nie jest kapłan, wypowiadający słowa Chrystusa z ostatniej Wieczerzy, lecz Duch Święty. To jest działanie Boże w stosunku do człowieka. Teolog podaje swoją tezę, według której bardzo ważnym warunkiem, aby sakrament zaistniał, jest chrześcijańska wiara⁹¹. Naszym zdaniem jest to wręcz rewolucyjne stwierdzenie, bowiem w swoich wywodach Malkow raz jeszcze mówi, że:

„Bez wiary, bez nadziei na Boską miłość i miłosierdzie nie zaistnieje żaden sakrament, nie zależnie od tego, na ile byś my zachowywali kolejność świętej czynności, realizując wskazanie ustaw obowiązujących w liturgii”⁹².

Teolog najpierw sam podaje definicję wiary, mówiąc o wierze jako o „Ludzkiem wysiłku skierowanym na złączenie się z Bogiem”⁹³, a na potwierdzenie przedstawionego poglądu P. Malkow cytuje wypowiedzi wielu Ojców Kościoła, tłumacząc ich ustami sens wiary i jej relację do cudu eucharystycznego. Rozpoczyna od Klemensa Aleksandryjskiego, który mówi: *„Wiara – jest siłą wiodącą do Zbawienia, mocą, ukierunkowującą na życie wieczne”⁹⁴*. Tłumacząc wypowiedź Klemensa Aleksandryjskiego, Malkow podkreśla, że wiara jest także obdarowaniem człowieka przez Boga⁹⁵.

Kolejny przytoczony przez P. Malkowa dowód na współdziałanie i jak widzimy, jego zdaniem całkowitą zależność skuteczności sakramentalnej, wypowiada ustami

⁹⁰ P. Мальков, dz. cyt., 32.

⁹¹ Tamże.

⁹² 32.

⁹³ 32.

⁹⁴ Климент Александрийский, *Строматы*, К. I – III, Санкт-Петербург 2003, 291.

⁹⁵ P. Мальков, dz. cyt., 33.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

Izaaka Syryjczyka, Efrem Syryjczyk⁹⁶. Izaak Syryjczyk pisze: „*Wiara jest drzwiami sakramentów. Wiara duchowymi oczyma patrzy na to, co jest cenne*”⁹⁷. A Efrem Syryjczyk dodaje: „*Kiedy oko wiary, podobnie światłu, jakie świeci w sercu człowieka – wtedy jasno i czysto widzi on Baranka Bożego, jaki za nas został ofiarowany i pozostawił nam Swoje Święte i Przepiętne Ciało dla wiecznej komunii i odpuszczenia grzechów*”⁹⁸.

P. Malkow komentując tę wypowiedź, zauważa, że Efrem Syryjczyk w tych słowach wyjawiał możliwość nie tylko adoracji, widzenia Boga, lecz i same Jego poznanie⁹⁹. Podobnie pisze Ignacy Brianczaninow: „*Gdy działa wiara, wtedy otwierają się niebiosa, i widać siedzącego Syna po prawicy Ojca*”¹⁰⁰. Takie słowa pozwalają na twierdzenie o możliwości poznania sposobu bycia Boga w Trójcy. Malkow ukazuje niesamowitą łączność, zachodzącą pomiędzy wiarą chrześcijańską i sakramentami Kościoła¹⁰¹.

Interesujące jest podejście Meyendorfa, który krytykując formułę *ex opere operantis*, odwołał się do kolejnych tekstów Kawasiły, w których ten ostatni broni skuteczności sakramentalnej, niezależnie od moralnego stanu kapłana w momencie sprawowania Eucharystii¹⁰². W tekście czytamy: „*Ten, który jest poddany modlitwie, zawiera Bogu a nie swym możliwościom. Bogu, który obiecywał obdarzyć według modlitwy. Sam sens modlitwy na to wskazuje. Bowiem, ci, którzy się modlą, nie pokładają nadziei na skuteczność własnej modlitwy, lecz wierzą na nieskończoną wszechmoc Boga*”¹⁰³.

Należy zapytać teologów Wschodnich o próbę zrozumienia formuły *in persona Christi* - skoro ważność sakramentów nie zależy od osobistej świętości kapłana, lecz od modlitwy, jaką zanosi do Boga, to czy nie można na podobnej zasadzie rozumieć formułę *in persona Christi*? To pytanie jest otwarte, a odpowiedź, naszym zadaniem, mogłaby stać się kolejnym argumentem umacniającym pozycję Kościołów.

Zdanie kolejnego teologa Wschodu przeciwstawia się wnioskowi i elastyczności Meyendorfa. P. Evdokimov ma odmienną opinię na temat katolickiego

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Исаак Сириянин, *Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижническия*, Москва 1993, 396.

⁹⁸ Ефрем Сирин, *Творения*, Т. III, Сергиев Посад 1912, 384.

⁹⁹ Р. Мальков, dz. cyt., 33 – 34.

¹⁰⁰ Игнатий Брянчанинов, *Сочинения*, Т. IV, Санкт-Петербург 1886, 277.

¹⁰¹ Р. Мальков, dz. cyt., 34.

¹⁰² И. Мейендорф, dz. cyt., 361.

¹⁰³ Н. Кавасила, dz. cyt., 68.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

in persona Christi i interpretuje je w taki sposób, że jest to krytyka bez szans na porozumienie. Evdokimov pisze:

„By lepiej zrozumieć głęboką rację konfliktu (oddzielającego tradycję Wschodnią od Zachodniej, którego istotą nie jest jedynie epikleza eucharystyczna, lecz raczej epikleza jako wyraz teologii Ducha Świętego), należy uwzględnić, że dla Greków kanon liturgii stanowi zasadniczą jedność niedającą się oddzielić od jedynego Misterium i że nie można go podzielić o na elementy, by z nich wydobyć, quasi-izolowany moment centralny. Otóż dla Łacinników słowa ustanowienia Chrystusa jako *verba substantialia* konsekracji są wymawiane przez kapłana *in persona Christi*, które utożsamia kapłana z Chrystusem, jest zupełnie nieznaną, wręcz nawet niedającą się pomyśleć. Ich zdaniem epikleza przyzywa Ducha Świętego właśnie po to, by słowem Chrystusa, odtworzonym, zacytowanym przez kapłana, nadać całą skuteczność słowa-aktowi samego Boga”¹⁰⁴.

Do tak mocno wypowiedzianych słów, które zdają się wykluczać jakąś alternatywę, należałoby przytoczyć argument teologa, reprezentującego odmienną tradycję. Żeby przede wszystkim wyjaśnić tę kwestię, odwołajmy się do kilku refleksji Y. Congara. Ów katolicki teolog, widząc takie stanowisko P. Evdokimova, na kartach swej trylogii ukazuje pewną nieprecyzyjność Evdokimova, mówiąc delikatnie o „pewnym stopniu nieporozumienia”¹⁰⁵. Teolog reprezentujący łaciński punkt widzenia, próbuje ukazać pewną rozbieżność, którą nazywa „*utarczką słowną*”¹⁰⁶. Chodzi mianowicie o to, że P. Evdokimov nie widzi szans dla łacińskiego określenia *in persona Christi* w ramach liturgii i teologii prawosławia. Natomiast w swoich wywodach na dany temat używa słów prawie identycznych z krytykowanymi. Pisze tak: „Otóż instytucja kapłańska jest włączona w instytucję świętej Wieczerzy, gdyż biskup jest przede wszystkim tym, który ma władzę świadczenia, że <Słowo stało się Ciałem>, i że <To jest Ciało i Krew Pańska>, i działając w ten sposób <w imieniu Chrystusa>, jest on tym, który przekształca zgromadzenie w ucztę eucharystyczną i przejaw Kościoła Bożego”¹⁰⁷. Taką nieścisłość zauważa Y. Congar: „Nie bardzo rozumem następujące stwierdzenie P. Evdokimova: w odróżnieniu od tego, co dzieje się w Kościele katolickim, kapłan prawosławny nie działa *in persona Christi*, ale *in*

¹⁰⁴ P. Evdokimov, dz. cyt., 280.

¹⁰⁵ Y. Congar, dz. cyt., 280; Interesujący jest fakt, na który proszę zwrócić uwagę, że nawet numery stron zdają się mówić o jednej tematyce, o jakiej rozprawiają autorzy. Zarzut i odpowiedź na ów zarzut, są wpisane na tych samych stronach (280. Strona), lecz w innych księgach!

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ P. Evdokimov, dz. cyt., 297.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

nomine Christi. *Zastanawiam się, czy nie jest to tylko utarczka słowna. Cały św. Paweł i cała tradycja prawosławna świadczą, że wyrażenie in nomine i in persona Christi znaczą to samo*¹⁰⁸.

Obserwując argumenty jedne i drugiej strony, widzimy, że rozbieżność, wynikająca ze zróżnicowanych opinii, jednak nie musi jednostronnie i bez perspektywy zamykać sprawy. Nadzieję na taki stan rzeczy jest stanowisko Kościoła Łacińskiego¹⁰⁹. Y. Congar ukazuje otwartość Kościoła Łacińskiego oraz jego dyspozycyjność i elastyczność w kwestiach dotyczących epiklezy. Ten słynny teolog XX wieku, odpowiadając na refleksje P. Evdokimova, ujawnia drogę całego Kościoła katolickiego w sposobie działania: *„Kapłan reprezentuje Chrystusa, Najwyższego Kapłana i działa in persona Christi, i reprezentuje ecclesia, wspólnotę chrześcijan, działając in persona Ecclesiae. Nie można oddzielać od siebie tych dwóch aspektów, bo jeden zawiera się w drugim*¹¹⁰. Te słowa są istotne, wyjaśniają łaciński punkt widzenia, dlatego teologowie Wschodni, gdyby ów punkt znali lepiej, być może omawiana przez nas kwestia nie miałaby dziś waloru aktualności. Przecież podobne słowa czytamy u P. Evdokimova, który mówiąc o kapłaństwie i jego roli oraz o zależności od Eucharystii i Kościoła, stwierdza: *„Instytucja kapłaństwa jest włączona w instytucję świętej Wieczerzy.[...] W niej wypełnia i przejawia Kościół, przeto każdy sakrament jest funkcją Eucharystii i dokonuje się jej mocą, która jest mocą Kościoła. Kościół jest tam, gdzie Eucharystia jest sprawowana i członkiem Kościoła jest ten, kto bierze w niej udział*¹¹¹. Y. Congar tłumaczy dalej:

„Jeśli akcentuje się element chrystologiczny – tak czyniono na Zachodzie! – ujmuje się aspekt in persona Ecclesiae w aspekcie in persona Christi; ten drugi będzie podstawą i racją pierwszego. Jeżeli wydobywa się raczej aspekt pneumatologiczny, co chętnie czyni tradycja Wschodnia, będzie się dostrzegało wyraźnie obecność aspektu in persona Christi w in persona Ecclesiae. Nie negujemy tego, że kapłan otrzymał przez święcenia władzę – władzę sprawowania Eucharystii,

¹⁰⁸ Y. Congar, dz. cyt., 280 – 281.

¹⁰⁹ *Eucharystia – sakrament nowego życia, Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 2000, 125; W tym dokumencie czytamy o władzy kapłańskiej, jakiej kapłan używa, sprawując sakrament Eucharystii: *„Współdziałanie Kościoła w Ofierze wyraża się przede wszystkim przez posługę kapłana. Kapłan składa Ofiarę w sposób ministerialny. Jest on tylko szafarzem – sługą w tym znaczeniu, że pozostaje na usługach Chrystusa. Wypowiada słowa konsekracji tylko w imieniu Chrystusa. Mówiąc: To jest moje Ciało. To jest moja Krew, uobecnia Ciało i Krew Chrystusa. Może on wypowiadać te słowa jedynie na mocy władzy, jaką otrzymał w święceniach kapłańskich. Władza ta została mu powierzona powagą Kościoła. Wykonując ją w imieniu Kościoła, działa także w imieniu Chrystusa”*.

¹¹⁰ Y. Congar, dz. cyt., 278.

¹¹¹ P. Evdokimov, dz. cyt., 297.

Rozdział III Rola kapłana w epiklezie

a więc konsekrowania. Zarówno tradycja Wschodnia, jak i Zachodnia mówią, że tylko on może to robić, ale nie oznacza to, że może to robić pozostając sam. Konsekuje nie mocą władzy, która jest w nim i której w tym sensie był by panem, a mocą łaski, którą wyprasza i która jest udzielana, a nawet zapewniona przez niego Kościołowi¹¹².

Powyższe cytowane opinie przedstawicieli, jednego i drugiego Kościoła dają nam jasny obraz w sprawie współprzenikania, które zachodzi pomiędzy kapłanem i jego władzą, pochodzącą od Kościoła, a nie własnej mocy. To z kolei pomaga zrozumieć wpływ tych wywodów na całość sprawy: kapłan – epikleza. Kapłan jest więc tym, który odtwarza słowa Chrystusa i przez swą łączność z Kościołem, jak zauważa P. Evdokimov¹¹³, w imieniu Chrystusa, dokonuje cudu eucharystycznego. Żeby raz jeszcze przypieczętować określone rozróżnienia, których zrozumienie jest istotne, odnieśmy się po raz kolejny do głosu – chciałoby się rzec - głosu, jakim wypowiadałby się już jeden jedyny Kościół Chrystusowy, w którym: „*Formuły typu: sacerdos alter Chrystus - dodajmy – in persona Christi, należałoby rozumieć, uwzględniając ich właściwy sens, który jest funkcjonalny i duchowy, a nie ontologiczno-prawny*”¹¹⁴

¹¹² Y. Congar, dz. cyt., 278 – 279.

¹¹³ P. Evdokimov, dz. cyt., 297.

¹¹⁴ Y. Congar, dz. cyt., 280.

Rozdział IV
Przedmiot epiklezy

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

Każdy sakrament jest wielkim przejawem miłości Boga do człowieka. Tę miłość może zauważyć człowiek biorący bezpośredni udział w Boskich misteriach. Sakramenty są nimi. Sam fakt poszukiwania Boga przez człowieka świadczy o człowieku, że jest już na tym etapie swojego życia może z pokorą uznać swoją grzeszność. Następnie w człowieku pojawia się pragnienie szczęścia, prawdziwego życia. To pragnienie zawiera w sobie także ofiarę. Poznawszy Boga, człowiek ofiaruje Jemu samego siebie, aby się z Nim złączyć. Lecz na tej drodze są przeszkody, a największą z nich jest grzech. W swojej naturze człowiek odnajduje potrzebę rekompensaty takiej postawy grzeszności. Człowiek szuka, czym odkupić swą winę, i odnajduje odpowiedź. Należy zauważyć, że ludzka natura nie jest w stanie pomóc sobie sama. Tylko przez ofiarę można odkupić winę¹.

Pytamy więc, jaka ofiara może przywrócić pierwotny stan jedności człowieka z Bogiem? Aleksander Szmeman wskazuje na ofiarę Syna, Jezusa Chrystusa, dzięki której zostają uzdrowione zniszczone relacje. W tej ofierze, jak zauważa teolog, widoczny jest odwieczny sens prawdziwej miłości. Tej miłości Bóg nie zatrzymał, lecz dał ją ludziom przez swój Kościół².

Zatem w Kościele mamy możliwość odczucia realnej obecności Boga, który obficie obdarza własną miłością. Właśnie przez Eucharystię Kościół dokonuje ofiary, dlatego A. Szmeman, napisał: „*W Jezusowej ofierze odpuszczenie wszystkich grzechów, cała pełnia zbawienia i uświęcenia, wypełnienie i, dlatego zamknięcie każdej religii*”³.

Jakimi zatem znakami posługuje się Kościół na określenie ofiary? Otóż w Eucharystii przygotowanie chleba eucharystycznego dokonuje się jako zabicie Baranka. Napełnienie kielicha winem, jest jak krew i woda, jakie wypłynęły z żeber rozpiętego Jezusa Chrystusa. Zatem w chlebie i winie rozpoznajemy ofiarę miłości Chrystusowej⁴.

Eucharystia bywa często nazywana ofiarą bezkrwawą. Jak zauważa Aleksander Mień, zrozumienie takiego określenia jest możliwe tylko wtedy, „*kiedy*

¹ А. Шмеман, *Евхаристия – Таинство Царства*, в: *Литургическое Богословие*, Санкт-Петербург 2006, 287–288.

² Tamże.

³ Tamże, 289.

⁴ Tamże, 290 – 291.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

się *wniknie w sens idei ofiary jako takiej*⁵. Następnie Aleksander Mień mówi o pierwotnym znaczeniu ofiar, ukazując ich wielopłaszczyznowość. Jego zdaniem już pierwotny człowiek poprzez fakt ofiarowania czegoś bóstwu tym samym wyrażał swoją zależność od niego⁶.

Jednak obrzęd ofiarniczy wyrażał nie tylko zależność człowieka od bóstwa. W takich obrzędach był znany święty posiłek. Ta święta czynność niejako czyniła zależnych od siebie tych, którzy brali udział w tym posiłku. Określona część darów spożywanych ofiarowywana była bóstwu. Poprzez ten gest bóstwo niejako musiało wejść w łączność ze zgromadzonymi na uczcie. Krew ofiarowanego zwierzęcia była używana na pokropienie zgromadzonej społeczności i niejako umacniała więzy pokrewieństwa⁷. Gromadzenie się na posiłkach poza Świątynią było starą tradycją znaną wśród Judejczyków⁸. Na zgromadzeniu poza Świątynią czytano teksty biblijne, prowadzono rozmowy o wierze, jednak najwięcej uwagi poświęcano rytuałowi, podczas którego były błogosławione chleb i wino⁹.

Widzimy, że chleb i wino są bardzo ważnymi i dość wiekowymi symbolami religijnymi. Cały świat pogański podkreślał znaczenie chleba i wina używanych podczas zgromadzenia. Starotestamentowy Izrael podobnie odczytywał ważność tego religijnego symbolu¹⁰. Dlatego, jak pisze P. Malkow, Chrystus po to użył chleb i wino, abyśmy poprzez symbolikę tej materii mogli łatwiej zrozumieć istotę przemiany, dokonującej się podczas sprawowanej Eucharystii. Jezus wykorzystując tę materię także po to, aby wskazać i na wydarzenia, które mają miejsce w nas po spożyciu Ciała i Krwi Pańskiej¹¹.

4.1. Chleb i wino jako istotny i religijny symbol starotestamentowego Izraela zapowiedzią i praobrazem Eucharystii

Już Stary Testament zna wiele momentów, które mogą być nazwane praobrazem chleba i wina, używanych do sprawowania Eucharystii. Zdaniem

⁵ А. Мень, *Таинство, Слово и Образ*, Москва 2001, 42.

⁶ Тамże.

⁷ 42.

⁸ П. Смирнов, *Агапы или вечери любви в древнехристианском мире*, Сергиев Посад 1906, 189.

⁹ А. Мень, dz. cyt., 43.

¹⁰ П. Мальков, *Введение в литургическое предание*, Москва 2006, 144.

¹¹ Тамże.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

Malkowa takimi wydarzeniami są niektóre ze scen, w jakich widoczny jest dialog Boga z narodem wybranym. Do nich się odnosi podana manna na pustkowiu, o której, jak podkreśla teolog, w wyjątkowy sposób mówi sam Jezus podczas przebywania na ziemi¹². Prawosławny teolog zwraca uwagę na wypowiedź Jezusa, z której wynika, że manna na pustyni była praobrazem Eucharystii. Śmierć, jaka miała miejsce wśród narodu wybranego, mimo spożywania manny z nieba, nie jest bynajmniej karą, lecz znakiem, z którego należy odczytać, że tam manna była tylko, praobrazem i to nieidealnym. Chleb spożywany przez Izraelitów dawał narodowi siłę fizyczną, niezbędną na drodze do ziemi obiecanej. Jednak można powiedzieć o jego ograniczeniu, bowiem ta manna z nieba nie była w stanie dać człowiekowi tego, co było i pozostaje najistotniejsze, a mianowicie – życia wiecznego. Jedynie eucharystyczny chleb ma taką moc. Dlatego tylko człowiek, który spożywa prawdziwe Ciało i prawdziwą Krew Zbawiciela, będzie miał życie wieczne¹³.

Opowieść o Abrahamie zawarta w Księdze Rodzaju¹⁴ wspomina o chlebie i winie jako o symbolu braterskiego związku¹⁵. Według nauki ojców Kościoła, a także św. Pawła, ów tajemniczy kapłan, Melchizedek, jest praobrazem Arcykapłana Nowego Prawa – Chrystusa. Autor listu do Hebrajczyków przypomni tę prawdę w następujących słowach: „*Trzymajmy się jej jako bezpiecznej i silnej kotwicy duszy, która przenika poza zastonę, gdzie Jezus poprzednik wszedł za nas, stawszy się arcykapłanem na wieki na wzór Melchizedeka*”¹⁶.

Tradycja nie zna rodowodu Melchizedeka. Malkow wskazuje paralelę, zachodzącą pomiędzy pochodzeniem Króla Szalemu i pochodzeniem Króla Niebieskiego, Chrystusa; pochodzenie Chrystusa jest tajemnicą niezgłębioną i niedającą się poznać¹⁷. Przyjrzyjmy się zachowaniu Melchizedeka i Abrama wraz z całym przyszłym orszakiem kapłanów, rozpoczynając od arcykapłanów aż po kapłanów i lewitów. Wszyscy składają ukłon Melchizedekowi. Dlaczego widzimy taką postawę? Jak pisze P. Malkow „*Czynią oni ukłony przed Melchizedekiem jak*

¹² Tamże, 145.

¹³ 45.

¹⁴ Rdz 14, 17–19; Tak wyglądało spotkanie tajemniczego króla Szalemu z Abramem: „Gdy Abram wracał po zwycięstwie odniesionym nad Kedorlaomerem i królami, którzy z nim byli, wyszedł mu na spotkanie do doliny Szawe, czyli Królewskiej, król Sodomy. Melchizedek zaś, król Szalemu, wyniósł chleb i wino: a ponieważ był on kapłanem Boga Najwyższego, błogosławił Abrama mówiąc...”

¹⁵ A. Мень, dz. cyt., 43.

¹⁶ Hbr 6, 19 – 20.

¹⁷ П. Мальков, dz. cyt., 146.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

przed praobrazem nadchodzącego Arcykapłana – Chrystusa¹⁸. Takie samo znaczenie, a więc znaczenie praobrazu, powinny posiadać chleb i wino, które Melchizedek składa Abramowi. Dlatego teolog napisze: „Chleb i wino są zapowiedzią przyszłych Eucharystycznych Darów, Ciała i Krwi, ofiarowanych przez Chrystusa”¹⁹.

N. Uspienski szczególną uwagę zwraca na Starotestamentowe określenie narodu wybranego, którego symbolem jest winorośl. Odsyła czytelnika do tekstów proroka Izajasza, u którego odnajdujemy następujące słowa: „*Otóż winnicą Pana Zastępów jest dom Izraela, a ludzie z Judy szczepem Jego wybranym*”²⁰. Kielich wina, jest symbolem zbawienia²¹. N. Uspienski pisze o kielichu wina - nie tylko jako o symbolu zbawienia. Najpierw cytując tekst Biblii, zachęca nas słowami psalmisty: „*Cóż oddam Panu za wszystko, co mi wyświadczył? Podniosę kielich zbawienia i wezwę imienia Pańskiego*”²². Widzimy radość, wynikającą z możliwości bycia blisko Pana. Dlatego kielich wina w biblijnej tradycji jest szczególnie ujmowany jako obraz radości. Co powoduje, że postawa radości napawa wiernego w stosunku do Pana? P. Malkow przyczynę takiej radości widzi w wielkich darach, jakimi Bóg obdarza swój lud. Jako potwierdzenie tej radości podaje tekst psalmisty, wraz z którym wierny wychwala Pana. Psalmista śpiewa: „*Stół dla mnie zastawiasz wobec mych przeciwników; namaszczasz mi głowę olejkami; mój kielich jest przeobfity. Tak dobroć i łaska pójdą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia i zamieszkać w domu Pańskim po najdłuższe czasy*”²³.

Kolejni teologowie zwracają uwagę na takie teksty biblijne, w których kielich wina jest nie tylko symbolem zbawienia, lecz i cierpienia²⁴. Wśród nich są teksty ze Starego Testamentu, jak i z Nowego. Przypatrzmy się bliżej temu, jak dzieje Starego Przymierza ujmują to zagadnienie. Z dzieła proroka Jeremiasza pochodzi tekst, w którym czytamy o kubku wina jako o gniewie Pańskim: „*To powiedział do mnie Pan, Bóg Izraela, <Weź z mojej ręki kubek wina (to jest gniewu) i daj je do picia wszystkim narodom, do których cię posyłam>*”²⁵.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ 146.

²⁰ Iz 5, 7.

²¹ Н. Успенский, *Святоотеческое учение о евхаристии*, Калуга 2004, 10.

²² Ps 116, 12-13.

²³ Ps 23, 5-6.

²⁴ Н. Успенский, dz. cyt., 10.

²⁵ Jer 25, 15.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

Kolejny tekst, ukazujący przeciwstawne znaczenie kielicha radości, jest zawarty w proroctwie proroka Ezechiela: „*Tak mówi Pan Bóg, <Pić będziesz kielich twej siostry, kielich głęboki i szeroki – wiele on zmieści. Upojenia i bólu jest pełen ten kielich opuszczenia i grozy, kielich twej siostry Samarii>*”²⁶.

Już na podstawie przedstawionych wyżej tekstów Starego Testamentu P. Malkow mówi o kielichu wina w Biblii jako o symbolu cierpień. Zwraca również uwagę na czerwony kolor wina, aby tym samym ukazać paralełę zachodzącą pomiędzy kolorem wina z kolorem krwi. Skoro więc biblijne teksty mówią o kielichu jako o radości wynikającej z tego, że jest on symbolem zbawienia oraz o kielichu jako symbolu cierpień, to w tej sytuacji P. Malkow chce widzieć paralełę zachodzącą pomiędzy znaczeniem wina w Starym Testamencie, a tym, co ma miejsce podczas eucharystycznego spotkania. Mówi o podwójnym znaczeniu kielicha wina w Eucharystii: „*Jest on obrazem radości naszego zbawczego złączenia z Chrystusem, i znakiem cierpień Chrystusa, jaki przelał Swoją Krew za grzechy świata*”²⁷.

4.2. Chleb i wino w Nowym Testamencie praobrazem i zapowiedzią Eucharystii

Podczas liturgicznego zgromadzenia, jakie Kościół zwie Eucharystią w użyciu są chleb i wino. A. Pietrowski wprost nazywa ten chleb obrazem Chrystusa²⁸. Dlaczego akurat chleb i wino są używane podczas liturgii? Jak pisaliśmy wyżej, już Stary Testament zapowiadał eucharystyczne zgromadzenie z użyciem chleba i wina. Bezpośrednie jednak potwierdzenie, wskazujące na prawo posługiwania się tą materią w czasie Eucharystii, znajdujemy w „Historii ustanowienia sakramentu”²⁹.

Nie tylko więc Stary Testament, ale i Nowy zawiera informację, w której chlebowi i winu nadaje się sens symboliczny. To, jak teologowie widzieli go w tekstach proroków Starego Przymierza, zostało wyżej przez nas omówione.

²⁶ Ez 23, 32 – 33.

²⁷ П. Мальков, dz. cyt., 147.

²⁸ А. Петровский, *Древний Акт Приношения вещества для таинства евхаристии и последование проскомидии*, в : ХЧ, 3 (1904), 406 – 431.

²⁹ Н. Малиновский, *Очерк Православного Догматического Богословия*, Москва 2003, 175.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

Przypatrzmy się więc teraz, w jakich tekstach Nowego Przymierza teologowie Wschodni odnajdują praobraz eucharystycznego Chleba i Wina.

Przede wszystkim najbardziej wymownym tekstem Nowego Testamentu traktującym o sakramencie eucharystycznym, według P. Malkowa, są słowa zawarte w Ewangelii według św. Jana, w 6. rozdziale:

„<Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata.> Sprzeczekali się więc między sobą Żydzi mówiąc, <Jak on może nam dać ciało do spożycia?> Rzekł do nich Jezus, <Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie a Ja w nim>”³⁰.

P. Malkow zwraca także uwagę i na ten fakt, że ewangelista Jan nie podaje opisu samego momentu, w którym została ustanowiona Eucharystia³¹, podaje natomiast teksty synoptyków, w których jest zwarty opis samego przebiegu Eucharystii³².

Jednak nie tylko synoptycy mówią o tak ważnej chwili w życiu całego Kościoła. Święty Paweł w słynnym Pierwszym Liście do Koryntian daje nam możliwość zapoznania się z pierwszym eucharystycznym zgromadzeniu apostołów:

„Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł, <To jest Ciało Moje za was wydane. Czyńcie to na Moją pamiątkę! > Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc, <Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę>”³³.

Zarówno w tekstach, jakie pozostawili nam synoptycy, niejako referując przebieg samej Ostatniej Wieczerzy, jak i w podanym tu tekście św. Pawła z I Listu do Koryntian, tak i w 6. rozdziale Ewangelii według św. Jana, Chrystus Pan przedstawia Ciało Swoje niejako na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony Ciało Chrystusa jest pokarmem, który daje człowiekowi życie wieczne. Z drugiej

³⁰ J 6, 51–56.

³¹ П. Мальков, dz. cyt., 147.

³² Zob. Mt 26, 26–29; Mk 14, 22–25; Łk 22, 15–20.

³³ I Kor 11, 23–25.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

natomiast strony jest ofiarą odkupienia za grzechy świata³⁴. Dlatego Judejczycy nie mogli pojąć tak ważnej sprawy, wy pytując się nawzajem: „*Jak On może nam dać [swoje] ciało do spożycia?*”³⁵

Podobnie kielich Krwi Pańskiej jest nie tylko kielichem zbawienia, ale i cierpienia. Podczas rozmowy, a właściwie odważnej prośby matki synów Zebedeusza, aby jej synowie byli wyróżnieni przez zaszczyt najbliższego zasiadania przy Jezusie, Mesjasz, Chrystus Pan, daje taką odpowiedź: „*Odpowiadając Jezus rzekł, <Nie wiecie, o co prosicie. Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić?>*”³⁶. Wszystko, co należało Jezusowi wycierpieć, przez Niego samego było także nazwane kielichem cierpień³⁷. Następujące teksty są tego potwierdzeniem: „*I odszedłszy nieco dalej, upadł na twarz i modlił się tymi słowami, ,Ojczy mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty>*”³⁸. I nieco dalej czytamy: „*Powtórnie odszedł i tak się modlił, <Ojczy mój, jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich, i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja>!*”³⁹.

W fachowej rozprawie jeden z czołowych teologów prawosławia, rozpatrując sposób, w jaki sam Jezus Chrystus jest obecny w Eucharystii pod postacią chleba i wina – pisze o kolejnym praobrazie Eucharystii, podając wydarzenie, jakie miało miejsce w Kanie Galilejskiej. Przykładem, który posłużył do omówienia samego mechanizmu przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela, jest cud przemiany wody w wino⁴⁰. Znany jest ten cud: „*A gdy starosta weselny zaczerpnął wody, która stała się winem...*”⁴¹. Chociaż autor nie mówi wprost o winie jako o praobrazie Krwi Chrystusa, zdaje się jednak to sugerować, podobnie - cudowne rozmnożenie chleba i nakarmienie nim rzesz gromadzących się przy Jezusie⁴².

Zarówno ofiary Starego Testamentu jak i Nowego - a należy jeszcze dodać i ofiary ludów pierwotnych – odnalazły, jeżeli tak można wyrazić, swoje wypełnienie i zakończenie w Wieczerniku Syjonu, jako tęsknota za bliskością Boga, która została ugaszona dziękczynieniem samego Chrystusa. Tym dziękczynieniem, Eucharystią,

³⁴ Н. Малиновский, dz. cyt., 174.

³⁵ J 6, 52

³⁶ Mt 20, 22.

³⁷ Н. Успенский, dz. cyt., 10.

³⁸ Mt 26, 39.

³⁹ Mt 26, 42.

⁴⁰ С. Булгаков, *Евхаристический Догмат*, в: Евхаристия, Москва-Париж 2005, 138.

⁴¹ J 2, 9.

⁴² Н. Успенский, dz. cyt., 13.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

była Jego ofiara złożona na ołtarzu Golgoty, za życie świata⁴³. Ta ofiara uobecnia się dzisiaj w każdej Eucharystii. Przypatrzmy się zatem bliżej niektórym z elementów tej ofiary, mianowicie zewnętrznym znakom, aby przez analizę dojść do ich znaczenia w kontekście duchowego rozumienia. W następnym paragrafie zajmiemy się analizą tekstów teologów traktujących o materii Eucharystii – chlebie i winie jako takim.

4.3. Zewnętrzna strona chleba i wina

Każdy sakrament zawiera w sobie wielkie przesłanie. Już samo słowo *sakrament* w języku grecki brzmi jako misteria. To z definicji⁴⁴ oznacza pewną niewiadomą, tajemnicę. Jedną z charakterystycznych cech sakramentów jest jego podwójny charakter. Ta specyfika wyraża się w jego zewnętrznym i wewnętrznym istnieniu. W każdym sakramencie współistnieją dwie płaszczyzny, które współtworzą sakrament. Chodzi tu o widzialny symbol z wewnętrzną duchową łaską⁴⁵. Takie materialne rzeczy, jak chleb, wino, woda, olej Kościół wykorzystuje przy sprawowaniu sakramentów, i poprzez modlitwę kościelną czyni z nich nosiciele Ducha Bożego. To powoduje, że sakramenty są skierowane w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich to perspektywa przeszłości, a mianowicie moment wcielenia Chrystusa. Sama inkarnacja Chrystusa spowodowała uświęcenie materii.

Następny kierunek zdaje się wyznaczać perspektywę przyszłego *apokatastasis* i całkowite odkupienie materii w dzień Sądu na końcu istnienia wszechświata⁴⁶. Kalist pisze: „*Osoba człowieka powinna być rozpatrywana w holistycznych terminach – jako jedność duszy i ciała, i dlatego sakramentalne sprawowanie liturgii, w którym my, ludzie, bierzemy udział, powinno włączać w siebie nasze ciała wraz z naszymi duszami*”⁴⁷.

Zewnętrzny znak eucharystycznych misterii, chleb i wino, zdaje się najbardziej odpowiadać istocie misterii, jakie dokonują się podczas sprawowania

⁴³ А. Мень, dz. cyt., 44.

⁴⁴ E. Smykowska, *Liturgia Prawosławna*, (Mały słownik), Warszawa 2004, 52; Zob. Tamże: „Misterium, to, co ukryte, niepoznawalne, a co może być pojęte jedynie w wierze, modlitwie. Kościół Prawosławny najczęściej używa tego właśnie terminu zamiast łacińskiego słowa *sakrament*. Misteria są rytami, które przez znaki, gesty i symbole objawiają i przekazują uświęcające działanie łaski Ducha Świętego”.

⁴⁵ Каллист (Уэр), *Православная Церковь*, Москва 2001, 284.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, 285.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

Eucharystii. Chleb i wino najbardziej pasują jako pokarm dla człowieka, a te zewnętrzne znaki symbolizują ofiarowanie naszego ziemskiego życia. Ofiarujemy to, co ziemskie, aby osiągnąć to, co wieczne. Gdy ofiarowujemy Chrystusowi chleb z winem, to dajemy Mu to, co ziemskie, to, co nas, ludzi utrzymuje przy życiu. Chleb i wino dają siłę i zdrowie. Tłumacząc to na język mistyki - ofiarując owoc ziemi i pracy rąk ludzkich, ofiarujemy Chrystusowi nasze życie, radość i nasze zdrowie, ofiarujemy samych siebie. Idąc na liturgiczne zgromadzenie, aby najpierw przyjąć samego Chrystusa, należy siebie Jemu ofiarować⁴⁸.

Spróbujmy uchwycić, jak teologowie interpretują te zewnętrzne znaki Eucharystii, i w jaki sposób przy ich działaniu, po cudownym przemienieniu, chleb i wino, już jako Ciało i Krew Chrystusa, są obecne pod tymi znakami i w jaki sposób oddziałują na zgromadzonych.

4.3.1. Zewnętrzna strona chleba. Użycie chleba kwaszonego w eucharystycznym zgromadzeniu wiernych

Prawosławny Katechizm o użyciu w sakramencie Eucharystii chleba mówi następująco: „*Chleb dla sakramentu powinien być taki, jak tego wymaga sama jego nazwa, świętość sakramentu i przykład Pana Jezusa Chrystusa i apostołów, czyli chleb kwaszony, czysty, pszenny*⁴⁹. *To, że ze szczególną uwagą zwracamy na to, jaki chleb był w użyciu podczas liturgii, zawdzięczamy dyskusji, jaka zaistniała pomiędzy Kościołami siostrzanymi - prawosławnym i katolickim*⁵⁰. Jaki chleb został wykorzystany podczas Ostatniej Wieczerzy, której przewodniczył Jezus Chrystus? Czy był to chleb przaśny czy kwaszony? Kościół katolicki używa dziś chleb przaśny, choć na początku w jego użyciu był chleb zakwaszony⁵¹. Prawosławni natomiast używają chleba kwaśnego⁵². Jaka więc powinna być zasada użycia chleba w liturgii Kościoła Wschodniego i jak to się ma do chleba, który Jezus użył w Wieczerniku?

⁴⁸Эмилиан, *Богопознание. Богослужение. Богомыслие*, Москва 2002, 214, 249–250; Пор. X. Уайбру, *Православная литургия*, Москва 2000, 66 – 67.

⁴⁹ ПК, 119.

⁵⁰ Зинов (Теодор), *Беседы иконописца*, Санкт-Петербург 2003, 116.

⁵¹ Платон, *Сокращённое изложение догматов веры по учению православной церкви*, Москва 1999, 312.

⁵² ПК, 119.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

Wiele kwestii teologicznych Kościoła Wschodni rozpatruje w opozycji do Kościoła Zachodniego. Nie pozostaje wyjątkiem również sprawa używania chleba. Jest to, jak mówią teologowie, nie tylko historyczny, lecz – a to nas interesuje najbardziej – teologiczny spór pomiędzy przedstawicielami obydwóch Kościołów⁵³.

W katechizmie Kościoła prawosławnego odnośnie chleba używanego podczas mszy świętej czytamy, że powinien to być jeden chleb⁵⁴. Jako dowód metropolita moskiewski Filaret podaje tekst świętego Pawła do Koryntian, w którym czytamy: „*Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, stanowimy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba*”⁵⁵. Według teologów takie twierdzenie ma swoje uzasadnienie wynikające z teologicznych przesłanek. Chleb oznacza jedno ciało i jedynego orędownika, Jezusa Chrystusa, zaś Komunia - wszystkich wiernych w sakramentalnym chlebie, który niejako łączy wiernych z Chrystusem, łączy także z każdym innym człowiekiem w jedyne duchowe ciało⁵⁶. Stąd takie rozumienie słów świętego Pawła. Jezus Chrystus podczas ostatniej Wieczerzy użył jeden chleb, który później został podzielony między uczniów. U Mateusza czytamy: „*A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: <Bierzcie i jedźcie, to jest Ciało moje>*”⁵⁷. Zatem w liturgii eucharystycznej powinien być używany taki chleb, który będzie można połamać i dawać zgromadzonym.

Przejdźmy teraz do świadectw teologów Wschodnich traktujących o samej strukturze materii używanej podczas liturgii.

Katolicy argumentują swój sposób użycia chleba, chleba praśnego, odnosząc się do słów świętego Pawła, tym samym wyrażając symbolikę czystości, wynikającą z braku drożdży⁵⁸. Święty Paweł pisze tak: „*Wyrzućcie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że praśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha*”⁵⁹. Pierwsze użycie praśnego chleba odnotowujemy u Rabana Mawra⁶⁰.

⁵³ П. Мальков, dz. cyt., 163.

⁵⁴ ПК, 119.

⁵⁵ I Kor 10, 17.

⁵⁶ Н. Малиновский, dz. cyt., 176.

⁵⁷ Mt 26, 26.

⁵⁸ П. Хаффнер, *Тайна таинств*, Москва 2007, 73.

⁵⁹ I Kor 5, 7 – 8.

⁶⁰ П. Хаффнер, dz. cyt., 73.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

Sprawa niekwaszonego chleba okazała się ważna w dysputach teologicznych. Czasami dochodziło do sporów, które zdaje się dorównywały wielkim polemikom pomiędzy katolikami i prawosławnymi, mianowicie na równi z kwestią *filioque* stawiano sprawę użycia chleba⁶¹. W związku z tym nie można pozostać obojętnym w danej sprawie. Na pierwszy rzut oka wydaje się to rzecz blacha, mowa przecież o zwykłym chlebie. Dlaczego więc pytanie o kwaśność lub przaśność chleba stawia się na równi z tak doniosłymi pytaniami, jak kwestie chociażby *filioque*? Co zawiera w sobie sprawa rozstrzygnięcia danego zagadnienia? Jaką więc opinią dysponują teologowie Wschodni?

Według tradycji żydowskiej w czasie Paschy należało używać chleba przaśnego. Wynika to z tradycji, jaka się uformowała po tym, jak żydzi podczas wyjścia z Egiptu spożywali chleb przaśny. Śpiesząc w drogę zabierano chleb, który po prostu nie zdążył się zakwasić. Dlatego na znak poszanowania tego wydarzenia w kolejnych rocznicach świętujących wyjście z Egiptu używano chleba taki, jaki został użyty w wieczór exodusu⁶². Zresztą: „Kwas był wykluczony z wszelkich ofiar kultowych, być może, dlatego, że symbolizował zepsucie”⁶³. Kolejne pytanie, a właściwie odpowiedź na to pytanie, może nam pomóc w wyjaśnieniu sprawy, jaki chleb Jezus użył w wieczerzy. Interesuje nas kwestia, czy wieczerza, jaką Jezus spożywał z apostołami, była wieczerzą paschalną? Jeżeli to była wieczerza paschalna, to według tradycji, Jezus powinien był użyć chleba przaśnego, ze względu na przypomnianą już tradycję żydowską i przepisy, wyznaczające nawet kary za złamanie norm.

N. Malinowski przypomina o starotestamentowych zakazach, przytaczając prawo izraelskie⁶⁴. W Księdze Wyjścia czytamy: „Przez siedem dni będziecie spożywać chleb nakwaszony. Już w pierwszym dniu usuniecie wszelki kwas z domów waszych, bo kto by jadł kwaszone potrawy od dnia pierwszego do siódmego, wyłączony będzie z Izraela”⁶⁵. Kolejne wersety prawa traktują o podobnych zakazach: „Czternastego dnia miesiąca pierwszego od wieczora winniście spożywać chleb niekwaszony aż do wieczora dwudziestego pierwszego dnia tego miesiąca. Przez siedem dni nie znajdziecie się w domach waszych żaden

⁶¹ И. Меендорф, *Византийское богословие*, Москва 2001, 172.

⁶² П. Мальков, dz. cyt., 163

⁶³ Xavier Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, 120.

⁶⁴ Н. Малиновский, dz. cyt., 176.

⁶⁵ Wj 12, 15.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

*kwas, bo kto by spożył coś kwaszonego, winien być wyłączony ze zgromadzenia Izraela, tak przybysz, jak i urodzony w kraju*⁶⁶. Te słowa ukazują, jaką wielką wagę przywiązywano do szacunku, jaki się należał tradycji, przekazującej wszystkie święte wydarzenia, jakie przodkowie przeżyli w czasie prześladowań i ucisku. To były tak wielkie wydarzenia, że zachowywać tradycję powinni nie tylko rodowici izraelici, ale i obcokrajowcy. Ten zakaz dotyczył wszystkich domów. Dalej w Księdze Wyjścia czytamy: „*Nie wolno wam jeść nic kwaszonego; we wszystkich domach waszych winniście jeść chleb niekwaszony*”⁶⁷. Podobne prawo jest zapisane w Księdze Kapłańskiej: „*A piętnastego dnia tego miesiąca jest Święto Przaśników dla Pana – przez siedem dni będziecie jedli tylko przaśne chleby*”⁶⁸.

Jednym z dowodów potwierdzających to, że Jezus spożył wieczerzę z uczniami przed Paschą żydowską, są teksty Ewangelii św. Jana. W rozdziale 13. czytamy: „*Było to przed Świętem Paschy*”⁶⁹. Podobną informację zawiera kolejny werset u św. Jana: „*Od Kajfasza zaprowadzili Jezusa do pretorium. A było to wczesnym rankiem. Oni sami jednak nie weszli do pretorium, aby się nie skalać, lecz aby móc spożyć Paschę*”⁷⁰. Widzimy, tekst wprost wskazuje, że Pascha żydowska jeszcze nie nastąpiła - zdaniem Malinowskiego Jezus, spożywając z uczniami wieczerzę, użył chleb kwaszony⁷¹.

Autorzy pozostałych Ewangelii piszą o wieczerzy, którą Jezus spożył z uczniami, jako o wieczerzy Paschalnej. Zatem to sugerowałoby nam, że użyty przez Jezusa chleb byłby chlebem przaśnym. Malinowski odnotowuje zapis u świętego Łukasza i pozostałych synoptyków, udowadniając Paschalny charakter posiłku Jezusa z uczniami. Św. Łukasz pisze: „*A gdy nadeszła pora*”⁷². Teolog widzi w tym sformułowaniu wyjątkowość czasu. Charakterystyczne było to, że Pascha odbywała się w specjalnie wyznaczonym czasie. Także sposób spożycia Wieczerzy, świadczy o jej Paschalnym charakterze. Malinowski zwraca uwagę na werset, jaki odnotował św. Mateusz w swej ewangelii. W tych słowach Jezus także wskazał na Swego zdrajcę: „*Ten, który ze Mną rękę zanurza w misie, ten Mnie*

⁶⁶ Wj 12, 18 – 19.

⁶⁷ Wj 12, 20.

⁶⁸ Kpł 23, 7.

⁶⁹ J 13, 1.

⁷⁰ J 18, 28.

⁷¹ Н. Малиновский, dz. cyt., 177.

⁷² Łk 22, 14.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

zdradzi”⁷³. Teolog, zwracając uwagę na ten tekst, podkreśla pewną wyjątkowość historyczną. Mianowicie chodzi o sposób spożycia jedzenia. Na czas, kiedy żył Jezus, żydzi mieli już w użyciu widelce i noże, dlatego spożywanie, o którym pisze Mateusz, wskazywałoby na Paschalny charakter Wieczery. Zatem Ostatnia Wieczerza była posiłkiem Paschalnym - Jezus wykorzystał chleb, którego używano w czasie Paschy, a więc był to chleb przaśny.

Widzimy, że stwierdzenie, jaki chleb został użyty na Ostatniej Wieczery, zależałoby od tego, jaką przyjmujemy opcję uczyty – czy Paschalną czy też nie. Zdaniem Greków Jezus użył chleb kwaśny. Grecy swoje dowody opierają na tekstach ewangelii i listach św. Pawła. Prawo do takich twierdzeń wynika stąd, że nazywają chleb użyty przez Zbawiciela słowem greckim *artos*, które pochodzi od słowa *airo*, co w tłumaczeniu na język polski oznacza - *podejmuję*. Teologowie widzą w tym łączność z chlebem kwaśnym, który zanim się zakwasi, rośnie⁷⁴. Samo słowo *artos* tłumaczy się jako *chleb zwyczajny, pszenny*⁷⁵.

Dalej teologowie podają kolejne dowody na to, że powinno się używać chleba kwaszonego. Cytowany już Malinowski uważa, że jeżeli nawet Jezus spożywał Paschę, to ze względu na to, co czynił, a czynił przecież coś nowego, nie mógł użyć chleba przaśnego, bo to było niejako stare, ze Starego Testamentu. Zdaniem teologa należało przy dokonywaniu się tak wielkich i nowych misteriałów użyć nie starego *materiału*, lecz nowego. Tym nowym powinien być chleb kwaszony. Malkow cytuje wypowiedzi ojców Kościoła w tej sprawie⁷⁶ - Jezus zawiera Przymierze, a to Przymierze jest całkowicie nowe, dlatego i materia użyta przy tych wydarzeniach jest nowa: „*Nowa Pascha nadaje nowość życiu, powinno wszystko dokonywać się po nowemu, i chleb tu także nowy – kwaśny, żywy. Tu już nie ma tej biedy, przaśności Prawa, która była w Starym Testamencie. Pan Bóg podaje człowiekowi, wraz ze Swoim Nowym Przymierzem, szczególne, szczodre, wczesnie człowiekowi nieznane dary uświęcenia i ubóstwienia*”⁷⁷.

W czasach apostoelskich Eucharystia także była sprawowana na chlebie kwaśnym. Zachód także używał takiego chleba, bowiem w pierwszym tysiącleciu

⁷³ Mt 26, 23.

⁷⁴ П. Мальков, dz. cyt., 163; Пор. Н. Малиновский, dz. cyt., 177.

⁷⁵ А. Вейсман, *Греческо-Русский словарь*, Москва 1991, 201.

⁷⁶ Imiona ojców kościoła nie są podane.

⁷⁷ П. Мальков, dz. cyt., 163.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

nie był to ważny teologiczny problem⁷⁸. W *Dziejach Apostolskich* czytamy o tym, jak apostołowie *łamali chleb*, czyli sprawowali eucharystię w niedzielę, kilka dni po Święcie Przaśników. W Piśmie czytamy: „*A my odpłynęliśmy z Filippi po Święcie Przaśników i po pięciu dniach przybyliśmy do nich do Triady, gdzie spędziliśmy siedem dni. W pierwszym dniu po szabacie, kiedy zebraliśmy się na łamanie chleba, Paweł, który nazajutrz zamierzał odjechać, przemawiał do nich i przedłużył mowę aż do północy*”⁷⁹. Chodzi zatem o czas, jaki nastąpił po Świętach Przaśników, a więc jak zauważa Malinowski, kiedy: „*W użyciu już nie było przaśników*”⁸⁰. Zwróćmy także uwagę i na ten fakt, że do służby liturgicznej, jaka miała miejsce w pierwotnym Kościele, były wykorzystywane chleby, które zwyczajnie przynoszono do apostołów, a więc musiał to być zwykły, czyli kwaszony chleb. Ten chleb, zdaniem Malinowskiego, był przeznaczony do agapy, a także dla ludzi potrzebujących⁸¹. Można to wywnioskować z tekstu świętego Pawła, który teolog podaje na potwierdzenie swych słów: „*Każdy bowiem już wcześniej zabiera się do własnego jedzenia, i tak się zdarza, że jeden jest głodny, podczas gdy drugi nietrzeźwy. Czyż nie macie domów, aby tam jeść i pić?*”⁸².

Ten sam teolog zwraca uwagę także na wcześniejsze dokumenty, w których wprost się zabrania używania i brania od innych chleba przaśnego⁸³. Sobór trulski w paragrafie 11. traktuje to następująco: „*Żaden z duchowieństwa, czy też świecki, nie powinien już spożywać chleb przaśny brany od Judejczyków. Nie wolno z nimi wchodzić w jakiegokolwiek kontakty: odwiedzać ich w czasie choroby, przyjmować pomoc lekarską, być we wspólnych łaźniach. Jeżeli osoba duchowna złamie ten zakaz, to niech będzie wyłączony ze społeczności, podobnie i świecki*”⁸⁴.

Użycie chleba podczas liturgii ma, jak zdążyliśmy zauważyć, ważne znaczenie. Nie jest to tylko sprawa jakiejś historii. Meyendorf, jeden z wybitnych teologów Wschodnich, zwraca uwagę na problem teologiczny, jaki wynika w sporze o to, jaki właściwie powinien być chleb dla liturgicznego zgromadzenia. Jego zdaniem używanie chleba przaśnego może być naznaczone błędem teologicznym,

⁷⁸ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, T. 10, Poznań 1999, 354.

⁷⁹ Dz Ap, 20, 6 – 7.

⁸⁰ Н. Малиновский, dz. cyt., 178.

⁸¹ Tamże.

⁸² I Kor 11, 21 – 22.

⁸³ Н. Малиновский, dz. cyt., 178.

⁸⁴ *Правила Святого Вселенского Шестого Собора, Константинопольского, иже в Трулле царских палат, Правило 11, в: Книга правил святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных и святых отец*, Москва 2004, 76.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

a nawet herezją. Otóż Wschodnia tradycja nakazuje używać chleb kwaśny. Do zakwaszenia ciasta niezbędne są drożdże, które mają swoje znaczenie. Jakie? Ożywiające działanie Ducha Świętego – takie znaczenie przypisuje się drożdżom użytym w chlebie. Gdyby Grecy użyli chleb przaśny, to wtedy oznaczałby on ciało, które nie ma duszy. To z kolei przywoływałoby herezję Apolinarego z Laodycei⁸⁵, który nie uznawał duszy człowieczej u Chrystusa. Zatem katolicy poprzez fakt użycia chleba przaśnego wpadają w herezję Apolinarego⁸⁶.

Na kanwie takich interpretacji niezbędne było porozumienie. Wśród bardzo ważnych uzgodnień, jakie powstały na soborze w Bazylei-Ferrarze-Florencji-Rzymie, jedno dotyczyło kwestii użycia chleba podczas liturgii eucharystycznej. Dlatego na pierwszej sesji we Florencji w Bulli *Laetentur caeli*, traktującej o unii z Grekami, podpisanej, jak podkreśla Meyendorf – *nareszcie*⁸⁷ - 6 lipca 1439 roku, pod numerem 13 było zapisane postanowienie, które niżej podajemy: „*Orzekamy też, że ciało Chrystusa prawdziwie jest sprawowane w chlebie pszenicznym, przaśnym bądź zakwaszonym. Kapłani powinni sprawować ciało Pana używając jednego z nich, każdy według zwyczaju swego Kościoła, Zachodniego lub Wschodniego*”⁸⁸.

Orzeczenie soborowe w sprawie używania chleba kwaśnego czy przaśnego dało zielone światło do dalszych uzgodnień, tak niezbędnych w ścieraniu się dwóch kościelnych tradycji. Skoro w użyciu mogą być i chleb przaśny, i kwaśny, to z pewnością członkowie soboru (zarówno przedstawiciele jednej i drugiej strony), doszli do porozumienia, tym samym umacniając kwestię teologicznego pluralizmu. W naszej dysertacji jest ważne stwierdzenie, gdyż mogłoby posłużyć za model porozumienia dwóch tradycji kościelnych w wielu teologicznych zagadnieniach.

⁸⁵ „Apolinary jest pierwszy, który postawił kwestię ontologii Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Stawia ją w formie aporii. Jakże Ten, którego właśnie ogłoszono w Nicei prawdziwym Synem i prawdziwym Bogiem, współistotnym Ojcu, jako Słowo wcielone może współistnieć w Chrystusie z duchem czysto ludzkim? Trudność jest zarazem religijna i metafizyczna. Na płaszczyźnie religijnej *nie do pomyślenia* jest, iż obecność boskiego Słowa, świętego i uświęcającego, była w Chrystusie do pogodzenia z obecnością ludzkiego ducha, odpowiedzialnego i wolnego, dysponującego *hegemoniczną władzą*”. Patrz w: Bóg Zbawienia, w: Historia dogmatów, pod red. Bernarda Sesboue, T. I, Kraków 1999, 315.

⁸⁶ И. Меендорф, dz. cyt., 173.

⁸⁷ Tamże, 198.

⁸⁸ Sobór Florencki, *Laetentur caeli*, w: Dokumenty soborów powszechnych, T. III, Kraków 2004, 459.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

4.3.2. Zewnętrzna strona wina. Użycie wina w eucharystycznym zgromadzeniu wiernych

Wyżej została przez nas przedstawiona symboliczność materii chleba i wina użytych podczas Eucharystii. Teksty biblijne sugerują definicję wina, która po chlebie jest drugą materią liturgii eucharystycznej, i jej symbolika zawiera podwójne znaczenie – cierpienia i radości. Eucharystia jako uczta wnosi wiele nowego w życie chrześcijan. Jedną z największych nowości są przekształcenia, jakie następują w trakcie eucharystycznego spotkania. Tym przekształceniom podlega najpierw materia użyta w sakramencie – chleb i wino, a następnie jej uczestnicy. Skoro więc teologowie zwracają uwagę na podwójną symbolikę chleba i kielicha z winem – cierpienie i radość, to czyż nie wolno nam spojrzeć podobnie i na samą Eucharystię? Zapewne to miał na myśli A. Skowronek, kiedy napisał, że: „*W Eucharystii następuje przekształcenie tajemnicy krzyża w święteczną i uroczystą wspólnotę uczyty z Panem*”⁸⁹. Wino jako znak cierpienia i radości zdaje się najbardziej uzasadniać takie twierdzenie.

Teologowie zwracają uwagę na teksty biblijne, w których zawarta jest bezpośrednia informacja o użyciu przez samego Zbawiciela wina z winogron⁹⁰. W Ewangelii Mateusza czytamy: „*Lecz powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mego*”⁹¹. Marek ewangelista pisze podobnie: „*Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym*”⁹².

Podczas Eucharystii nasze oczy widzą wino, dlatego jego kolor powinien być czerwony, aby móc przez zewnętrzną stronę symbolizować krew Zbawiciela. Malinowski zwraca uwagę na kolejne teksty biblijne, które mają sugerować, że w Palestynie, i w ogóle na Wschodzie, preferowało się winogronowe wino o kolorze czerwieni⁹³. Kiedy poczciwy Jakub, jeden z filarów starotestamentowych dziejów, przemawiał do swych synów, wyrzekł słowa prorocze, w których słyszymy i o winie: „*Przywiąże on swego osiołka w winnicy i źrebię oślę u winnych latorośli. W winie*

⁸⁹ A. Skowronek, *Eucharystia sakrament wielkanocny*, T. V, Włocławek 1998, 124.

⁹⁰ Н. Малиновский, dz. cyt., 178.

⁹¹ Mt 26, 29.

⁹² Mk 14, 25.

⁹³ Н. Малиновский, dz. cyt., 178.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

*prac będzie swą odzież, i w krwi winogron – swą szatę*⁹⁴. Także hymn Mojżesza o winie traktuje: „*Śmietaną od krów, a mleko od owiec wraz z łojem baranków, baranów, synów Basztanu, i kozłów razem z najczystsza pszenicą. Krew piłeś winogron – mocne wino*”⁹⁵.

Niestety dość rzadko zdarza, aby w jakiejś kwestii teologicznej pod nauczaniem jednego z kościołów chrześcijańskich mógł się podpisać inny. W sprawie wina, które powinno być użyte podczas Mszy świętej nie znamy żadnych rozbieżności pomiędzy Kościołami Zachodu i Wschodu. Jest to miły fakt, bowiem niestety wiele opracowań teologicznych teologów Wschodnich, w większym lub w mniejszym stopniu, to zarzuty po adresem Zachodniego punktu widzenia lub przejaw innej koncepcji któregoś z zagadnień. Do sprawy wina podobnie podchodzi Wschód i Zachód, przyjrzyjmy się więc zbieżnościom.

Zarówno Łacińscy teologowie jak i Wschodni są zgodni co do czystości wina. Wino powinno być winogronowe, czyste. Także kwestia dodania wody do wina w czasie liturgii ma te same uzasadnienia. Również wypowiedź św. Cypriana odnośnie symbolicznego zmieszania wody z winem znajduje uznanie w obydwu Kościołach. Chodzi o to, że w symbolicznym zmieszaniu wody z winem św. Cyprian widział łączność Chrystusa ze swoim ludem⁹⁶.

Malinowski zwraca uwagę na tradycje Wschodu - często dodawano wody do wina⁹⁷, o czym świadczą wersety z Księgi Przysłów: „*Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem kolumn, nabiła zwierząt, namieszała wina i stół zastawiła*”⁹⁸. Także Zbawiciel według świadectwa tradycji na ostatniej Wieczerzy użył wina z wodą⁹⁹.

Symboliczne dolanie wody do wina według metropolity moskiewskiego Filareta dokonuje się z tego powodu, że w czasie cierpień Chrystusa wypłynęła z ran Jego krew i woda¹⁰⁰. Takim tradycjom nie próbowano się sprzeciwić, dlatego nawet wydano w tej sprawie dokument na soborze trydenckim - wszystkie dekrety sesji 22 zostały odczytane podczas obrad przez arcybiskupa Piotra Antoniego de Capua w czasie trzeciej fazy soboru trydenckiego. W rozdziale 7. dokumentu soborowego

⁹⁴ Rdz 49, 11.

⁹⁵ Pwt 32, 14.

⁹⁶ Платон, dz. cyt., 204; Por. M. Kunzler, dz. cyt., 356.

⁹⁷ Н. Малиновский, dz. cyt., 179.

⁹⁸ Prz 9, 1 – 2.

⁹⁹ Н. Малиновский, dz. cyt., 179.

¹⁰⁰ ПК, 119 – 120.

Rozdział IV Przedmiot epiklezy

czytamy: „Następnie, święty sobór upomina, że Kościół nakazał kapłanom, by dodawali wody do wina w ofiarowaniu kielicha, zarówno dlatego, że wierzy się, iż uczynił tak Chrystus Pan, jak i dlatego, że z Jego boku razem z krwią wypłynęła woda, i to domieszanie przypomina tę tajemnicę. A ponieważ w Apokalipsie świętego Jana ludy są nazwane wodą, wyraża to zjednoczenie wiernego ludu z Chrystusem Głową”¹⁰¹.

Na podstawie opinii teologów w sprawie wina, które powinno być używane w czasie Eucharystii, można stwierdzić, że wino i chleb są materia, jaką sam Jezus Chrystus wybrał i wykorzystał do tak wielkich misteriów. Materia, a mianowicie wino, jest symbolem nie tylko cierpienia (o czym świadczy między innymi nie tylko czerwony kolor wina), lecz i radości - w czasie Eucharystii dokonuje się przemiana materii chleba i wina, tym samym sugerując i wskazując na możliwość realnej przemiany: od cierpienia do radości tych wszystkich zgromadzonych na Eucharystii.

¹⁰¹ Sobór Trydencki, *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, T. IV, Kraków 2004, 643 – 644.

Rozdział V
Implikacje egzystencjalne i pastoralne

Rozdział V Implikacje egzystencjalne i pastoralne

5.1. Egzystencjalna epikleza

Powyższe próby przeprowadzenia paraleli pomiędzy działaniem Ducha Świętego w Biblii, a Jego działaniem w epiklezie pozwalają nam zbudować kolejną paralelę dotyczącą egzystencji człowieka. W czym zatem przejawiała się owa paralela i jaką korzyść może ona suponować? Ową paralelę ma być skutek, jaki rodzi przyzywanie Ducha Świętego w modlitwie epiklezjalnej, nie tylko na bezpośredni przedmiot epiklezy, którym jest chleb i wino, co zresztą już omówiliśmy w poprzednich rozdziałach naszej pracy, ale także wspólnota ludzi, którzy uczestniczą w zgromadzeniu eucharystycznym. Mowa jest nie tylko o tych, którzy biorą czynny i pełny udział w Eucharystii, a więc o przystępujących do komunii, lecz także i o tych, którzy są na Mszy Świętej, lecz z różnych względów w pełni w niej nie partycypują – nie przystępują do Komunii.

Na zakończenie naszej pracy chcemy podjąć zagadnienie mocy modlitwy epiklezjalnej poza ramami epiklezy Eucharystycznej *sensu stricto*, tak zwanej konsekracyjnej, oraz problem działania Ducha Świętego wraz z Jego skutecznością w takiej właśnie modlitwie. Skoro w Starym i Nowym Testamencie Duch Święty wnosi charakter Swojej obecności poprzez Swe dary, to czym się charakteryzuje Jego obecność, kiedy przyzywamy go w modlitwie epiklezjalnej dzisiaj?

Należy na początku tego zagadnienia, przypomnieć, że Kościół prawosławny zna nie tylko epiklezę Eucharystyczną, lecz każdą inną. Chodzi o epiklezę używaną w innych sakramentach i po za nimi. Na przykład w czasie chrztu i bierzmowania człowiek otrzymuje Ducha Świętego, który poprzez odnowienie naszej natury i jej oczyszczenie łączy nas z ciałem Chrystusa. Św. Serafim z Sarowa także przeprowadza paralelę pomiędzy zesłaniem Ducha Świętego w czasie Pięćdziesiątnicy oraz sakramentem chrztu i sakramentem bierzmowania, podkreślając niezbędność i wielkość darów otrzymywanych podczas tych sakramentów¹. Woda, której się używa podczas sakramentu chrztu jest obrazem wód Jordanu uświęconych samym Chrystusem w czasie Jego zejścia do wody. Stąd chrzest nie jest tylko wydarzeniem dotyczącym przyjmującego chrzest i kapłana, lecz dotyczy całej wspólnoty kościelnej. Ta uświęcona woda zawiera w sobie cały

¹ Н.А. Мотовилов, *Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни*, в: Записки Н.А. Мотовилова, Москва 2005, 230.

Rozdział V Implikacje egzystencjalne i pastoralne

kosmos, całe stworzenie. Dotyczy to stworzenia, jakie stanie się na końcu czasów, kiedy będzie ukończone w Bogu i Nim napelnione².

Z pomocą przychodzi Kościół, który pomaga przyjąć Dary Boga i również nimi żyć. Dlatego tych, którzy stali współuczestnikami Darów Bożych, należy wydobyć na światło dzienne, bowiem nie jest możliwe, by ukrywać w sobie obecność Trójcy.³ Symeon dodaje: „*Poprzez zesłanie Ducha Świętego, żyjąca w nas Trójca Przenajświętsza, przemienia nas, przekazując nam energie niestworzone, Swą sławę, Swoje Bóstwo, to przedwieczne Światło, z którymi stać się mamy współuczestnikami*”⁴.

Historia i teologiczne opracowania niektórych teologów zdają się sugerować skuteczność epiklezy także w innych, niż sakramentalne, ramach zgromadzenia wierzących. Tak, jak w dniu Pięćdziesiątnicy Duch stąpił na oczekujących Jego przyjścia w postaci ognistych języków, tak również i dzisiaj Duch przychodzi do tych, którzy tego pragną. Chodzi więc o taką sytuację, w której zwracamy się do Boga Ojca, aby posłał nam Ducha Świętego. Przecież w zrozumieniu naszej ludzkiej egzystencji pomaga Duch Święty. Początki takiego działania widzimy już w epiklezie skryptyrystycznej, która nie jest epiklezą konsekracyjną w ścisłym znaczeniu tego słowa, chociaż mieści się w ramach sakramentu Eucharystii⁵. Jest to dla nas ważne ze względu na skutki takiej modlitwy. Najbardziej owocną i pełną nadziei jest taka epikleza dla tych wszystkich zgromadzonych na Eucharystii, którzy nie mogą przystąpić do Komunii świętej.

Przypatrzmy się najpierw tekstowi epiklezy skryptyrystycznej: „*Rozjaśnij w naszych sercach, Władco miłujący człowieka, czyste światło Twego Boskiego poznania i otwórz oczy naszego umysłu, ku rozważeniu Twoich ewangelicznych pouczeń. Zaszczep w nas bojaźń Twoich błogosławionych przykazań, abyśmy pokonawszy cielesne pożądania wkroczyli na drogę życia duchowego, myśląc i czyniąc to, co się Tobie podoba. Bo Ty jesteś światłem naszych dusz i ciała, Chryste Boże, i Tobie do góry chwałę wysyłamy wraz z Twoim Ojcem, Który nie ma początku i Przenajświętszym, dobrym i ożywiającym Twoim Duchem, teraz i zawsze na wieki*

² А. Шмеман, *Водю и Духом*, Москва 2004, 48. 58.

³ Симеон Богослов, *Слово 57*, 4, в: *Слова Преподобного Симеона Нового Богослова*, Т. I, Москва 2006, 764 – 765.

⁴ В. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной церкви*, в: *Мистическое богословие*, Киев 1991, 207 – 208.

⁵ P. Evdokimov, *La preghiera Della Chiesa orientale*, Brescia 1970, 163.

Rozdział V Implikacje egzystencjalne i pastoralne

wieków”⁶. Aleksander Szmeman uważa, że taka modlitwa jest jaskrawym przykładem modlitwy skierowanej do Ojca, aby On obdarował proszących Go Duchem Świętym, a wszyscy zgromadzeni zostali przemienieni. Ze względu na kontekst modlitwy należy mówić także i o takim oddziaływaniu Ducha Świętego, które umożliwi słuchającym jej owocny odbiór⁷. Widzimy tu skuteczność epiklezy skrypturystycznej - jest to ważne dla wielu ludzi, którzy są pogubieni w świecie dzisiejszym i nie mogą z różnych powodów w pełni uczestniczyć w sakramencie Eucharystii. To właśnie dla takich ludzi jest zaproszenie Jezusa: „*Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię*”⁸ i można je zrealizować. Dlatego Kościół naucza nie tylko o skutecznej obecności Boga pod postaciami chleba i wina, lecz także w czasie liturgii Słowa.

Mówimy jednak wciąż o ludziach, którzy są obecni na zgromadzeniu eucharystycznym. W nauczaniu Jezusa Chrystusa słyszymy wyraźne „*wszyscy utrudzeni i obciążeni*” mają zaproszenie do Boga. Chodzi więc nie tylko o tych, którzy siebie nazywają dobrymi chrześcijanami, Jezus wyraźnie mówi – wszyscy. Jeżeli wszyscy, to wtedy nie tylko chrześcijanie, lecz każdy człowiek. W związku z tym pozostaje problem tych, którzy nie partycypują w sakramentach Kościoła i dalecy są od jakiegokolwiek łączności z Kościołem. W jaki sposób Kościół może pomóc takim ludziom i jaką rolę w tym może odegrać modlitwa epiklezjalna?

Bóg działa w swoim Kościele, dlatego można mówić o *miejscu* działania Boga. Tym *miejscem* jest Kościół. Postawiliśmy pytanie, co dzieje się z człowiekiem, który jest poza Kościołem? Czym jest wspólnota wiernych? Kościół to sakramentalne Ciało Chrystusa⁹, dlatego rodzi się pytanie, czy człowiek żyjący na ziemi może być poza Kościołem? Czy istnieje możliwość działania Kościoła poza ramami widzialnej struktury?

Kiedy stawiamy takie pytania, mamy na myśli określone granice, regulujące pewne stany. Kościół wszedł w historię, tym samym przejął ze świata pewne zasady, które niekoniecznie w sposób właściwy odzwierciedliły istotę dzieła Boga, istotę Kościoła. Należy zaznaczyć, że system Kościoła jako widzialnej instytucji został

⁶ J. Czernski, *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno – biblijne do Liturgii eucharystycznej Kościoła Wschodniego*, Opolo 1998, 92.

⁷ А. Шмеман, *Евхаристия – Таинство Царства*, в: Литургическое Богословие, Санкт - Петербург 2006, 265.

⁸ Mt 11, 28.

⁹ Г. Флоровский, *О границах Церкви*, в: Православие и экуменизм, Москва 1999, 178.

Rozdział V Implikacje egzystencjalne i pastoralne

zbudowany na prawie, jakie obowiązywało w cesarstwie rzymskim¹⁰. To z kolei miało wpływ na rozumienie Kościoła jako takiego. Gdzie zatem istnieje i jak działa Kościół? Sergiusz Bułhakow mówi o niemożności wskazania jasnych granic wspólnoty wierzących, bowiem *„Kościół rzeczywiście jest, jeżeli nie niewidzialnym, to niewyczerpalnym, tym niemniej ta niewyczerpalność i niezbadaność jego głębin nie czyni Kościoła niewidzialnym w sensie jego nieistnienia na ziemi w dostępnym ziemskiemu doświadczeniu formach, lub pełnej jego transcendentności, która praktycznie równorzędna jest niebytowi”*¹¹.

Jednak niemożność wskazania jasnych granic Kościoła nie powoduje zamknięcia działania Bożego „poza Jego granicami”. Ksiądz H. Paprocki doda: *„Ponieważ brak wyraźnych granic Kościoła i granic działania Ducha Świętego, świat jest także sakramentalny, jest kainonią człowieka z Bogiem”*¹². Podobnego zdania jest R. Cantalamessa - *„Duch Święty jako Duch Chrystusa, uobecnia zbawienie przez Niego dokonane (misterium paschalne), jest tajemniczo aktywny poza widzialnymi granicami Kościoła, chociaż nie bez odniesienia do niego”*¹³. Zatem można zapytać, czy modlitwa epiklezjalna poza ramą sakramentu ma moc oddziaływania na człowieka?

Skutki, jakie powoduje przyście Ducha Świętego w Starym i Nowym Testamencie, zdają się sugerować o możliwości działania tegoż Ducha w modlitwie epiklezjalnej poza sakramentem. W dziejach Przymierza Duch Święty przejawiał siebie poprzez swe dary. Czy zatem można w Jego działaniu epiklezjalnym przeprowadzić paralelę, która ukaże obecność Ducha w skutkach swojego przyścia? Raniero Cantalamessa zauważa: *„Przed Pięćdziesiątnicą Duch był obecny w świecie poprzez swoje dary i swoją moc, podczas gdy począwszy od dnia Pięćdziesiątnicy, obecny jest Hipostatycznie, we własnej Osobie”*¹⁴. Obecność Ducha Świętego we własnej Osobie odkrywa przed człowiekiem inną perspektywę, niż tę, którą miał człowiek z dziejów biblijnych, człowiek, który otrzymywał dary Ducha. Skoro teraz

¹⁰ Н. Афанасий, *Церковь Духа Святого*, Париж 1971, 283 – 284.

¹¹ S. Bułhakow, *Prawosławie*, Warszawa 1992, 18; Пор. Филарет, *Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии*, Приложение к докладу председателя синодальной богословской комиссии русской православной Церкви митрополита Минского и Слуцкого Филарета патриаршего экзарха всея Беларуси на юбилейном архиерейском соборе русской православной Церкви, Москва 2000.

¹² H. Paprocki, *Obietnica Ojca*, Bydgoszcz 2001, 133; Пор. Н. Афанасьев, *Границы Церкви*, в: ПМ, 7 (1947), Париж 17 – 36.

¹³ R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, Warszawa 2003, 70.

¹⁴ Тамże, 71.

Rozdział V Implikacje egzystencjalne i pastoralne

Duch Święty jawi się inaczej, to w takich realiach zrozumiałe są słowa ks. H. Paprockiego o Kościele jako o życiu: „*Kościół jest samym życiem, a jako życie, musi być przeżyty, rozpoznany. Słowa Przyjdź i zobacz¹⁵ stosują się najbardziej do Kościoła.*”¹⁶. Wołanie do Boga Ojca o Ducha Świętego jako o pomoc w zrozumieniu i przeżywania codzienności jest potwierdzeniem pomocy, jaką dostajemy w modlitwie epiklezjalnej. W jaki zatem sposób Duch Święty przywołany w epiklezie pomaga człowiekowi doświadczać przeżywania Jego pomocy?

5.2. Implikacje pastoralne

Sobór watykański II w *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*, ożywił rozumienie Kościoła. W tekście soborowym czytamy: „*Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni; w nich przemawia i daje świadectwo przybraniu za synów. Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy i jednocząc we wspólnocie i w postudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia*”¹⁷. Stąd R. Cantalamessa podkreśla, że nauczanie soborowe na temat charyzmatów jest całkowicie nowe: „*Stanowią nierozdzielną część natury Kościoła, która jest hierarchiczna i charyzmatyczna, jest instytucją i misterium, która żyje nie tylko sakramentami, lecz także charyzmatami*”¹⁸. W takim rozumieniu Kościoła teologowie widzą Jego nowy sposób działania - można by powiedzieć: bardziej żywy. W czym on się przejawia? O tym dalej pisze Cantalamessa: „*Stało się praktycznie tak, jak gdyby ponownie udrożnione zostały obydwie płucą Kościoła. Potwierdzenie zyskują oba kierunki, z których tchnie Duch: od góry, poprzez sakramenty [...], oraz od dołu, z komórek Ciała, którymi są członkowie Kościoła*”¹⁹. Jest to bardzo interesujące spostrzeżenie, a dla nas, w kontekście tematyki rozprawy, bardzo istotne określenie Kościoła, który jawi się dwoma płucami. Ważność stwierdzeń i porównań wynika z tego, że właśnie w tej drugiej płaszczyźnie, która tworzy Kościół, mianowicie w charyzmatach, jest ukryta Moc, o którą prosimy w epiklezie. Kościół zna wiele charyzmatów, stąd

¹⁵ J 1, 39.

¹⁶ H. Paprocki, dz. cyt., 146.

¹⁷ KK, 4.

¹⁸ R. Cantalamessa, dz. cyt., 230.

¹⁹ Tamże.

Rozdział V Implikacje egzystencjalne i pastoralne

stwierdzenie umieszczone w dokumentach z Malines: „*Charyzmaty Ducha są niezliczone*”²⁰. Nas interesuje charyzmat uzdrawiania. Dlaczego?

Jedną z najbardziej doświadczalnych dzisiaj form działania Ducha Świętego i rozpoznania Jego obecności we własnej Osobie, a także samo uchwycenie tych oddziaływań, jest moc uzdrowienia, jaką niesie w sobie modlitwa o Ducha Świętego. W dobie postępu technicznego człowiek nadal potrzebuje odpowiedzi na pytania, jakie rodzi nowoczesność. Jednym z poważnych zagrożeń współczesnego człowieka, mimo istniejących już wielkich osiągnięć w dziedzinie medycyny, są choroby. P. Madre zauważa: „*Dzisiaj choroba mieści się w centrum trosk naszych społeczeństw, stanowi istotną część niezliczonych badań naukowych, wysuwa się na pierwszy plan w naszych mediach*”²¹.

Kościół katolicki działający w świecie także doświadcza wszelkiego rodzaju przemian zachodzących w społecznościach. Widząc potrzebę niesienia pomocy człowiekowi choremu, mówi o misji uzdrawiania, jaką otrzymali apostołowie od Jezusa. Papież Benedykt XVI zauważa: „*Leczenie stanowi istotny wymiar posłannictwa apostoła i chrześcijańskiej wiary w ogóle. Eugen Biser nazywa chrześcijaństwo wręcz religią terapeutyczną - religią przywracania zdrowia. Określenie to, pojmowane w należytej głębi, mieści w sobie całą treść odkupienia*”²².

Kościół więc posiada, można powiedzieć, gotowe odpowiedzi na postawione przez dzisiejszego człowieka pytania. Pytanie o zdrowie człowieka jest pytaniem o całego człowieka: „*Sam Bóg pokoju, niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa*”²³. Jezus także wysyłał swych uczniów z misją: „*Wtedy przywołał do siebie dwunastu swoich uczniów i udzielił im władzy nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i leczyli wszystkie choroby i wszelkie słabości*”²⁴.

Charyzmaty otrzymane przez apostołów od Jezusa przynosiły oczekiwany rezultat. Dzisiejsi apostołowie także są obdarzeni prawem i obowiązkiem, na który wskazywał Jezus, mówiąc swym uczniom: „*Uzdrowiajcie chorych*”²⁵. Jedną z form modlitwy nad chorymi są sakramenty. Drugą, na którą wskazał sobór watykański II,

²⁰ L. Suenens, *W służbie człowieka*, w: III Dokument z Malines, Odnowa w Duchu Świętym a służba człowiekowi, red., Kard. Leon J. Suenens, Kraków 2007, 46.

²¹ P. Madre, *Uzdrowienie i egzorcyzm. Jak rozeznawać?*, Warszawa 2007, 83.

²² Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, 152.

²³ I Tes 5, 23.

²⁴ Mt 10, 1.

²⁵ Łk 10, 9.

Rozdział V Implikacje egzystencjalne i pastoralne

są charyzmaty, a wśród nich charyzmat uzdrawiania, na który Kościół katolicki zwrócił uwagę w swoich oficjalnych wypowiedziach²⁶.

Sprawa sakramentów została opracowana i owocnie funkcjonuje w Kościele i katolickim, i prawosławnym, jednak całkowicie nową pozostaje sprawa charyzmatów. Nie jest naszym zadaniem pogłębianie tej tematyki, lecz tylko zwrócenie uwagi na zagadnienie. Czynimy to z kilku powodów.

Po pierwsze misja uzdrawiania była dana apostołom przez samego Jezusa i Jego wolą było, aby tę misję uczniowie kontynuowali także dzisiaj, stąd ożywienie w naszych czasach charyzmatu uzdrawiania. Jest to także zachętą, aby Kościół odpowiadał kompetentnie na potrzeby czasu. Jednak w praktyce Kościół zauważył pewne nadużycia, dlatego niezbędne były kolejne dokumenty regulujące i próbujące tłumaczyć charyzmat uzdrawiania²⁷.

Po drugie należy powiedzieć, że modlitwa epiklezjalna zawiera w sobie pojęcie nie tylko przyzywania Ducha Świętego nad chlebem i winem, w ramach sakramentu Eucharystii, lecz także, jak zauważa Paprocki, uwzględniając biblijne przesłanki „*Jest to każda modlitwa do Boga*” oraz „*Jest to wszelkie zwrócenie się do Boga*”²⁸. Można zatem powiedzieć, że charyzmat i epikleza korelują ze sobą ze względu na przywołanie tego samego Ducha Świętego. W epiklezie eucharystycznej prosimy o przemianę materii, chleba i wina, a także dalsze przemiany. W przypadku charyzmatu uzdrawiania - podobnie – jest prośba o Ducha, aby *przemienić materię*, która wymaga odmiany, czyli uzdrowienia. Chodzi o chorego człowieka, nad którym się modlimy, wyprasząc uzdrowienie.

Dokument poświęcony modlitwie o uzdrowienie mówi, że: „*Nie jest sprecyzowany sposób, w jaki dana osoba uzyskuje uzdrowienia*”²⁹, tym niemniej „*Tajemnica nie oznacza w żadnym razie zakazu podejmowania prób zrozumienia*”³⁰. Przed teologią stoi ważne zadanie, aby odpowiedzieć na pytania, które mogą przybliżyć zrozumienie działania Ducha Świętego tam, gdzie jest przyzywany w modlitwie epiklezjalnej poza sakramentami.

Na soborze watykańskim rozpoczął się nowy etap w Kościele i zasługą tego *novum* jest działanie Ducha Świętego, jak to zauważył kardynał Leon J. Suenens:

²⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Ardens Felicitatis Desiderium*, Wrocław 2003.

²⁷ Komisja doktrynalna, *Wskazówki do postugi modlitwą o uzdrowienie*, Łódź 2008.

²⁸ H. Paprocki, dz. cyt., 111.

²⁹ Kongregacja Nauki Wiary, dz. cyt., 14.

³⁰ Ph. Madre, *Bóg uzdrawia dzisiaj*, Poznań 2003, 26.

Rozdział V Implikacje egzystencjalne i pastoralne

„Działanie Ducha Świętego, jak bardzo nie byłoby wewnętrzne, dąży do tego, by zaowocować na zewnątrz”³¹. Stąd można przepuszczać, że za jakiś czas teologia będzie mogła nazwać nie tylko mechanizm działania, lecz zaobserwować nowe skutki, jakie towarzyszą Duchowi Świętemu, bowiem te, które już znamy, wzbudzają w nas nadzieję, że: „Zawsze jest On tym, który przeprowadza od chaosu do kosmosu, to znaczy od nieładu do porządku, od zamieszania do harmonii, od deformacji do piękna, od starości do nowości. Nie mechanicznie i nie natychmiast, ale w sensie stałego zaangażowania w dzieło, jako Ten, który doprowadza do celu samą ewolucję. Zawsze stwarza i odnawia oblicze ziemi”³².

³¹ L. Suenens, dz. cyt., 46.

³² R. Cantalamessa, dz. cyt., 57.

Zakończenie

Zakończenie

W sakramencie Eucharystii uobecnia się cała historia zbawienia człowieka. To sakramentalne uobecnienie Boga na ziemi powoduje, że każdy człowiek może zaczerpnąć tę wielką Miłość *ulokowaną* w znakach chleba i wina. Takie ujmowanie realnej obecności Boga i Jego relacji z człowiekiem naświetla główną problematykę naszej dysertacji, a mianowicie sakramentologię w teologii prawosławnej. Teologowie Kościoła Wschodniego zaświadcniają o bliskości Boga i człowieka w każdym z sakramencie.

Na przedmiot naszych rozważań wybraliśmy problem epiklezy w sakramencie Eucharystii i sposób, w jaki teologowie Wschodniej myśli kościelnej interpretują znaczenie epiklezy w ramach Eucharystii. Zajęliśmy się epiklezą konsekracyjną ze względu na to, że tak sformułowanego problemu nikt nie poruszał. Uważamy, że istniejące obok siebie dwie teologie chrześcijańskie wymagają nie tylko wzajemnego poznania, lecz i uzupełnienia.

Kolejnym powodem zgłębiania teologicznych aspektów epiklezy były względy ekumeniczne, bowiem teologowie Kościoła prawosławnego stoją na straży swojego rozumienia teologii epiklezy jako jedynie właściwego i promują całkowicie odmienne rozumienie najważniejszych problemów teologicznych niż przedstawiciele teologicznego nurtu myśli Zachodniej.

Bardziej już subiektywnym motywem skłaniającym do refleksji nad epiklezą był motyw osobisty, wynikający z pracy duszpasterskiej i dydaktycznej na terenie byłego Związku Radzieckiego, gdzie współlistnieją i przenikają się dwie wielkie tradycje Wschodu i Zachodu. Mamy na myśli współpracę Kościołów prawosławnego i katolickiego, gdyż w praktyce owo przenikanie się przejawia się we wspólnym bytowaniu ludzi nie tylko na co dzień, np. w pracy, lecz i we własnej rodzinie, kiedy mąż reprezentuje jeden nurt liturgiczny podczas gdy żona - drugi.

W opisie problemu epiklezy zastosowaliśmy metodę teologiczno – historyczną. Ukazaliśmy całościowy obraz epiklezy wyłaniający się z nauczania teologów prawosławnych dzięki uwzględnieniu jej genezy, samej struktury, aż po teologiczne jej rozumienie. Na samym początku naszej pracy, sięgając do bogatej literatury teologii Wschodu, próbowaliśmy określić istotę epiklezy. Dzięki analizie działania Ducha Świętego w epiklezie, stało się możliwe przybliżenie do zrozumienia jej istoty.

Zakończenie

Do bardzo śmiałych wniosków dotyczących modlitwy epiklezjalnej już w pierwszym rozdziale naszej dysertacji upoważniły nas stwierdzenia: „*Cała Eucharystia jest epikletyczną, cała Eucharystia jest przyzywaniem*”¹. Aby lepiej pojąć tę tajemnicę, zawierającą sam sposób oddziaływania Bożego w ramach całej Eucharystii, zwróciliśmy szczególną uwagę na samą formułę epiklezy, a także na rolę w niej Ducha Świętego.

Teologowie prawosławni wiele uwagi poświęcili modelowi struktury modlitwy epiklezjalnej, dlatego i my na podstawie opracowań próbowaliśmy prześledzić genezę i historię powstania epiklezy. Takie podejście do tematu pozwoliło nam lepiej zrozumieć, w jaki sposób teologowie Wschodu pojmują epiklezę i bronią swego stanowiska w ramach teologii epiklezy. Wschodni myśliciele, wielokrotnie wypowiadając się w kwestii epiklezy, powoływali się na te miejsca w Biblii, gdzie ich zdaniem znajduje się kontekst tłumaczący pojęcie teologiczne modlitwy epiklezjalnej. Dlatego w naszej rozprawie podaliśmy konkretne miejsca biblijne mające wiele wspólnego z epiklezą. I chociaż Biblia nie zawiera istniejącej dziś i znanej teologom formuły epiklezjalnej, zdaniem teologów Wschodnich praobraz epiklezy odnajdujemy w tekstach biblijnych. Przejawem epiklezy są więc wszelkie skutki działania Bożego w historii zbawienia i skutki, jakie zachodzą w chlebie i winie, a także w obecnych na Eucharystii wiernych. Zarówno cud darów w Biblii, jak i cud darów w modlitwie epiklezjalnej, zdaniem teologów, wskazują na paralełę Boskiego działania w życiu ludzi wszystkich czasów.

Historia rozwoju Eucharystii jest także historią rozwoju epiklezy, dlatego nie sposób było pominąć pierwsze pomniki chrześcijaństwa traktujące o Eucharystii, a jak się okazało, i o modlitwie epiklezjalnej. Oczywiście, geneza Eucharystii i sam przebieg jej narodzin był ważny dla nas przede wszystkim z tego powodu, że pozwolił na prześledzenie i uchwycenie teologicznego aspektu modlitwy. Teologowie Wschodni w swoich pracach wiele uwagi poświęcili analizie tekstów pierwotnych młodego Kościoła, w których, jak się okazało, już istniała modlitwa epiklezjalna. Dlatego i my podaliśmy w naszej pracy taką ilość tekstów pomników klasycznej literatury liturgicznej, jaką zacytowali prawosławni myśliciele. To z kolei tłumaczy, dlaczego powoływaliśmy się na jedne dzieła (np. z czasów tradycji apostoelskiej), a inne pominęliśmy. Przytoczyliśmy formułę epiklezy zawartą w liturgiach świętego

¹ Б. Бобринской, *Тайна Пресвятой Троицы*, Москва 2005, 202.

Zakończenie

Jana Chryzostoma i świętego Bazylego Wielkiego, a pominęliśmy na przykład liturgię świętego Jakuba czy liturgię Uprzednio Poświęconych Darów. Wszelkie dzieła teologiczne, jakie wykorzystywaliśmy do naszych rozważań, a które z kolei były przedmiotem rozważań prawosławnych teologów, pozwoliły nam zaobserwować, w jaki sposób epikleza stawiała się tym, czym jest dzisiaj w interpretacji i rozumieniu teologów prawosławnych. Poznaliśmy, śledząc drogę rozwoju, że epikleza przybierała różne formy, że w nabożeństwach żydowskich teologowie dopatryli się śladów przyszłej epiklezy.

Przedmiotem naszych rozważań była epikleza konsekracyjna, dlatego ograniczyliśmy się tylko do wskazania śladów innego rodzaju modlitw epikletycznych (chodzi o epiklezy, które zawierają pozostałe sakramenty Kościoła). Przy „wydobyciu” epiklezy z różnych pomników liturgicznych zaobserwowaliśmy, jak istotną rolę odgrywa Duch Święty. Prawie każde dzieło poświęcone tematyce epiklezjalnej, w większym lub mniejszym stopniu, wskazuje na rolę Ducha. To właśnie On dokonuje przemiany tam, gdzie zstępuje. Dopełnieniem, czy też można powiedzieć, wzbogaceniem na polu teologicznych rozważań o epiklezie, jest rola Logosu. Jak zauważyliśmy, istnieje wręcz głęboka związek wynikający z łączności epiklezy Logosu z epiklezą Ducha.

Otwartym pytaniem nie mogła nie pozostać osoba szafarza. Kościół prawosławny ma swoje zdanie na temat tej służby i wynikających z niej funkcji. Kościół Wschodni w osobie kapłana widzi pośrednika na wzór takiego pośrednictwa, które znane jest tylko Chrystusowi: *„Pan Jezus, będąc zarazem Bogiem i człowiekiem, przywrócił łączność między Bogiem i ludźmi: głos Boży stał się słyszany dla ludzi, bowiem On jest Słowem Bożym, które stało się ciałem; z drugiej strony, wróciwszy do nieba ze swoją ludzką naturą, jako nasz obrońca <wstawia się za nami przed obliczem Boga>², przedstawiając Mu ofiarę, którą <uczynił raz na zawsze, ofiarując samego siebie>³ za swoich braci, ludzi”⁴.*

Służba kapłańska ma wielką odpowiedzialność, pozostając zarazem służbą o wielkim przywileju. Tak ją definiuje św. Jana Chryzostom, mówiąc, że: *„Kapłani, to są ludzie, którzy żyją na ziemi i obracają się w niej. Są tymi, którzy rozporządzają*

² Hbr 9, 24.

³ Hbr 7, 27.

⁴ KKP, 361.

Zakończenie

*niebiańskim, i otrzymali władzę, jakiej nie dano aniołom, ani archaniołom*⁵. W naszej dysertacji zrozumienie funkcji kapłana jest ważne, bowiem od tego zależy zrozumienie relacji zachodzących pomiędzy modlitwą epiklezjalną i funkcją wynikającą z posługi kapłana. W Kościele Zachodnim kapłan działający *In persona Christi*, zdaniem teologów Wschodnich, jest jakby konsekratorem darów. Natomiast już modlitwa epiklezjalna i cała rola Ducha Świętego jest mocno pomniejszona, co i powoduje rozbieżności w pojmowaniu teologicznego aspektu nie tylko epiklezy, ale i całego rozumienia liturgii eucharystycznej⁶. Dlatego pytanie o pluralizm teologiczny w kwestii kapłaństwa pozostaje nierozstrzygnięty, lecz czeka na swoje wyjaśnienie. Przy omówieniu zagadnienia relacji zachodzących pomiędzy kapłanem i epiklezą dość ważnym akcentem okazała się sprawa kapłaństwa powszechnego, czyli wszystkich wiernych.

Teologia Wschodnia za każdym razem, kiedy jest omawiana jakakolwiek kwestia teologiczna, próbuje pojmować zagadnienie odmiennie od pojmowania tej samej kwestii przez Kościół Zachodni, jak się zdaje. Widzimy to chociażby w poniższej wypowiedzi: „*Teologia, która przyjęta i nazywana, jako szkolna, rozpatruje sakramenty zbyt jednostronnie. Ta stronniczość dotyczy tych, nad którymi i przez których ten sakrament się sprawuje. Natomiast istotny punkt sakramentu, jakim jest sam fakt, wskazujący na to, co się dokonuje – jest pominięty*”⁷.

Przy analizie tekstów Wschodnich teologów na plan pierwszy wydobyte zostały skutki, jakie zachodzą po przyzywaniu Ducha Świętego, bowiem w definicji epiklezy czytamy: „*Epikleza – to prośba skierowana do Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego na dary eucharystyczne: chleb i wino, żeby zostały przemienione w rzeczywiste Ciało i Krew*”⁸.

Przemianie chleba i wina w ramach modlitwy eucharystycznej i skutkach, jakie zachodzą po modlitwie epiklezjalnej nad przedstawionymi darami ofiarniczymi oraz tymi, którzy spożywają w komunii Dary ofiarne, poświęciliśmy kolejny rozdział naszej dysertacji. Szczególnie zaakcentowałem sam mechanizm przemiany materii – chleba i wina, a następnie, zwróciliśmy większą uwagę na skutki, jakie zachodzą w Eucharystii po spożyciu przemienionych Chleba i Wina w tej jedynej epiklezie –

⁵ Св. Иоанн Златоуст, *Слово третье о священстве в: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста*, Т. I, кн. II, С. – Петербургъ 1896, 426.

⁶ К. Керн, *Евхаристія*, Парижъ 1947, 257.

⁷ Н. Афанасьев, *Служение мирян в церкви*, Москва 1995, 41.

⁸ E. Smykowska, *Liturgia Prawosławna* (mały słownik), Warszawa 2004, 25.

Zakończenie

Eucharystii, będącej centrum chrześcijańskiego życia⁹. Także i tu należy podkreślić wyjątkowość roli Ducha Świętego, który po przyzywaniu dokonuje cudu przemiany. W takiej kolejności widzimy logiczność Bożego planu: najpierw Duch Święty przemienia materię, można rzec martwą, chleb i wino, aby później dokonać przeobstwienia człowieka. Dlatego w modlitwie epiklezjalnej, widzimy istotne ogniwo, jakie niezbędne jest w duchowym życiu człowieka, które ma prowadzić do zjednoczenia z Bogiem. Wynikające z analizy teologicznej wnioski pomogły nam lepiej spojrzeć na powód, dla którego teologowie prawosławni bronią prawosławnego rozumienia modlitwy epiklezjalnej.

Zajmując się epik leżą, naukowcy Greccy zastosowali metodę porównawczą, opisując działania Ducha Świętego w dziejach Starego Przymierza aż po działanie Ducha w epiklezie, co i nam pozwoliło przybliżyć pojęcie jej istoty. Wiele uwagi poświęciliśmy skutkom, wynikającym z działania Ducha Świętego. W Starym Testamencie były to dary, które można już teraz nazwać zapowiedzią, swego rodzaju praobrazem darów, jakie Duch Święty udziela podczas przyzywania Go w ramach Eucharystii, w modlitwie epiklezjalnej.

Spór pomiędzy rozumieniem epiklezy i jej roli w Eucharystii przeciwstawił sobie dwa odmienne momenty, które były uważane za najważniejsze – w Kościele prawosławnym: epikleza, a w katolickim: słowa ustanowienia. Takie rozumienie problemu zrodziło wiele sporów, które w pewnym sensie wzbogaciły teologiczne rozumienie epiklezy w obu Kościołach i doprowadziły do nowego odczytania i interpretowania epiklezy. Takie kroki widoczne są we wspólnych deklaracjach Kościołów, chociaż jak już zaznaczyliśmy, pogłębienie teologiczne nie zniósło pierwotnego rozumienia epiklezy, lecz je wzbogaciło, i tym samym pozwoliło na dalszą współpracę w tym zakresie. Dlatego naszym zdaniem jest to kolejny temat, jaki z czasem należałoby podjąć.

Jednak w naszej pracy nie zostało uwzględnione wszystko, co mogłoby pomóc w lepszym zrozumieniu epiklezy, np. pominięta została apofatyczność, charakterystyczna dla teologii Wschodu, a która mogłaby ułatwić zrozumienie danej problematyki. Metoda katafatyczna, jaką utrzymujemy w naszej pracy, sięga po takie orzeczenia, które określają Boga na podobieństwo każdej innej definicji ludzkiej. Bóg jako Absolut nie jest w pełni poznawalny, dlatego uzupełnieniem teologii posługującej

⁹ *Православие и экуменизм*, Документы и материалы 1902 – 1999, Москва 1999, 377.

Zakończenie

się metodą katafaticzną, jest teologia apofaticzna. Taka teologia negatywna jest teologią autonomiczną i jej aksjomat brzmi: „*O Bogu wiemy jedynie, że jest, nie zaś, jaki jest*”¹⁰. Nie udało się także dotrzeć do literatury, naszym zdaniem interesującej ze względu na hipotezy tam zawarte, a później kontynuowanej i rozwiniętej przez teologów Greckich - chodzi o teologię H. Hemmera i P. Batiffola¹¹.

Naszym zdaniem, a to bez wątpienia byłoby owocnym uzupełnieniem omawianych przez nas kwestii, można by przeanalizować każdy pomnik liturgiczny szczególnie traktujący o pierwszych zgromadzeniach wiernych chrześcijan na modlitwie liturgicznej. To pozwoliłoby na śmielsze orzeczenia w sprawie epiklezy i jej rozumienia, co z kolei dałby nam więcej informacji, które moglibyśmy wykorzystać do głębszego zrozumienia poruszanej przez nas problematyki. Jednak zajęliśmy się tylko tymi dokumentami, w których, zdaniem teologów prawosławnych, znajdował się praobraz lub była obecna epikleza z uformowaną lub formującą się strukturą modlitewną.

Kolejną kwestią, którą należałoby przebadać, jest kwestia ekumeniczna. Należałoby przebadać tę płaszczyznę ekumeniczną, która przejawia się w ramach działań charyzmatycznych w Kościele, bowiem jak zauważają teologowie: „*Ruch charyzmatyczny postawił przed wyznawcami Chrystusa problem przeanalizowania pneumatologii*”¹². O tym także przypominają dokumenty z Malines¹³, cytujące soborowy Dekret o Ekumenizmie, w którym czytamy: „*Obecny święty Sobór wyraża usilnie pragnienie, aby działania synów Kościoła katolickiego, zespolone z działaniami braci odłączonych, dążyły do tego, by nie stwarzać żadnych przeszkód na drogach Opatrzności i nie tłumić przyszłych zachęt Ducha Świętego*”¹⁴.

Wielość zagadnień poruszonych przez nas przy omówieniu teologii epiklezy, rozpoczynając od jej genezy już zawartej w praobrazach, przez strukturę i formę tej modlitwy, aż po jej skutki przejawiające się w mocy przebóstwiającej, pozwoliła nam pojąć, dlaczego Kościół Wschodni broni pojęcia epiklezy w swoim rozumieniu, nie dając jej rangi formy magicznej, choć widzi w niej tak wielką moc, która na podobieństwo Wcielenia Chrystusa odkrywa drogę każdemu człowiekowi, aby mógł

¹⁰ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, 21.

¹¹ Zob. H. Hemmer, *Doctrines des Apotres*, Paris 1907; P. Batiffol, *Eucharistie*, w: *Etudes d'histoire et de theologie positive*, Paris 1930.

¹² H. Paprocki, *Obietnica Ojca*, 155 – 156.

¹³ II Dokument z Malines, *Ekumenizm i Odnowa Charyzmatyczna*, red., Kard. Leon J. Suenens, Kraków 2007, 34..

¹⁴ DE, 24.

Zakończenie

być uczestnikiem Nowego Nieba i Nowej Ziemi¹⁵ nie tylko w Wieczności, lecz i na ziemi.

¹⁵ Ap 21, 1.

BIBLIOGRAFIA

1. Dokumenty Kościoła

a. Prawosławnego

Katechizm Kościoła Prawosławnego, Kraków 2001.

Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере.
Царская и патриаршая грамоты об учреждении Святого Синода, Москва
1848.

Постановления святых апостолов через Климента епископа и гражданина
римского, Санкт – Петербург 2002.

Правила Святого Вселенского Шестаго Собора, Константинопольского, иже в
Трулле царских палат, Правило 11, в: Книга правил святых апостол,
святых соборов, вселенских и поместных и святых отец, Москва 2004, 76.

Правила Святого Вселенского Шестаго Собора, Константинопольского иже в
Трулле царских палат, Правило 32, в: Книга Правил Святых Апостолов,
Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец, Москва 2004,
66 – 117.

Правила святого поместного Собора Гангрского, Правило 4, в: Книга правил
святых Апостолов, святых Соборов вселенских и поместных и святых
отец, Москва 2004, 145 – 150.

Православное исповедание кафолической и апостольской Церкви восточной,
Москва 1990.

Православный Катехизис, Москва 2004.

Православный Катехизис, Киев 2003.

b. Katolickiego

Breviarum Fidei, wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1988.

Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 20, Kraków 1998.

Komisja doktrynalna, Wskazówki do posługi modlitwą o uzdrowienie, Łódź 2008.

Kongregacja Nauki Wiary, *Ardens Felicitatis Desiderium*, Wrocław 2003.

Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, pod redakcją komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu roku 2000 – *Pełna jest ziemia Twego Ducha Panie*, Katowice 1997.

Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, pod redakcją komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu roku 2000 *Eucharystia – Sakrament nowego życia*, Katowice 2000.

Sobór Florencki, *Exultate Deo* w: Dokumenty soborów powszechnych, T. III, Kraków 2004, 493 – 543.

Sobór Florencki, *Laetentur caeli*, w: Dokumenty soborów powszechnych, T. III, Kraków 2004, 459 – 477.

Sobór Konstantynopolitański I, w: Dokumenty soborów powszechnych, T. I, Kraków 2002, 65 – 95.

Sobór Laterański, *O wierze katolickiej*, w: Dokumenty soborów powszechnych, T. II, Kraków 2002, 221 – 225.

Sobór Trydencki, *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej*, w: Dokumenty soborów powszechnych, T. IV, Kraków 2004, 637 – 647.

Sobór Trydencki, w: Dokumenty soborów powszechnych, T.IV, Kraków 2004, 185 – 867.

Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Pallotinum 1985.

c. Ekumeniczne

Spotkanie III podkomisji w Chevetogne, *Kościół i Eucharystia*, w: Kościoły siostrzane, Warszawa 1993, 96 – 105.

II Dokument z Malines, *Ekumenizm i Odnowa Charyzmatyczna*, red., Kard. Leon J. Suenens, Kraków 2007.

III Dokument z Malines, *Odnova w Duchu Świętym a służba człowiekowi*, red., Kard. Leon J. Suenens, Kraków 2007.

Dokumenty z Limy: w Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowe, Lublin 1989, 17 – 63.

Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*; II Sesja Plenarna w Monachium, w: *Kościół siostrzane*, Warszawa 1993, 35 – 44.

Православие и экуменизм, Документы и материалы 1902 – 1999, Москва 1999.

2. Literatura źródłowa

Агапит, *Жизнь святого Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, и его пастырская деятельность*, С. – Петербургъ 1873.

Адельгейм П., *Догмат о Церкви в канонах и практике*, Псков 2003.

Арранц М., *Таинства Византийского Евхология*, Т. I, в: *Избранные сочинения по литургике*, Рим – Москва 2003, 15 – 600.

Архиепископ Филарет Черниговский, *Исторический обзор песнопевцев*, Чернигов 1864, 149 – 173.

Архимандрит Исая, *Догматическое богословие*, Свято – Троицкая Сергиева Лавра 2000.

Астроумов С., *Мысль о святых тайнах*, в: *Христианская Мысль*, Т. III – IV (1917), 61 – 69.

Афанасьев Н., *Границы Церкви*, в: *Православная Мысль*, 7 (1947), Париж 17 – 36.

Афанасьев Н., *Una sancta*, (miejsce i rok wydania książki nie są podane)³¹.

Афанасьев Н., *Служение мирян в церкви*, Москва 1995.

Афанасьев Н., *Трапеза Господня*, Киев 2003.

Афанасий Н., *Церковь Духа Святого*, Париж 1971.

Бер-Сижель Е., *Служение женщин в церкви*, Москва 2001.

Бирюков Д., *О внешнем и внутреннем. К пониманию единсушного образа. Христианство и мировая культура*, в: Санкт – Петербургские христианские чтения, 21 (2004), Санкт – Петербург 2004, 16 – 22.

Бобринской Б., *Тайна Пресвятой Троицы*, Москва 2005.

Болотов В., *Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого*, в: Христианское Чтение, 3 (1914), 281 – 293.

Бубуруз П., *„Апостольское предание” св. Ипполита Римского*, в: БТ 13, (1975), 182 – 200.

Булгаков С., *Автобиографические заметки*, Париж 1991.

Булгаков С., *Агнец Божий*, Москва 2000.

Булгаков С., *Евхаристическая жертва*, в: Евхаристия, Москва-Париж 2005, 11 – 120.

Булгаков С., *Евхаристический Догмат*, в: Евхаристия, Москва-Париж 2005, 138 – 205.

Булгаков С., *Утешитель*, Москва 2003.

Bułhakow S., *Prawosławie*, Warszawa 1992.

Gajek J., *Eucharystia Sakramentem Ducha*, Warszawa 1984.

Герман Константинопольский, *Сказание о Церкви и рассмотрение таинств*, Москва 1995, 43.

Денисов Л., *Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытие святых мощей преподобного Серафима, Саровского чудотворца*, Москва 1904.

- Дмитриевский А., *Богослужение в Русской Церкви в XVI в.*, Казань 1884.
- Дмитриевский А., *Восток христианский. История Афона. Афон монашеский*, в: Византийский временник, Т. I, 1894, 413 – 429.
- Дмитриевский А., *Описание Литургическихъ рукописей*, Т. II, Евхологион, Киевъ 1901.
- Дмитриевский И., *Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на Божественную Литургию*, С-Петербургъ 1884.
- Евдокимов П., *Этапы духовной жизни*, Москва 2003.
- Evdokimov P, *La preghiera della Chiesa orientale*, Brescia 1970.
- Evdokimov P., *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1964.
- Епископ Виссарион, *Объяснение Божественной Литургии*, Москва 2006.
- Игнатий Брянчанинов, *Сочинения*, Т. IV, Санкт-Петербург 1886.
- Иеромонах Софроний, *Старец Силуан*, Париж 1952.
- Илларион (Алфеев), *Таинство веры*, Клин 2000.
- Иоанн Кронштадтский, *Слово святого праведного Иоанна Кронштадтского о Божественной литургии*, в: Объяснение Божественной литургии, Москва 2006, 418 – 429.
- Кавасила Н., *Изъяснение Божественной Литургии*, Киев 2003.
- Кавасила Н., *Семь слов о жизни во Христе*, Москва 1874.
- Кавасила Н., *О жизни во Христе*, Москва 2006.
- Карабиновъ И., *Евхаристическая молитва (Анафора)*, С-Петербургъ 1908.
- Катанский А., *Догматическое учение о семи церковных таинствах*, С.-Петербургъ 1877.

- Керн К., *Православное пастырское служение*, Париж 1957.
- Керн К., *Антропология святого Григория Паламы*, Париж 1950.
- Керн К., *Евхаристія*, Париж 1947.
- Клеман О., *Беседы с Патриархом Афиногором*, Брюссель 1993.
- Klinger J., *Geneza sporu o epiklezę*, Warszawa 1969.
- Klinger J., *Pochodzenie Liturgii św. Jana Chryzostoma*, w: *O Istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, 127 – 143.
- Klinger J., *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii*, w: *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, 248 – 265.
- Красносельцев Н., *Матеріалы для исторіи чинопослѣдованія литургіи святого Іоанна Златоустаго*, Казань 1888.
- Красносельцев Н., *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*, Казань 1885.
- Лосский В., *Мистическое богословие*, Киев 1991.
- Лосский В., *Очерк мистического богословия Восточной церкви*, в: *Мистическое богословие*, Киев 1991, 97 – 259.
- Макарий Египетский, *Духовные беседы*, Сергиев Посад 1904.
- Макарий, *Православно-догматическое богословие*, Т. II, С-Петербург 1895.
- Малахов В., *Пресуществление Святых Даров*, в: *Богословский Вестник*, 7 (1898), 113 – 140.
- Малиновский Н., *Очерк православного догматического богословия*, Москва 2003.
- Малков П., *Введение в Литургическое предание. Таинства Православной Церкви*, Москва 2006.

- Мальков Р., *Введение в литургическое предание*, Москва 2006.
- Мальцев А., *Божественная Литургия Св. отцов Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григория Двоеслова*, Берлинъ 1890.
- Мандзаридис Г., *Обожение человека*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2003.
- Мейендорф И., *Введение в Святоотеческое богословие*, Нью-Йорк 1985.
- Мейендорф И., *Византийское Богословие*, Москва 2001.
- Мень А., *Таинство, Слово и Образ*, Москва 2001.
- Миркович Г., *О времени пресуществления святых даровъ*, Вильна 1886.
- Молотков С., *Чудеса святого Иоанна Кронштадтского при жизни, по смерти и в наши дни*, Санкт-Петербург 2006, 13.
- Мотовилов Н., *Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым О цели христианской жизни*, в: Записки Н.А. Мотовилова, Москва 2005, 173 - 246.
- Нефедов Г., *Таинства и обряды православной церкви*, Москва 2004.
- Николай, *Богословие святой евхаристии*, Машинопись, Москва 1971.
- Нил, *Творения*, Ч. II, Москва 1858.
- Орлов М., *Литургия Св. Василия Великого*, С-Петербургъ, 1909.
- Paprocki H., *Anafora Świętego Bazylego Wielkiego*, w: *Wieczerna Mistyczna*, Warszawa 1988, 129 – 139.
- Paprocki H., *Anafora Świętego Jana Chryzostoma*, w: *Wieczerna Mistyczna*, Warszawa 1988, 125 - 139.
- Paprocki H., *Boska Liturgia świętego Jana Chryzostoma*, w: *Liturgie Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2003, 63 – 125.
- Paprocki H., *Liturgie Kościoła prawosławnego*, Kraków 2003, 27.

Paprocki H., *Obietnica Ojca*, Bydgoszcz 2001.

Paprocki H., *Wieczerza Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988.

Петровский А., *Апостольские литургии Восточной Церкви*, Санкт – Петербург 1897.

Петровский А., *Древний Акт Приношения вещества для таинства Евхаристии и последование проскомидии*, в : *Христианские Чтения*, 3 (1904), 406 – 431.

Платон, *Сокращённое изложение догматов веры по учению православной церкви*, Москва 1999.

Помазанский М., *Православное догматическое богословие*, Москва 2005.

Помазанский М., *Богослужение*, в: *Литургическое богословие*, Санкт – Петербург 2006, 415 – 435.

Порфирий Успенский, *Первое путешествие в афонские монастыри и скиты*, Т. II отд. I, Киев 1877.

Порфирий, *История Афона*, Ч. III, отд. 2, С. – Петербург 1892.

Прокл, *Слово о предании Божественной литургии*, в: *Собрание Древних Литургий*, Выпуск 2, С – Петербург 1875, 237 – 238.

Руснак Н., *Епиклизис*, Пряшев 1926.

Сагарда Н., *Лекции по патрологии I – IV века*, Москва 2004.

Скабалланович М., *Толковый Типикон*, Москва 2004.

Смирнов П., *Агапы или вечера любви в древнехристианском мире*, Сергиев Посад 1906.

Сове Б., *Евхаристия в древней Церкви и современная практика*, в: *Живое Предание*, Москва 1997, 194 – 222.

- Уайбру Х., *Православная литургия*, Москва 2000, 66 – 67.
- Успенски Н., *Святоотеческое учение о Евхаристии*, Сардоникс 2004.
- Успенский Н., *Византийская литургия. Анафора*, Москва 2003.
- Успенский Н., *Молитвы евхаристии Василия Великого и Иоанна Златоуста*, Berlin 1962.
- Успенский Н., *Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужбных книг в XVII в.*, в: Богословские труды, 13 (1975), 148 – 171.
- Уэр К., *Православная Церковь*, Москва 2001.
- Феодорит Кирский, *Творения блаженного Феодорита епископа Кирского*, Москва 2003.
- Флоровский Г., *О границах Церкви*, в: Православие и экуменизм, Москва 1999, 177 – 188.
- Фокин А., *Преложение Святых Даров по учению св. Иоанна Златоуста*, в: Патристика, Нижний Новгород 2001, 342 – 359.
- Фудель С., *Записки о Литургии и Церкви*, Москва 1996.
- Шеррар Ф., *Греческий Восток и Латинский Запад*, Москва 2006
- Шмеман А., *Введение в литургическое богословие*, Киев 2003.
- Шмеман А., *Водю и Духом*, Москва 2004.
- Шмеман А., *Евхаристия – Таинство Царства*, в: Литургическое Богословие, Санкт – Петербург 2006, 204 – 411.
- Шмеман А., *За жизнь мира*, Москва 2003.
- Шмеман А., *Литургическое богословие*, Санкт-Петербург 2006.
- Шмеман А., *Литургия и предание*, Киев 2005.
- Эмилиан, *Богопознание. Богослужение. Богомыслие*, Москва 2002.

3 Literatura pomocnicza

Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, Kraków 1996.

Bajorski A., *Epikleza eucharystyczna dokumentu z Limy*, Olsztyn 2001.

Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, T. II, Lublin 2003.

Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999.

Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007.

Boska Liturgia świętego Jakuba Apostoła, w: *Liturgie Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2003, 165 – 203.

Brinktrine J., *Msza Święta*, Warszawa 1957.

Cantalamesa R., *Pieśń Ducha Świętego*, Warszawa 2003.

Casel O., *Pamiętka Pana w Liturgii pierwotnego Kościoła*, Kraków 2005.

Congar Y., *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, *Znak* XX, 7 – 8 (1968), 841 – 865.

Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, T. III, Warszawa 1996.

Cullmann O., *Le Culte dans l'Eglise primitive*, Neuchatel 1948.

Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 23, Mistagogiczna V*, w: *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, 339 – 344.

Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, IV, II, Kraków 2000.

Czerski J., *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno – biblijne do Liturgii eucharystycznej Kościoła Wschodniego*, Opole 1998.

Didache, w: *Piersi świadkowie*, Kraków 1997, 25 – 44.

Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, (VII 20, 22) Poznań 1924.

Fragment Anafory z Der-Balyzeh, w: *Wieczera Mistyczna. Anafory chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988, 82 – 84.

Gilbert P., *Wprowadzenie do teologii Średniowiecza*, Kraków 1997.

Grzegorz z Nazjanzu, *O Duchu Świętym*, V, 26, w: *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 344 – 363.

Grzegorz z Nazjanzu, *Święty Grzegorz z Nazjanzu mowy wybrane*, Mowa 38, 7, Warszawa 1967, 415 – 424.

Grzegorz z Nyssy, *Pięć Homilii o Modlitwie Pańskiej*, w: *Modlitwa Pańska*, Kraków 2004, 43 – 88.

Hemmer H., *Doctrines des Apotres*, Paris 1907.

Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, 83 – 84.

Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: *Wieczera Mistyczna*, Warszawa 1988, 58 – 60.

Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem*, T. II, Lublin 1987, 440.

Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Kraków 1999.

Justyn Męczennik, *Apologia*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, T. I, Warszawa 1975, 91 – 99.

Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, XXXIV, 5 – 7; w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, 51 – 87.

Koch G., *Podręcznik teologii dogmatycznej*, T.X, Kraków 1999.

Konstytucje Apostolskie, księga VIII, w: *Antologia literatury patrystycznej*, T. II, Warszawa 1982, 346 – 355.

Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, T. 10, Poznań 1999.

Lietzmann H., *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926.

Liturgia Kościoła Prawosławnego, Kraków 2003.

Łukaszuk T., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*, Kraków 2000.

Madre Ph., *Bóg uzdrawia dzisiaj*, Poznań 2003.

Madre Ph., *Uzdrowienie i egzorcyzm. Jak rozeznawać?*, Warszawa 2007.

Pierwsi świadkowie, Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 1998.

Pieszczoch Sz., *Patrologia*, Gniezno 1998.

Rogowski R., *Oto dzień, który Pan uczynił*, Częstochowa 2008.

Rogowski R., *Wicher i myśl*, Katowice 1999.

Schneider T., *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1995.

Sesboue B., *Bóg Zbawienia*, T. I, Kraków 1999.

Skowronek A., *Eucharystia sakrament wielkanocny*, T. V, Włocławek 1998.

Suenens L., W służbie człowieka, w: III Dokument z Malines, *Odnowa w Duchu Świętym a służba człowiekowi*, red., Kard. Leon J. Suenens, Kraków 2007, 34 – 49.

Swainson Ch., *The Greek Liturgies chiefly from Original Authorities*, Hildesheim, 1971.

Thurian M., *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987.

Аристотель, *Метафизика*, Москва 2006.

Афанасий Великий, *Из Слова о воплощении Бога – Слова и о пришествии Его к нам во плоти*, в: Святой Афанасий Великий Архиепископ Александрийский и Его Избранные Творения, Минск 2004, 80 – 83.

Афанасий Великий, *О явлении во плоти Бога - Слова и против Ариан*, в: Святой Афанасий Великий Архиепископ Александрийский и Его Избранные Творения, Минск 2004, 83 – 105.

Буйэ Л., *Евхаристия*, (Машинопись), Библиотека Православной Академии, Ленинград 1970.

Василий Великий, *О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому*, в: Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, Ч. III, Москва 1891, 189 – 293.

Гоголь Н., *Размышления о Божественной литургии*, С-Петербург 1911.

Ефрем Сирин, *Слово о священстве*, в: Творения, Том I, Сергиев – Посад 1907, 585 – 589.

Ефрем Сирин, *Творения*, Т. III, Сергиев Посад 1912.

Зинов (Теодор), *Беседы иконописца*, Санкт-Петербург 2003.

Игнатий Богоносец, *К Смирнянам*, в: Собрание древних литургий, Выпуск I, С.-Петербург 1874, 36 – 45.

Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, Книга IV, Глава 13, Москва 2004.

Иоанн Златоуст, *Беседа 24 на Первое послание к Коринфянам*, в: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Книга II, Т. X, С. – Петербург 1904, 228 - 242.

Иоанн Златоуст, *Беседа на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа*, в: Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста, Т. III, Книга. II, Москва 1994, 820 – 852.

Иоанн Златоуст, *Беседа после землетрясения*, в: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Т. II, С. – Петербург 1896. 760 - 762.

Иоанн Златоуст, *Гомилия 24 на Первое послание к Коринфянам*, в: Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста, Т. X, Москва 2005. 623 – 639.

Иоанн Златоуст, *О Воскресении мёртвых*, Книга I, в: Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста, Том II (432), Москва 2005, 465 – 481.

Иоанн Златоуст, *О предательстве Иуды I*, в: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Книга I, Т. II, С. – Петербургъ 1898, 373 – 382.

Иоанн Златоуст, *О предательстве Иуды, II*, в: Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста, Том II, Москва 2005, 414 – 437.

Иоанн Златоуст, *Письмо к монаху Кесарю*, Книга I, в: Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста, Т. III, Москва 2005, 810 – 824.

Иоанн Златоуст, *Слово третье о священстве* в: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Т. I, К. II, С. – Петербургъ 1896, 425 - 426.

Иоанн Златоуст, *Толкования на второе послание к Коринфянам*, Беседа 18, 3, в: Творения св. Иоанна Златоуста, Т. X, Санкт – Петербург 1904, 632 – 633.

Иоанн Златоуст, *Цветник духовный*, Ч. II, Москва 1903.

Ириней Лионский, *Против ересей*, в: Творения, Москва 1996, 350 – 487.

Исаак Сириянин, *Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижническая*, Москва 1993.

Иустин Философ, *Разговор с Трифоном иудеянином*, (41,1; 117,1 – 3), С. Петербург 1797. Jest to reprint, wydany w 2001 w Rowno.

Клеман О., *Истоки*, Москва 1994.

Литургия Святого Апостола и Евангелиста Марка, в: Собрание Древних Литургий восточных и западных, С.- Петербургъ 1876, 12 – 46.

Литургия Св. Иоанна Златоуста, в: Православное богослужение, Москва 2002, 103 – 143.

Литургия святого Василия Великого, в: Православное Богослужение, Москва 1999, 5 – 43.

Максим Исповедник, *Мистагогия*, в: Избранные творения преподобного Максима Исповедника, Т. 14, Москва 2004, 150 – 243.

Ранние отцы Церкви, Брюссель 1988.

Сарапіон Епископ Тмуитский, *Евхологіон*, Київ 1894.

Святитель Амвросий Медиоланский, *Огласительные поучения. О таинствах II*, 23, в: Альфа и Омега III, 41, Москва 2004, 76 – 82.

Севастиановский Евхологион 474, Библиотека им. Ленина, Nr. 15 – 474 – X – XI вв, Москва.

Симеон Богослов, *Слова Преподобного Симеона Нового Богослова*, Т. I, Слово 57, Москва 2006.

Симеон Новый Богослов, *Слова преподобного Симеона Нового Богослова*, Т. I, Слово 45, Москва 2006, 527 – 589.

Симеон Новый Богослов, *Творения святого Симеона Нового Богослова*, Т. II, Москва 1886.

Тропари со стихами на Часах, в: Православное Богослужение, Выпуск III, Москва 1999, 122 – 123.

Фрис В., *Православие и Католичество*, Брюссель 1992.

Хаффнер П., *Тайна таинств*, Москва 2007.