

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

BOSKA LITURGIA JAKO TERAPEUTYCZNE MISTERIUM KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Boska Liturgia w powiązaniu z całym życiem liturgicznym Kościoła prawosławnego bez wątpienia stanowi fundament i źródło uzdrowienia i życia duchowego wiernych¹ Wejście w rzeczywistość Królestwa Bożego, które jest proklamowane, uobecniane i oczekiwane, uzdalnia wiernych do otwarcia się na uczestnictwo w Misterium Boga miłującego człowieka² Przekracza ono najsmielsze oczekiwania i pragnienia wierzących, jak też stanowi ustawiczne wezwanie do przekraczania własnych ograniczeń, by w jak największym stopniu uczestniczyć w życiu samego Boga. Synteza historii zbawienia, z koncentracją na misterium paschalnym oraz zderzenie z ἔσχατα, w które wprowadza Eucharystia, otwiera serce i wszystkie zmysły człowieka na rzeczywistość przygotowaną przez Boga „dla tych, którzy Go miłują” (por. 1 Kor 2, 9). Boska Liturgia jest dana i zadana każdemu chrześcijaninowi i całej wspólnocie Kościoła. Poprzez nią Kościół dochodzi do najwyższego

Dr Krzysztof LEŚNIEWSKI – adiunkt Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL; adres do korespondencji – e-mail: lesni@kul.lublin.pl

¹ Metropolita Sawa (Hrycuniak). *Eucharystia*. W: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*. Red. K. Leśniewski, J. Leśniewska. Lublin 1999 s. 220: „Sam soteriologiczny charakter Kościoła, sama natura i cel Kościoła – tj. zbawienie człowieka w Chrystusie – sprawiły, że całe życie i działalność Kościoła na Wschodzie rozwijały się wokół Eucharystii. Kościół prawosławny jest przekonany, że bez Eucharystii nie ma zbawienia, bowiem bez Eucharystii nie ma Kościoła. Właśnie z tego względu przejawy życia Kościoła w wierze, Duchu Świętym, miłości, łasce, pobożności i soborowej organizacji miały charakter eucharystyczny” Por. A. Jevtić. *Liturgy and Spirituality*. W: *Procès – Verbaux du Deuxième congrès de théologie orthodoxe à Athènes 19-29 Août 1976*. Publiés par les soins du Professeur S.Ch. Agouridès. Athènes 1978 s. 116.

² P. Evdokimov. *The Eucharist – Mystery of the Church*. W: *In the World, Of the Church. A Paul Evdokimov Reader*. Ed. and transl. by M. Plekon and A. Vinogradov. Crestwood, NY 2001 s. 261: „Through the power of the liturgical mystery we are projected to the point where eternity and time intersect”

punktu swej wiary, dając świadectwo o Chrystusie i Trójcy Świętej w tym świecie oraz antycypuje uczestnictwo tegoż świata w Bosko-ludzkim życiu zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa. W tym sensie Eucharystia stanowi syntezę całej wiary Kościoła, jego doświadczenia i nauki³ W tej Uczcie Miłości, sakramencie Królestwa, Pamiętce Pana dokonuje się uobecniająca wspomnianie (gr. ἀνάμνησις) Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, poprzez przyzywanie (gr. ἐπίκλησις) Ducha Świętego⁴ Dary ofiarne, chleb i wino, zostają przemienione w Ciało i Krew Chrystusa, by wierni „mogli je pożywać na życie wieczne” Komunia Święta została dana Kościołowi, by jako „zaczyn nieśmiertelności” przemieniać i leczyć. Ta przemiana zawsze uzależniona jest od tego, czy człowiek w swej wolności pragnie, aby się urzeczywistniła. Wynika to z logiki Słowa Bożego, zapewniającego, że „gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17). Kościół jest miejscem właściwym (gr. τόπος), w którym staje się możliwe dla człowieka przyjęcie w wolności uzdrawiającej i przemieniającej Bożej łaski. W Kościele bowiem antynomia między Bożą mocą i wolną wolą (gr. ἐνέργεια) człowieka zostaje rozwiązana dzięki ich współpracy/współdziałaniu (gr. συνεργία)⁵ Uzdrawiająca moc sakramentu Eucharystii dotyczy wszystkich części osoby ludzkiej. Bóg poprzez Boską Liturgię pragnie leczyć całego człowieka – jego ducha, duszę i ciało. To terapeutyczne oddziaływanie nie ogranicza się do samej Komunii Świętej, lecz jest wpisane w samą strukturę Boskiej Liturgii, w fakt, że dokonuje się w niej uobecnienie Królestwa Bożego i urzeczywistnia się wspólnota ze świętymi i w świętych darach.

Trzeba również wskazać, że ważna jest świadomość, z jaką wierni przychodzą do świątyni. Ważne są ich oczekiwania i stopień koncentracji na Misterium, którego nie da się ogarnąć racjonalnie, uczuciowo ani w żaden inny sposób. Każda celebrowanie Eucharystii, czyli zgromadzenie się „na to samo” (gr. ἐπὶ τῷ αὐτῷ)⁶, dokonuje się jest tak samo, ale przeżywana może być

³ D.-I. Ciobotea. *The Role of the Liturgy in Orthodox Theological Education*. „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 31:1987 No. 2 s. 110.

⁴ Uobecniająca wspomnianie (gr. ἀνάμνησις) i epikleza (gr. ἐπίκλησις) są z sobą nierozdzielnie powiązane. Konieczne jest ich rozróżnienie, gdyż dar Ducha Świętego stanowi rękojmię, że Bóg Ojciec przyjął eucharystyczną ofiarę. Poprzez zstąpienie Ducha Świętego wierni zostają umocnieni i kierują się ku niebiańskiemu przybytkowi za swym Pasterzem. B. Bobrinsky. *Ascension and Liturgy. The Ascension and High Priesthood of Christ in Relation to Worship*. „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 3:1959 No. 4 s. 16-17

⁵ Por. J. Meyendorff. *Notes on the Orthodox Understanding of the Eucharist*. „Concilium” (ang.) 4:1967 No. 3 s. 28.

⁶ Por. Dz 2, 1; 1 Kor 11, 20.

inaczej, człowiek bowiem zanurzony w czasie ciągle podlega przemianom. Każda chwila jest dlań niepowtarzalna, wyjątkowa. Stąd też za każdym razem, gdy przychodzi na Eucharystię, wnosi to wszystko, co ma aktualnie w sobie, a co sprawia, że jego zaangażowanie, otwarcie na spotkanie z Bogiem jest jedyne w swoim rodzaju. Od stanu jego ducha, uczuć, świeżości umysłu, otwartości, gotowości do przekraczania własnych ograniczeń zależy stopień koncentracji i pragnienia niezmiernego bogactwa wspaniałych darów Boga. Nie oznacza to, że przyjęcie wspaniałych darów Boga w Eucharystii nacechowane jest subiektywizmem. Wierni gromadzą się bowiem na celebrację jednej jedynej Ofiary Jezusa Chrystusa, złożonej raz (gr. ἅπαξ) za grzechy całego świata⁷ Misterium tego nie da się w żaden sposób ogarnąć i w pełni pojąć. Jest ono rzeczywistością *par excellance* apofatyczną, której głębokie przeżycie zakłada postawę pokory i zmagania duchowego z własnymi ograniczeniami. Treść i sposób celebracji Boskiej Liturgii w Kościele prawosławnym ma za zadanie pomóc wiernym w uświadomieniu sobie tej niepojętej i nieogarnionej dla intelektu i zmysłów człowieka rzeczywistości oraz ułatwić im jak najpełniejszą otwartość na przeżywanie obecności Boga i Jego Królestwa pośród nas⁸ Dzięki temu wierni mają możliwość coraz głębszego zjednoczenia z Bogiem miłującym człowieka i przyjęcia do serca Jego uzdrawiającej, zbawiającej i przebóstwiającej obecności.

I. STRUKTURA BOSKIEJ LITURGII

Z terapeutycznego punktu widzenia Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma nie należy traktować jako niepodzielnego monolitu, lecz raczej należy ją postrzegać jako strukturę złożoną z co najmniej kilku części, z których każda służy określonej celowi.

W ciągu kilkunastu wieków podlegała ona rozwojowi. Za czasów Justyna Męczennika wyróżniano Liturgię katechumenów, Liturgię Przygotowania Darów (tzw. Proskomidię) i Liturgię wiernych. Z czasem Proskomidia rozpoczynała Boską Liturgię, a dopiero po niej następowała Liturgia katechumenów, wieńczyła ją zaś Liturgia wiernych. Współcześnie dzieli się ją na

⁷ Por. Hbr 9, 28.

⁸ S. Bułgakow. *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*. Przeł. H. Paprocki. Białystok–Warszawa 1992 s. 154: „Misterium liturgii prawosławnej w swej wspaniałości i pięknie przemawia bezpośrednio do rozumu, uczuć, wyobraźni obecnych na nabożeństwie i, według starej tradycji, postłowie 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”

Proskomidię, Liturgię Słowa oraz Eucharystię. Taki podział unika terminologii odnoszącej się do katechumenów, jako że praktycznie w Kościele prawosławnym, podobnie jak i w Kościele katolickim, ta kategoria nie istnieje. Oczywiście nieco inaczej przedstawiać się może sytuacja w krajach misyjnych, gdzie katechumeni są ważną grupą uczestniczących w zgromadzeniach liturgicznych.

W tym kontekście nieodparcie nasuwa się pytanie o relację struktury Boskiej Liturgii do terapeutycznego doświadczenia Boga. W jaki sposób struktura tego najważniejszego aktu kultu może pomagać w otwieraniu się na uzdrawiające działanie Boga miłującego człowieka? Czy można wyróżnić więcej niż trzy części składowe Boskiej Liturgii? Co jest charakterystycznego w strukturze Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma, co pomaga w koncentracji na Bogu oraz ułatwia przekraczanie ograniczeń natury ludzkiej?

Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania, trzeba oczywiście dokładniej przyjrzeć się samemu tekstowi. Czy są elementy strukturalne, które się powtarzają? Czy w oparciu o nie będzie możliwe przeprowadzenie bardziej dokładnego podziału?

Każdy, kto choć raz uczestniczył w Boskiej Liturgii, z pewnością zauważył, że co pewien czas powtarzana jest mała ektenia (litania), w której skład wchodzi prośby. Po każdej z tych prośb chór śpiewa: „Panie zmiłuj się” Na zakończenie serii prośb diakon lub kapłan wypowiada modlitwę nawołującą do bezgranicznego powierzenia się Chrystusowi: „Najświętszą, przeczystą, błogosławioną, pełną chwały Władczynię naszą Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Maryję ze wszystkimi świętymi wspomniawszy, sami siebie, wszyscy siebie nawzajem i całe życie nasze Chrystusowi Bogu oddajmy” A chór, w imieniu całego zgromadzenia liturgicznego, śpiewa: „Tobie Panie”

Ten powtarzający się motyw przewodni jest bardzo istotny, nie tylko jako czynnik podziału Boskiej Liturgii na mniejsze części, ale również przede wszystkim jako powracające wezwanie do koncentracji na Zbawicielu. Wezwanie do oddania Chrystusowi samego siebie i całego swego życia, należy rozumieć bardzo szeroko, jako usilną prośbę do integralnego powierzenia się Bogu z duchem, duszą i ciałem⁹ Ważne jest również wspólnotowe stanięcie

⁹ Innego zdania jest Pavlos Koumarios: „The shift of the Liturgy towards individual needs has given rise to yet other distortions in the order of the Liturgy. Repeated series of petitions interrupt the order of the Liturgy so often. [...] A careful study of the text shows us that the content of most of these petitions has nothing to do with the text of the prayers accompanying them, or with the point of the Liturgy at which they have been placed. A careful study of the manuscripts and comparative study of other early Liturgies tells us that most of these peti-

przed Panem, a więc pamięć o tym, aby powierzać w modlitwie wszystkich pozostałych wierzących („wszyscy siebie nawzajem [...] Chrystusowi Bogu oddajmy”). Dzięki ektenii, w której przedstawia się różne sprawy dotyczące trwania w Kościele i życia w świecie, oraz kończącemu ją wezwaniu do całkowitego powierzenia się Bogu uczestnicy zgromadzenia liturgicznego są wzywani do porzucenia rozpraszających ich myśli, oddania tego wszystkiego, z czym wiąże się ich ziemską egzystencja¹⁰ Bardzo trudne jest, a dla wielu ludzi prawie niemożliwe, trwanie przez długi czas w stanie ogromnej koncentracji na czymś. Cykliczność pewnych słów, faktów czy wydarzeń pomaga w przekraczaniu siebie i wychodzeniu na coraz to wyższy poziom percepcji tego, co dokonuje się w akcji liturgicznej. Stąd też podział Boskiej Liturgii na mniejsze części, na których zakończenie pojawiają się te same słowa, pozwala osiągnąć głębszą koncentrację na Bogu. Przeciętny chrześcijanin nie jest również przytłoczony bogactwem liturgicznego wzoru całej Boskiej Liturgii. Łatwiej się uczyć, gdy materiał, który chce się opanować, jest podzielony na mniejsze części. Podobnie łatwiej osobiście aktywnie zaangażować się w uczestnictwo w Boskiej Liturgii, jeśli doświadcza się jej jako rzeczywistości złożonej z mniejszych części, zawierających elementy strukturalne ułatwiające koncentrację na Zbawicielu.

Jeśli przeanalizujemy Boską Liturgię, poszukując momentów, w których można usłyszeć małą ektenię, to da się wyróżnić dziewięć charakterystycznych części o różnej długości:

1. Ektenia
2. Pierwsza Antyfona
3. Druga Antyfona
4. Trzecia Antyfona (Małe Wejście)
5. Czytania biblijne
6. Wielkie Wejście

tions are added in and are borrowings from the services of Matins and Vespers” (*Symbol and Reality in the Divine Liturgy*. „Synaxi” 1999 No. 71 (July-September) s. 33).

¹⁰ P. E v d o k i m o v. *Prawosławie*. Przeł. J. Klinger. Warszawa 1964 s. 269: „Litania jak potężne fale odrywają wiernego od własnej osoby i od rodzinnego koła, kierując go ku społeczności osób obecnych, następnie zaś ku nieobecnych, ku tym, którzy w tej chwili podróżują i są w niebezpieczeństwie na ziemi, morzu czy w powietrzu, ku tym, którzy się trują, którzy cierpią i umierają. Litania ta obejmuje także władze, miasto i cały kraj, różne narody i wreszcie całą ludzkość. Błaga ona o obfitość płodów ziemi i o ład kosmiczny. Modlitwa kończy się ekumeniczną prośbą o pokój i zjednoczenie wszystkich. W tym zjednoczeniu człowiek odświeżony i odnowiony przez ten pełny miłości dynamizm, odnajduje swą własną prawdę i prawdziwą istotę rzeczy”

7. Wielka Modlitwa Eucharystyczna (Anafora)

8. Komunia Święta

9. Rozesłanie¹¹

Struktura każdej z tych części, kończących się małą ektenią, wprowadza wiernych w inną rzeczywistość liturgiczną. Struktura poszczególnych części różni się tak w formie, jak i w treści. Można ją porównać do symfonii, z tematem przewodnim i wariacjami. Znajomość struktury Boskiej Liturgii stanowi punkt wyjścia do świadomego, aktywnego i duchowego doświadczenia Boga. Pozwala na bardziej osobiste spotkanie z uzdrawiającym Panem, gdyż budzi wolę człowieka do pragnienia bycia całym sobą i z całym noszonym w sercu światem (również innych ludzi) wobec Tego, który Jest Bogiem bliskim.

II. UOBECNIENIE KRÓLESTWA BOŻEGO

Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma rozpoczyna się od uroczystej proklamacji: „Błogosławione Królestwo Ojca i Syna, i Ducha Świętego, teraz i zawsze, i na wieki wieków”¹² Zdumiewa moc i dostojeństwo, z jakimi kapłan wypowiada słowa, które stanowią syntezę tego wszystkiego, co będzie udziałem całego zgromadzenia liturgicznego w nadchodzącym czasie. Słowa te są bramą, przez którą zaprasza się wszystkich zebranych do przejścia z czasu chronologicznego (gr. χρόνος) do czasu łaski (gr. καιρός). Czas liturgiczny ma bowiem sprzyjać otwarciu się na doświadczenie przychodzącego Boga¹³ Nieprzypadkowo przywoływane jest Królestwo Boże, które jest „pełnią życia, pełnią radości, pełnią wiedzy”¹⁴ Formuła ta koresponduje ze słowami pochodzącymi z Ewangelii według św. Marka: „Błogosławione królestwo ojca naszego Dawida, które przychodzi” (Mk 11, 10). Zostały one wyśpiewane przez tłumy towarzyszące Jezusowi podczas triumfalnego wjazdu do Jerozolimy. Paschalna droga Jezusa do Jerozolimy ma swoje odzwierciedlenie w Boskiej Liturgii, która jest wstępowaniem ludu Bożego do nie-

¹¹ Por. S. H a r a k a s. *Living The Liturgy. A practical guide for participating in the Divine Liturgy of Eastern Orthodox Church*. [bmw.] 1974 s. 44-45.

¹² *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*. Warszawa 2001 s. 35.

¹³ E v d o k i m o v. *Prawosławie* s. 271: „Podczas liturgii przez jej moc sakralną zostajemy postawieni w punkcie, w którym wieczność krzyżuje się z czasem i w którym stajemy się rzeczywiście *współcześni* wypadkom biblijnym od Stworzenia do Paruzji; przeżywamy je w sposób konkretny jak ich naoczni świadkowie”

¹⁴ A. S c h m e m a n n. *The Celebration of Faith: I Believe. Sermons*. Vol. I. Przeł. J. A. Jilions. Crestwood, NY 1991 s. 105.

biańskiej świątyni, gdzie wznosił się Chrystus¹⁵ Bardzo ważna jest koncentracja na „wstępowaniu” i „wznoszeniu się” do Królestwa Bożego¹⁶ Te dwa pojęcia nie tylko bezpośrednio odnoszą się do pojmowania Eucharystii jako rzeczywistości paschalnej, ale również są pomocne przy opisywaniu terapeutycznego doświadczenia Boga poprzez uczestnictwo w tym Misterium Królestwa Bożego. Już od samego początku Boskiej Liturgii zwiastowany jest cel do którego zdąża zgromadzenie liturgiczne – Królestwo Boże. Kierujemy się ku niemu nie w sensie psychologicznym czy symbolicznym, lecz „ontologicznym”, dotyczącym całej osoby ludzkiej i całej wspólnoty. Odpowiedź „Amen” wiernych na początkową aklamację: „Błogosławione Królestwo Ojca i Syna, i Ducha Świętego, teraz i zawsze, i na wieki wieków” wyraża zgodność i jednomyślność Kościoła do pójścia za Chrystusem w Jego wstępowaniu do Ojca w Niebiosach¹⁷

Bliskość Królestwa Bożego stanowi zasadniczą treść nauczania Jana Chrzciciela i Jezusa (por. Mt 3, 1; 4, 17). Jezus głosił Dobrą Nowinę o Królestwie, wędrując po wioskach galilejskich (por. Mt 4, 23; 9, 35). Towarzystwo temu dokonywanie cudów, które świadczyły o obecności Królestwa. Dzięki jego nadejściu Szatan, grzech i śmierć nie będą panować nad ludźmi. Mesjasz wyrzucał złe duchy mocą Ducha Bożego, podkreślając że „istotnie przyszło już do was Królestwo Boże” (Mt 12, 28).

W modlitwie „Ojcze nasz” wierni proszą o przyjście Królestwa Bożego. Jego nadejście nie następuje za sprawą jakiejś zewnętrznej siły, ale poprzez modlitwę i działanie człowieka w wolności. To właśnie na Królestwo Boże jest ukierunkowana każda modlitwa chrześcijańska. Bóg pragnie, aby Jego wola stawała się coraz bardziej wolą człowieka, urzeczywistnianą w wolności. Powołaniem chrześcijanina jest stopniowe wzrastanie w zażyłości z Osobą Boga, którego nie można umieścić w czasie czy przestrzeni. Dzięki temu może on coraz lepiej rozumieć cele Boga w stosunku do stworzenia i coraz bardziej pragnąć, aby te cele się urzeczywistniły: „Przyjdź Królestwo Twoje, bądź wola Twoja”¹⁸ Królestwo Boże jest utożsamiane z obecnością Ducha

¹⁵ Por. B o b r i n s k o y. *Ascension and Liturgy* s. 18-22.

¹⁶ Por. A. S c h m e m a n n. *Za życie świata*. Przeł. A. Kempfi. Warszawa 1988 s. 21-25.

¹⁷ Por. t e n ż e. *The Liturgical Revival and the Orthodox Church*. W: *Liturgy and Tradition. Theological Reflection of Alexander Schmemmann*. Red. T. Fisch. Crestwood, NY 1990 s. 106.

¹⁸ Por. P. V e r g h e s e. *The Joy of Freedom. Eastern Worship and Modern Man*. London 1967 s. 83-84.

Świętego¹⁹ W nawiązaniu również do wersetu z Listu do Rzymian: „Bo królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym”²⁰ – niektórzy Ojcowie Kościoła utożsamiali doświadczenie obecności przychodzącego do tego świata Królestwa z obecnością Ducha Świętego²¹

Św. Symeon Nowy Teolog podkreśla znaczenie doświadczenie obecności Ducha Świętego w czasie celebracji Boskiej Liturgii. Duch Święty objawia się jako światłość, której głos można usłyszeć w sobie. Wykorzystuje On umysł (gr. νοῦς) człowieka, by zapewnić o tym, że jest Świętym Duchem Boga²²

Eucharystia to „przejście”, dzięki któremu Kościół kieruje się ku „niebu”, aby osiągnąć swe spełnienie jako Królestwo Boże²³ Boska Liturgia jest Paschą Pana ustawicznie obecnego wśród nas. Chrystus jest naszą Paschą i to On polecił nam: „[...] to czyńcie na moją pamiątkę!” (Łk 22, 19). Ten nakaz Chrystusa należy rozumieć nie jako proste wspomnianie wydarzeń z przeszłości, lecz jako „uobecniające wspomnianie” (gr. ἀνάμνησις), jako egzystencjalne wejście w świat Chrystusa, w Jego Boskie i ludzkie wymiary. W tym sensie jest przejściem z ziemi do nieba, od śmierci w grzechu do świętej wieczności Ojca²⁴

¹⁹ Końcowa część wersetu Modlitwy Pańskiej: „Kiedy się modlicie, mówcie: Ojcze, niech się święci Twoje imię; niech przyjdzie Twoje królestwo!” (Łk 11, 2) w niektórych kodeksach występuje w formie: „niech zstąpi Duch Twój Święty i oczyści nas”

²⁰ Rz 14, 7.

²¹ Św. Grzegorz z Nyssy. *De orat. Domini*. PG 44, 1157C; Św. Maksym Wyznawca. *Expl. Orat. Domini*. PG 90, 884B.

²² St. Symeon the New Theologian. *Practical and Theological Texts* 152. W: *The Philokalia*. The Complete Text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Transl. from the Greek and ed. by G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware. Vol. IV London 1995 s. 62-63: „Pewien hieromnich, który miał do mnie pełne zaufanie jako swego przyjaciela, pewnego razu powiedział mi: «Nigdy nie celebrowałem Boskiej Liturgii bez widzenia Ducha Świętego. Po raz pierwszy zobaczyłem Go zstępującego na mnie podczas moich święceń kapłańskich, w czasie gdy metropolita wypowiadał modlitwę, a służebnik spoczywał na mojej głowie». Gdy zapytałem go, jak zobaczył Ducha Świętego w owym momencie i w jakiej formie, rzekł: «Był on niezróżnicowany, bez formy, jako światłość. Na początku byłem zdumiony, widząc coś, czego nigdy wcześniej nie widziałem. I gdy zapytywałem samego siebie, cóż mogłoby to być, światłość przemówiła do mnie. Jej głos słyszałem jedynie w swym *nous*: Tak też objawiłem się wszystkim prorokom i apostołom, i tym wszystkim, którzy są świętymi i wybranymi Boga, gdyż Ja jestem Świętym Duchem Boga»”

²³ Por. A. Schmemmann. *Theology and Eucharist*. „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 5:1961 nr 4 s. 19.

²⁴ Por. Archimandrite Sophrony. *His Life is Mine*. Transl. by R. Edmonds. Crestwood, NY 1977 s. 88.

Boska Liturgia, jako centralny akt chrześcijańskiego kultu, objawia szczególną funkcję, polegającą na czynieniu Kościoła tym, czym jest, czyli świadkiem i uczestnikiem zbawczego wydarzenia Chrystusa, nowego życia w Duchu Świętym, obecnością w tym świecie Królestwa Bożego. Dla Świętych Ojców najistotniejsze było rozumienie i doświadczanie Kościoła jako nowego życia nowego stworzenia i obecność (gr. παρουσία) Królestwa²⁵ Kościół jest miejscem właściwym, w którym Królestwo Boże przyszło i przychodzi w mocy. Tam bowiem, gdzie dwóch albo trzech zbiera się w Imię Chrystusa, tam też zgodnie z Jego obietnicą, On jest pośród nich. Boska Liturgia to „sakrament zgromadzenia”, polegający na tym, że nie stanowi sumy grzesznych i niedoskonałych ludzi, lecz Ciało Chrystusowe. Świętość Kościoła jest świętością Chrystusa, który go ukochał i wydał samego siebie, aby „był święty i nieskalany” (Ef 5, 27), a chrześcijanie urzeczywistniali swe powołanie do bycia „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym” (1 P 2, 9)²⁶

Królestwo Boże, będąc treścią życia chrześcijańskiego, jest jednością z Bogiem jako źródłem życia i samym Życiem: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Człowiek został stworzony, by żyć pełnią życia prawdziwego i wiecznego. Poprzez grzech człowieka w świecie zapanowało zło, które wprowadził książę ciemności. Cierpienie i śmierć stały się udziałem wszystkich. Pomimo odtrącenia Bóg nie wyrzekł się Swego stworzenia. Słowa wdzięczności za Jego wierność i wszelakie dobrodziejstwa wypowiedane są przez kapłana w czasie Anafory Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma: „Ty z niebytu przywiodłeś nas do istnienia i upadłych znowu podniosłeś i nie odstąpiłeś, czyniąc wszystko, aż nas zaprowadziłeś na niebo i darowałeś nam Twoje przyszłe Królestwo”²⁷ Ukazanie nadchodzącego Królestwa przyszłego świata oraz jego przyjęcie stanowiło o wyjątkowości chrześcijańskiej liturgii. Z doświadczenia oczekiwania na ἑσχατα narodził się „dzień Pański”, w czasie którego celebrowana była Eucharystia, „sakrament przyjęcia Pana zmartwychwstałego, sakrament spotkania i obcowania z Nim za Jego stołem w Jego Królestwie”²⁸ „Dzień Pański” symbolicznie wskazywał w tym świecie, w jego czasie na rzeczywistość Królestwa Bożego, które Oj-

²⁵ A. Schmemmann. *Theology and Liturgy*. W: *Church, World, Mission. Reflection on Orthodoxy in the West*. Crestwood, NY 1979 s. 136.

²⁶ Tenże. *Eucharystia. Misterium Królestwa*. Przeł. A. Turczyński. Białystok 1997 s. 16.

²⁷ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 77.

²⁸ Schmemmann. *Eucharystia. Misterium Królestwa* s. 32.

ciec upodobał sobie ofiarować „maleńkiej trzódce” – Kościołowi (por. Łk 12, 32). Ilekroć chrześcijanie „gromadzą się w Kościół”, dają tym samym świadectwo o Chrystusie jako Panu i Królu oraz początku nowego życia i wchodzeniu w nowy (gr. καινός) czas, czas Królestwa Bożego.

Królestwo Boże to rzeczywistość, w którą można wejść tylko poprzez wiarę. Nie da się go określić w ramach racjonalności typowej dla naszego umysłu. Trzeba się odwołać do kategorii paradoksu, tak bowiem jak wiara dotyczy czegoś, co ma nadejść, a zarazem już jest. Oczekujemy nadejścia Królestwa Bożego, które już w jakimś sensie jest między nami. Nie tylko jest obiecane, ale również można je skosztować tu i teraz. Przynależy ono do rzeczywistości εσχάτα, ale nie tylko jako powiedzenie, co jeszcze ma nastąpić w przyszłości, lecz także jako istotny wymiar życia Kościoła. Nie można ograniczać eschatologii tylko do osobistej nadziei, osobistego oczekiwania... Cała teologia chrześcijańska od samego początku miała charakter eschatologiczny. Wynika to ze struktury wiary, która z jednej strony jest porzucaniem świata a z drugiej strony ustawicznym powrotem do niego. Trwamy w ciągłym napięciu żyjąc w czasie tym, co jest poza czasem. Żyjemy tym, co jeszcze nie nadeszło, a zarazem już to znamy i posiadamy²⁹ W tej perspektywie sakramenty są nie tyle „kanałami łaski”, co „samym centrum eschatologicznego rozumienia i doświadczenia Kościoła” Wizja Eucharystii jako „sakramentu Królestwa Bożego”, zakłada, że rolą Kościoła jest „uobecnianie i przekazywanie Królestwa, które ma nadejść”³⁰ Z tego też względu nie można ograniczać Boskiej Liturgii do doświadczenia estetycznego i ćwiczenia terapeutycznego. Jej szczególną rolą ma być objawianie Królestwa Bożego. Z uobecniającego wspomnienia (gr. ἀνάμνησις) Królestwa wypływa wszystko inne w Kościele, co ma być dawane światu jako dar uzdrowienia, odkupienia i radości³¹ Eucharystia to „*parousia*, obecność i objawienie Chrystusa, który jest «wczoraj i dziś, ten sam także na wieki» (Hbr 13, 8). Poprzez uczestnictwo w Jego

²⁹ Por. A. Schmemmann. *Liturgy and Eschatology*. W: *Liturgy and Tradition. Theological Reflection of Alexander Schmemmann*. Red. T. Fisch. Crestwood, NY 1990 s. 94-95.

³⁰ Tamże s. 95: „But in reality the sacraments are to be seen as the *locus*, the very center of the Church's eschatological understanding and experience. The whole Liturgy is to be seen as the sacrament of the Kingdom of God, the Church is to be seen as the presence and communication of the Kingdom that is to come”

³¹ Tamże s. 100: „The Liturgy is not to be treated as an aesthetic experience or a therapeutic exercise. Its unique function is to reveal to us the Kingdom of God. This is what we commemorate eternally. The remembrance, the *anamnesis*, of the Kingdom is the source of everything else in the Church. It is this that theology strives to bring to the world. And it comes even to a 'post-Christian' world as the gift of healing, of redemption and of joy”

Uczcie chrześcijanie przyjmują Jego życie i Jego Królestwo, czyli Nowe Życie i Nowy Eon”³²

III. WSPÓLNOTA ZE ŚWIĘTYMI I W ŚWIĘTYCH DARACH

(gr. κοινωνία τῶν ἁγίων)

Wspólnota (gr. κοινωνία) wierzących w najdoskonalszym stopniu urzeczywistnia się podczas Eucharystii³³. Od początku chrześcijaństwa zgromadzenie wiernych (gr. σύναξις) w celu oddawania czci Bogu, często odnosiło się do celebracji Eucharystii. W pierwotnym monastycyzmie Eucharystia nie była oddzielana od różnego rodzaju aktywności zwyczajnego życia. Eucharystia i σύναξις stanowiły centrum monastycznej πράξις, teologii i duchowości³⁴.

Szczególna rola w zgromadzeniu eucharystycznym przynależy Duchowi Świętemu, który jest znakiem i sprawcą jednania grzesznej ludzkości z Bogiem. Kościół założony przez Jezusa Chrystusa jest również „Kościółem Ducha Świętego”³⁵. W chrześcijaństwie wschodnim zachowana została wielka wrażliwość na Ducha Świętego. Wynika to z całej ekonomii zbawienia, która nacechowana była działalnością Ducha Świętego, posłanego przez Chrystusa od Ojca (por. J 15, 26; Dz 2, 33). Każda Eucharystia jest kontynuacją Pięćdziesiątnicy. Od początku do końca jest przyzywaniem (gr. ἐπίκλησις) Ducha Świętego³⁶, który przemienia wszystko, co się w niej dokonuje³⁷. Cała

³² A. S c h m e m a n n. *Introduction to Liturgical Theology*. Transl. A. E. Moorehouse. Crestwood, NY 1996 s. 72.

³³ „Mówimy o komunii/wspólnocie (gr. κοινωνία) – i jest ona tu rzeczywiście – ponieważ wchodzimy we wspólnotę z Chrystusem i uczestniczymy w Jego Ciele i Bóstwie, a przez to wchodzimy również we wspólnotę i wzajemne zjednoczenie ze sobą, gdyż biorąc z jednego Chleba stajemy się wszyscy jednym Ciałem Chrystusa i Jedną Krwią, a dla siebie nawzajem – członkami, ponieważ razem z Chrystusem stanowimy wspólne ciało (gr. σύσσωμοι Χριστοῦ)” (Św. Jan Damaśceński. *Wykład wiary prawdziwej* PG 94, 1153. Przeł. B. Wojkowski. Warszawa 1969 s. 222).

³⁴ T. V i v i a n. *Eucharist and Synaxis: The Celebration of Community*. „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 37:1993 No. 1 s. 74.

³⁵ Por. H. A φ α ν α σ ε β. *Церковь Духа Святого*. Paris 1971 passim.

³⁶ V e r g h e s e. *The Joy of Freedom* s. 50: „Eastern theologians today seem generally reluctant to speak of the epiclesis as the moment of consecration. It is against fundamental Eastern Orthodox attitudes to isolate any prayer form the total liturgical act and to ascribe to it special powers”

³⁷ W początkach chrześcijaństwa całą Eucharystię traktowano jako epiklezę, przyzywanie Imienia Bożego na rzeczy materialne. Chrześcijanie pierwszych wieków przyzywając mocy Bożej używali różnych pojęć, a mianowicie przyzywali Ducha Bożego, łaski Bożej, Jego mocy czy błogosławieństwa. Często zamiennie odwoływali się do Słowa Boga i Ducha Świętego,

Eucharystia jest zarówno epiklezą, jak i anamezą³⁸ Kapłan w imieniu całego zgromadzenia liturgicznego kieruje do Boga słowa epiklezy: „Jeszcze przynosimy Tobie tę duchową i bezkrwawą służbę, i prosimy Cię, i modlimy się, i błagamy: ześlij Ducha Twego Świętego na nas i na te przedłożone dary”³⁹ Nieprzypadkowa jest kolejność, z jaką wierni zwracają się o dar Ducha Świętego. Najpierw, aby zstąpił na nich, bo tylko gdy posiada się „zadatek” Ducha Świętego, można rozpoznać w Świętych Darach Ciało i Krew Zmartwychwstałego Pana, a dopiero potem, by zstąpił na dary ofiarne. W modlitwie tej kryje się prośba o aktualizację na nowo dla Kościoła cudu obecności Ducha Świętego, co zostało dodatkowo wzmocnione dodatkiem potrójnie odmawianego troparionu: „Panie, który Najświętszego Twego Ducha o trzeciej godzinie na Twych Apostołów zesłałeś, nie odbieraj Go nam, Dobry, lecz odnów nas, modlących się do Ciebie”⁴⁰ Celem Eucharystii jest nie tyle przemiana (gr. μεταβολή) chleba i wina, co przede wszystkim komunია (gr. κοινωνία) wiernych w Chrystusie, który stał się dla wierzących pokarmem, życiem⁴¹ Wynika to z całej ekonomii Bożej, której istota polega

wówczas bowiem greckie określenia Λόγος i Πνεῦμα znaczyły „duch”, które odnoszono do Drugiej, a nie do Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Do IV wieku powszechnie przyjmowano, że Bóg stworzył i dokonał wszystkiego poprzez Λόγος. Stąd też w pierwotnych epiklezach to Λόγος, moc Boża przemienia chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa. Teologia przemiany (gr. μεταβολή) Darów uległa modyfikacji, gdy Wcielenie zaczęto interpretować jako skutek działania Trzeciej Osoby Boskiej (Ducha Świętego). Od Cyryla Jerozolimskiego epikleza skierowana do Ducha Świętego stała się powszechna w liturgiach chrześcijańskiego Wschodu. Por. C. K u c h a r e k. *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*. Allendale, NJ 1971 s. 615-618.

³⁸ B. B o b r i n s k o y. *The Mystery of the Trinity. Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition*. Transl. A.P. Gythiel. Crestwood, NY 1999 s.188-189: „The Eucharist of the Church (and the Eucharistic Church) is entirely epiclesis-invocation, as it is entirely memorial. These moments cannot be juxtaposed, or, at least, this juxtaposition cannot be hardened, as one cannot harden the juxtaposition Pascha-Pentecost. The action of the Church cannot be reduced to a moment (Pentecost, epiclesis), but implies a duration, a permanence, a state, a new attitude, that are characteristics of the time and of the very being of the Church”

³⁹ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 80.

⁴⁰ Tamże s. 81-82. Ostateczna interpolacja troparionu trzeciej godziny do kanonu Boskiej Liturgii nastąpiła w Kościele rosyjskim w XVI w. Stamtąd została również przejęta do Kościołów prawosławnych na Bałkanach. Kościół grecki odrzucił ten dodatek ze względu na wierność starożytnej praktyce celebracji Boskiej Liturgii. Por. Архимандрит К и п р и а н (Керн). *Евхаристия*. Paris 1947 s. 277-284.

⁴¹ S c h m e m a n n. *Eucharystia* s. 177; C i o b o t e a. *The Role of the Liturgy in Orthodox Theological Education*: „The epiclesis or invocation of the Holy Spirit on the eucharistic gifts, so that He may transform them into the Body and the Blood of Christ, is not aimed at a change

na zjednoczeniu wszystkich i zawsze w Chrystusie oraz napełnieniu wszystkich i wszędzie Duchem Świętym⁴² Kościół zaczął celebrować Eucharystię od Pięćdziesiątnicy. Zjednoczony przez Ducha Świętego otrzymał nowe poczucie obecności Chrystusa. Każda Eucharystia ma przyczyniać się do uświęcenia wiernych „przez ich wzajemną miłość, przez podział wszystkich dóbr, przez szacunek wzajemny i poczucie żywej obecności Chrystusa w każdym”⁴³ O to modlą się zgromadzeni na „łamaniu chleba” (por. Dz 2, 42), Chrystus bowiem jest obecny tam, gdzie równo dzieli się wszystkie dobra, gdzie jedni są równi wobec drugich i wzajemnie się dopełniają. „Gdyby Eucharystia dla większości chrześcijan nie przestała być procesem rzeczywistego podziału dóbr duchowych i materialnych, ukoronowanym rzeczywistym przeżywaniem obecności Chrystusa – a to właśnie znaczy *παρουσία* – Królestwo Boże już by nastąpiło. Dlatego pierwsi chrześcijanie mieli nie spełnione dla nas, ale realne dla nich, poczucie Jego bliskości. [...] Wiara w «realną obecność» Chrystusa w Eucharystii to jest nic innego jak wiara w eschatologiczne spełnienie, warunkiem którego powinna być żywa miłość pomiędzy członkami Kościoła”⁴⁴

Po przemianie (gr. μεταβολή) Świętych Darów kapłan podnosi Święty Chleb i wypowiada słowa: „Święte świętym” W odpowiedzi chór, w imieniu całego zgromadzenia liturgicznego, śpiewa: „Jeden Święty, jeden Pan, Jezus Chrystus, ku chwale Boga Ojca. Amen”⁴⁵ Kim są ci święci (gr. ἅγιοι), dla których są przeznaczone święte dary (gr. ἅγια)? W świetle *Didache* 10, 6 („Kto święty, niech podejdzie”) można wskazać, że przez „świętych” rozumie się tutaj chrześcijan godnych przyjęcia Ciała i Krwi Pańskiej. Dopełnieniem jest tekst z *Didache* 9, 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» (Mt 7, 6)”

as such, but at communion with the new life of the risen Christ, with the life of the heavenly Kingdom”

⁴² Por. Metropolita Sawa (Hrycuniak). *Eucharystia*. W: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia* s. 220.

⁴³ J. Klinger. *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*. Warszawa 1969 s. 129. Autor podkreśla również, że poprzez prośbę o zstąpienie Ducha Świętego na zgromadzenie eucharystyczne ma się objawić w jego członkach i w każdym człowieku, z którym będą oni we wspólnocie, obecność Chrystusa, będącego idealnym pierwowzorem jaźni każdego człowieka. Takie widzenie Chrystusa umożliwia sąd (por. J 3, 19), czyli widzenie siebie w świetle Jego Zmartwychwstania za sprawą Ducha Świętego. Por. tamże s. 144-145.

⁴⁴ Tamże s. 150.

⁴⁵ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 95.

Ochrzczeni w Imię Jezusa są świętymi, gdyż otrzymali Ducha Świętego. Świętość w tym kontekście należy rozumieć bardziej jako rzeczywistość, która należy do Boga – tak święte Dary, jak i świętych ludzi. Zaproszenie zatem ἅγιοι do uczestnictwa w ἅγια można rozumieć jako „Rzeczy Boga dla ludu Bożego”, z akcentem na przynależność do Ciała Chrystusa, a nie świętość osobistą wierzących⁴⁶

Kościół nie dzieli się na dwie części: „niebiańską” i „ziemską” Kościół jest jednym Ciałem Chrystusa. Przemiana (gr. μεταβολή) Darów nie dokonuje się ze względu na jakąś cudowną moc pozostawioną przez Chrystusa dla niektórych ludzi, ale ze względu na to, że wierni, będąc Kościołem, są w Chrystusie. Wypełniają się słowa Chrystusa zapowiadającego, że Jego uczniowie będą jedli i pili przy Jego stole w Jego Królestwie (por. Łk 22, 30). Od Niego samego, który Jest Królestwem, pochodzi Boskie Życie udzielane nam w czasie tej niebiańskiej uczty. W czasie misterium Eucharystii dokonuje się przemiana Kościoła. W „tym świecie” do którego Królestwo Boże ma dopiero przyjść, Chleb pozostaje chlebem i Wino pozostaje winem, natomiast w rzeczywistości Królestwa Bożego, objawionego w Kościele, przemienione Święte Dary są prawdziwie Ciałem i Krwią Chrystusa. Poprzez przyjęcie tych Darów wchodzimy w κοινωμία – w komunie, wspólnotę z Bogiem⁴⁷

W Eucharystii dokonuje się ogarnięcie wszystkiego, co zostało stworzone, przez Boga. Chrystus przyciąga wszystko do Siebie oraz podnosi świat do Królestwa⁴⁸ „Eucharystia jest transformacją (przemianą) w Chrystusa, świętym życiem w komunii z Ojcem, Synem i Duchem Świętym”⁴⁹ Chrystus

⁴⁶ G. Dix. *The Shape of the Liturgy*. London 1945 s. 135: „Perhaps the bishop's invitation can be most adequately rendered as 'The things of God for the people of God.' This places the whole emphasis where the early church placed it, on their membership in the Body of Christ and His redemption of them, and not on any sanctity of their own”

⁴⁷ Por. A. Schmemmann. *Liturgy and Life: Lectures and Essays on Christian Development through Liturgical Experience*. New York 1974 s. 60.

⁴⁸ Współczesny grecki teolog Petros Vassiliadis (*Apocalypse and Liturgy*. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 41:1997 No. 2-3 s. 101) jest zdania, że niezależnie od argumentu jaki przyjmujemy, to ostatecznym celem kultu eucharystycznego nie była przemiana Kościoła w to, czym Kościół naprawdę jest, czyli Ludem Bożym, Ciałem Chrystusa czy wspólnotą Ducha Świętego, lecz „wyniesieniem go ponadhistoryczną rzeczywistość i zespolenie (zjednoczenie) z ponadziemskim (ang. *supra-mundane*) światem aniołów” Myśl ta podprowadza go do wniosku, że „Apokalipsa jest, lub też co najmniej powinna być, kluczem do odkrywania prawdziwego znaczenia liturgii chrześcijańskiej i jej relacji do historii” (s. 103).

⁴⁹ M. Plekon. *The Church, the Eucharist and the Kingdom: Towards an Assessment of Alexander Schmemmann's Theological Legacy*. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 40:1996 No. 3 s. 139: „The Eucharist is transformation in Christ, a holy life of communion with the Father, Son and Holy Spirit”

odwiecznie wstawia się za cały świat. Mieć w Nim udział oznacza zarazem być wypełnionym tą samą miłością i przyjąć jako Jego Kościół tę posługę wstawiennictwa, które ogarnia całe stworzenie. Wierni, stając przy Baranku, który gładzi grzechy świata, odczuwają głęboką potrzebę wstawiennictwa za niezliczonych świadków nowego życia w Chrystusie. Nie wstawiają się za nich dlatego, że potrzebują oni tego wstawiennictwa, lecz ze względu na to, że Chrystus, w którym się wstawiamy, jest ich „Życiem, Kapłanem i ich Chwałą”⁵⁰ Ta modlitwa wstawiennicza, rozpoczyna się od wspomnienia Najświętszej Rodzicielki i świętych, gdyż obecność Chrystusa jest również ich obecnością. W tym sensie Eucharystia stanowi najdoskonalsze objawienie „wspólnoty świętych” (gr. κοινωνία τῶν ἁγίων) oraz jedności i współzależności wszystkich członków całego Ciała Chrystusa⁵¹ Szczególnym tego wyrazem jest wzięcie przez kapłana i podniesienie Świętego Chleba ze słowami, które donośnie rozbrzmiewają w cerkwi: „Święte świętym” Ten starożytny akt podniesienia Świętych Darów (gr. τὰ ἅγια) dla świętych ludzi (gr. τοῖς ἁγίοις) w swej pierwotnej formie był wezwaniem do przyjęcia Komunii Świętej⁵² W odpowiedzi chór wyśpiewuje: „Jeden Święty, jeden Pan, Jezus Chrystus, ku chwale Boga Ojca. Amen”⁵³ W odpowiedzi tej kryje się przekonanie o ludzkiej grzeszności i niegodności człowieka do przyjęcia Komunii Świętej, która jest rzeczywistością nadprzyrodzoną. Zarazem jednak daje możliwość uczestniczenia w Boskiej Świętości. Komunia udzielana jest każdemu osobiście, po to, by przemienić go w „członka Chrystusa” oraz zjednoczyć z tymi, którzy Go przyjmują, i objawić Kościół jako wspólnotę miłości.

IV. UZDRAWIAJĄCE DZIAŁANIE KOMUNII ŚWIĘTEJ

Św. Efreem Syryjczyk, komentując scenę Ostatniej Wieczerzy w relacji św. Jana (J 13, 21-30), wspomina praśny chleb paschalny jako „lekarstwo ży-

⁵⁰ S c h m e m a n n. *Liturgy and Life* s. 61. Po przemianie Świętych Darów, kapłan, w imieniu całego zgromadzenia liturgicznego wstawia się szczególnie za Bogurodzicę, św. Jana Chrzciciela oraz „za tych, którzy w wierze odeszli, za Praojców, Ojców, Patriarchów, Proroków, Apostołów, Kaznodziejów, Ewangelistów, Męczenników, Wyznawców, Ascetów oraz za każdego ducha sprawiedliwego, który w wierze dopełnił życia” (*Boska Liturgia świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 84).

⁵¹ S c h m e m a n n. *Liturgy and Life* s. 61.

⁵² Por. R. F. T a f t. *The Precommunion Rites. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*. Vol. V. Roma 2000 s. 231-233.

⁵³ *Boska Liturgia świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 95.

cia” (syr. *sam hayyē*)⁵⁴ W jego pismach wielokrotnie powtarza się to określenie w odniesieniu do Eucharystii. Chrześcijanie mają pożywać Ciało i Krew Pańską, aby dostąpić uzdrowienia, przebaczenia grzechów i zachowania od śmierci wiecznej⁵⁵ Dla św. Efrema Eucharystia jest „fizycznym sposobem” (ang. *the physical medium*) na to, aby dotknąć Jezusa i osiągnąć prawdziwe zdrowie w życiu chrześcijańskim⁵⁶ Istotne jest wejście w rzeczywisty kontakt ze Zbawicielem, który obdarza chrześcijan prawdziwym życiem i prawdziwym zdrowiem, tak jak fizyczny kontakt z Nim przywracał mowę niemym i wzrok niewidomym⁵⁷ To obecność Ducha Świętego, który uwalnia od grzechu i uświęca, sprawia że Eucharystia jest „lekarstwem życia” Jego ukryta moc została obrazowo przedstawiona przez św. Efrema w pojęciach „Ognia” i „Ducha” Przemienione Dary są rzeczywistością, która nie przynależy już do świata stworzonego:

W Twoim Chlebie jest ukryty Duch, którego nie można spożyć,
W Twoim Winie zamieszkuje Ogień, którego nie można wypić;
Ten Duch jest w Twoim Chlebie, ten Ogień jest w Twoim Winie –
Objawiony cud, który przyjęły nasze usta⁵⁸

Obecność Ducha i Chrystusa w Komunii Świętej przemienia ją jako oczyszczający i uświęcający ogień. Komunia Święta jest zatem misterium, które przepala człowieka i rozświetla go od wewnątrz jasnością Chrystusa i Ducha Świętego. Św. Jan Chryzostom nauczał katechumenów, żeby otwierali „oczy duszy” (gr. οἱ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοί), „duchowe oczy” (gr. πνευματικοὶ ὀφθαλμοί), „oczy wiary” (gr. ὀφθαλμοὶ τῆς πίστεως), by mogli zobaczyć to, czego nie są w stanie zobaczyć oczy ciała. Dzięki bowiem takiemu rodzajowi duchowego wzroku doświadczyć można rzeczywistości niebiańskiej⁵⁹ Dar Ciała i Krwi Pańskiej przekracza wszelkie oczekiwania człowieka, jest bowiem darem niestworzonej Energii Boskiej, która prze-

⁵⁴ E. Beck. *Des heiligen Ephraem des Syrerers Paschalhymnen, De Azymis XIV*: 15. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO). Vol. 248. Louvain 1964. Por. S.P. Brock. *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem*. Rome 1985 s. 77-80.

⁵⁵ S.H. Griffith. *“Spirit in the Bread; Fire in the Wine”: Eucharist as “Living Medicine” in the Thought of Ephraem the Syrian*. „Modern Theology” 15:1999 No. 2 s. 239.

⁵⁶ J. Chalassery. *The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition*. Roma 1995 s. 60.

⁵⁷ F.C. Burkitt. *Early Eastern Christianity. St. Margaret's Lectures 1904 on the Syriac-Speaking Church*. London 1904 s. 105.

⁵⁸ E. Beck. *Des Heiligen Ephraem des Syrerers. Hymnen de fide X 8*. CSCO vol. 154-155. Louvain 1967.

⁵⁹ Por. G. Frank. *“Taste and See”: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century*. „Church History” 70:2001 No. 4 s. 634-637.

niknąc pragnie stworzoną energię człowieka. W tym akcie synergii (gr. συνεργία) nieskończenie wielki Bóg w bezgranicznym akcie uniżenia (gr. κένωσις) zstępuje w granice wolności stworzonej i pragnie leczyć, umacniać, odnawiać tożsamość dziecka Bożego. W jakich granicach może dokonywać się to uzdrowienie? Odpowiedź na to pytanie uwarunkowana jest wolnością człowieka. Najogólniej można powiedzieć, że Bóg może uzdrawiać w takim stopniu, w jakim człowiek, w granicach swej wolności, pragnie być uzdrowiony. Podstawą uzdrowienia jest oczywiście wiara wierzącego. Jakich sfer osoby ludzkiej dotyczyć może uzdrowienie? Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba przypatrzeć się liturgicznej tradycji Kościoła prawosławnego. Jakie treści zawierają modlitwy przed i po Komunii Świętej? O co zgromadzenie liturgiczne prosi Boga miłującego człowieka?

W czasie epiklezy Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma, tuż po przemianie (gr. μεταβολή) świętych Darów, kapłan modli się do Boga „aby stały się [one] dla przyjmujących je ku trzeźwości duszy (gr. εἰς νῆψιν ψυχῆν), ku odpuszczeniu grzechów (gr. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίων), ku udziałowi we wspólnocie Ducha Twego Świętego (gr. εἰς κοινωνίαν Ἁγίου σοῦ Πνεύματος), ku pełni Królestwa niebieskiego (gr. εἰς Βασιλείας οὐρανῶν πλήρωμα), ku śmiałości wobec Ciebie (gr. εἰς παρρησίαν τὴν πρὸς σε), a nie na sąd lub potępienie (gr. μὴ εἰς κρίμα, ἢ κατάκριμα)”⁶⁰ Kategoria trzeźwości (gr. νῆψις) jest jedną z fundamentalnych kategorii w całej duchowości prawosławnej, a w szczególności w duchowości hezychastycznej. Trzeźwość duszy umożliwia człowiekowi stanięcie w prawdzie przed Bogiem, dzięki czemu staje się on świadom całej swej grzeszności, wszelkich ułomności, wszystkiego tego, co jest w nim chore. Nieprzypadkowo zatem prośba o trzeźwość duszy znalazła się na pierwszym miejscu w tej modlitwie. Dopiero bowiem po rozeznaniu stanu swej duszy można błagać Boga o odpuszczenie grzechów i prosić o wejście we wspólnotę z Duchem Świętym. Κοινωνία z Duchem Świętym może się urzeczywistnić. Świadczy o tym nauczanie św. Pawła: „A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8, 11). Duch Święty zamieszkuje istoty stworzone na

⁶⁰ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 84. Por. *Ἡ Θεῖα Λειτουργία τοῦ ἐν Ἁγίοις ἡμῶν Ἰωάννου Χρυσοστόμου. The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom. The Greek Text together with a Translation into English*. Oxford 1995 s. 34.

wiele różnych sposobów⁶¹ O głębokiej zażyłości z Duchem Świętym św. Bazyli Wielki pisał na wielu kartach swego słynnego dzieła *O Duchu Świętym*, odnosząc się do Słowa Bożego tak ze Starego, jak i Nowego Testamentu. Odwołując się do nauczania Pawła Apostoła, wskazuje, że dostąpienie zażyłości (gr. οἰκίωσις) z Bogiem dokonuje się przez Ducha Świętego, On bowiem jest posłany do serc naszych (por. Ga 4, 6)⁶² i to za Jego pośrednictwem dokonuje się „powrót [gr. ἀποκατάστασις – przywrócenie do stanu pierwotnego] do rajy, wejście do Królestwa Niebieskiego, powrót do synostwa, szczerość w nazywaniu Boga naszym Ojcem, stawanie się uczestnikiem łaski Chrystusa, posiadanie imienia dziecka światłości, udział w wiecznej chwale, jednym słowem doznanie pełni błogosławieństwa w tym, jak i przyszłym wieku, aby jak w zwierciadle oglądać łaskę dóbr nagromadzonych w obietnicach, jakby już obecnych, których rozkoszy oczekujemy żarliwie przez wiarę”⁶³ Prośbę kapłana, by przemienione Dary ofiarne wprowadziły przyjmujących je ku pełni Królestwa Bożego, trzeba rozumieć w kontekście całej Boskiej Liturgii, która już od samego początku jest przyzywaniem błogosławionego Królestwa Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Wszak poszukiwanie Królestwa Bożego, zawarte w nauce Zbawiciela, ma być ustawicznym zadaniem chrześcijan i najważniejszą z wszystkich prośb: „Szukajcie zaś najpierw Królestwa Bożego i Jego sprawiedliwości, a to wszystko [inne] będzie wam dodane” (Mt 6, 33). Poprzez udział w Świętych Darach chrześcijanie zbliżają się do pełni Królestwa Niebieskiego. Świadomość tego wielkiego misterium spotkania z Bogiem całym sobą, rozświetlona prawdą o własnej niegodności i uwikłaniu w grzechy, jest przyczyną prośby o to, by Komunia Święta nie była „na sąd i potępienie”⁶⁴

⁶¹ Św. Bazyli Wielki. *Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος* XXVI 63. Przeł. A. Brzostkowska: *O Duchu Świętym*. Warszawa 1999 s. 172.

⁶² Por. tamże XIX 49 s. 152.

⁶³ Tamże XV 36 s. 132.

⁶⁴ W *Filokalii* zachowało się pouczenie św. Hezychiusza Kapłana: „Gdy z lękiem, drżeniem i poczuciem niegodności zbliżamy się do otrzymania Boskich, przeczystych Misteriów Chrystusowych, naszego Króla i naszego Boga, powinniśmy trwać w stanie wielkiej czujności i strzec naszych serc, aby Boski Ogień, Ciało naszego Pana Jezusa Chrystusa, mógł pochłoniąć nasze grzechy i zmazy, tak wielkie jak i małe. Kiedy bowiem ten Ogień dostaje się do naszego wnętrza, to natychmiast wyrzuca z naszego serca złe duchy i odpuszcza grzechy, które uprzednio popełniliśmy, pozostawiając *nous* wolny od wzburzenia, powodowanego przez złe myśli. A jeśli po tym, stojąc przy wejściu do naszego serca, trzymamy czujną straż nad *nous*, gdy znowu możemy mieć udział w Misteriach, to Boskie Ciało oświeci nasz *nous* i sprawi, że zajaśnieje on jak gwiazda” (*The Philokalia. The Complete Text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Transl. from the Greek and ed. by G. E. H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware. Vol. I. London 1979 s. 179*).

Jeżeli sam Pan nie ośmieli serc wierzących, że pragnie uczynić z nich mieszkanie dla Siebie, to trudno wyjść na spotkanie Tego, który jest „ogniem trawiącym” (gr. πῦρ καταναλισχόν)⁶⁵

W części przedkomunijnej Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma kapłan w imieniu całego zgromadzenia liturgicznego kieruje do Boga modlitwę, w której po wypowiedzeniu różnorodnych prośb, których spełnienie może być udziałem człowieka, następuje pełne ufności powierzenie się Temu, który jest Bogiem miłującym. O ile w analizowanej powyżej modlitwie kapłan modli się, aby to Święte Dary stały się dla wiernych skutecznym lekarstwem, dzięki któremu dokona się ich przemiana, to w tej modlitwie akcent pada na to, by wierni stali się godni przyjęcia Komunii Świętej:

Władco, Miłujący człowieka (gr. Δεσπότη φιλόανθρωπε), Tobie przedkładamy całe życie nasze i nadzieję, i prosimy Cię, i modlimy się, i błagamy, abys uczynił nas godnymi uczestniczenia w Twych niebiańskich i budzących bojaźń Tajemnicach tej świętej i duchowej Uczty (gr. ἱεράς καὶ πνευματικῆς Τραπέζης), z czystym sumieniem ku odpuszczeniu grzechów (gr. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίων), darowaniu przewinień (gr. εἰς συγχώρεσιν πλημμελημάτων), ku wspólności Ducha Świętego (gr. εἰς Πνεύματος Ἁγίου κοινωνίαν), dziedziczeniu Królestwa niebieskiego (gr. εἰς Βασιλείας οὐρανῶν κληρονομίαν), ku śmiałości względem Ciebie (gr. εἰς παρρησίαν τὴν πρὸς σε), a nie na sąd i potępienie (gr. μὴ εἰς κρίμα, ἢ κατάκριμα)⁶⁶

Jak łatwo zauważyć, modlitwa przedkomunijna w niewielkim stopniu różni się od prośb epikletycznych. Wskazać należy na dwie różnice. Pierwsza z nich to brak w modlitwie przedkomunijnej prośby o trzeźwość duszy; rozpoczyna się ona powierzeniem Bogu całego życia i nadziei w oczekiwaniu na zbliżające się dopełnienie świętej i duchowej Uczty. Druga – to dodatek w modlitwie przedkomunijnej prośby o darowanie przewinień, a więc zła wyrządzonego bliźnim. W tym kontekście z całą oczywistością stajemy przed pytaniem o granice grzeszności człowieka, w ramach których można czy też nie można przystąpić do Komunii Świętej⁶⁷ W Ewangelii według św.

⁶⁵ Hbr 12, 29. W Liturgii św. Bazylego Wielkiego oprócz słów: „aby nikomu z nas przyjęcie Świętego Ciała i Krwi Chrystusa Twego nie było na sąd lub potępienie” znajdują się również słowa: „ale abyśmy znaleźli miłosierdzie i łaskę (por. Hbr 4, 16)” Por. *Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego*. W: *Liturgie Kościoła prawosławnego*. Tłum. H. Paprocki. Kraków 2003 s. 146.

⁶⁶ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 91. Por. *Ἡ Θεῖα Λειτουργία τοῦ ἐν Ἁγίοις ἡμῶν Ἰωάννου Χρυσοστόμου* s. 39.

⁶⁷ Por. *Didache* 14, 1-2. SCh 248 s. 192. Przeł. A. Świderkówna: *Nauka dwunastu apostołów*. W: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*. T. XLV: *Ojcowie apostołscy*. Warszawa 1990. s. 64: „W dniu Pana, w niedzielę, gromadźcie się razem, by łączyć chleb i składać dziękczynienie, a wyznawajcie ponadto wasze grzechy, aby ofiara wasza była czysta. Niechaj nikt, kto ma jakiś spór ze swoim bratem, dopóki się nie pogodzą, nie bierze udziału w tym

Mateusza zapisane zostały słowa Jezusa: „Krew Przymierza [...] za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28), ale nie można też zapominać o ostrzeżeniu św. Pawła: „[...] kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije. Dlatego to właśnie wielu wśród was słabych i chorych i wielu też umarło” (1 Kor 11, 27-30). Jak pogodzić słowa Zbawiciela i pouczenie św. Pawła?

W Kościele, już od pierwszych wieków, zauważyć można napięcie między przekonaniem o tym, że udział w Ciele i Krwi Pańskiej jest „na odpuszczenie grzechów”, a kanoniczną praktyką wyłączenia z udziału w Eucharystii ze względu na popełniony grzech. Rozróżnienie między grzechami, które są przebaczone poprzez udział w Eucharystii, i tymi, które odpuszczane nie są, gdyż odłączają od Kościoła, kalają eklezjalne Ciało Chrystusa, rzuca światło na ten problem. Podział na tzw. grzechy ciężkie (czy śmiertelne) oraz lekkie (powszednie) nie jest wystarczający. Z Tradycji wiadomo, że nie wszystkie ciężkie grzechy wymagały publicznej pokuty, a jedynie te, które (jak apostazja) oddzielały od Kościoła czy naruszały relacje osobowe (np. ze względu na cudzołóstwo) lub też niszczyły relacje społeczne (zabójstwo)⁶⁸ Claude Blanchette w wyniku badań skoncentrowanych na liturgiczno-pokutnych tradycjach chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu sformułował następujące wnioski:

1. Poprzez Eucharystię, w której misterium krzyża jest w sposób sakramentalny wspominająco uobecniany, zostają odpuszczane grzechy (nawet ciężkie) i odnowione zbawcze przymierze, jak również dokonuje się oczyszczenie, przebaczenie i uzdrowienie.

2. Niektóre haniebne grzechy odłączają od uzdrawiającego Ciała Kościoła, przekąznika uzdrawiającego posługiwania Chrystusa i są one przedmiotem specjalnej praktyki.

zgromadzeniu, aby nie została skalana wasza ofiara” Komunii Świętej nie można traktować tylko jako sakramentu jedności z Bogiem poszczególnych wierzących, gdyż jest to sakrament wierzących, którzy tworzą wspólnotę jednego Ciała Chrystusa. Stąd też już od pierwszych wieków tak ważny był wymiar wspólnotowy pojednania, mający swoje podstawy w nauczaniu Jezusa (por. Mt 5, 23-24).

⁶⁸ L. Ligier w swoim analitycznym studium *Péché d'Adam, et péché du monde. Bible, kipur, eucharistie* (T. 1-2. Paris 1960-1961) wykazuje, że rozróżnienie między grzechami, które są przebaczone lub też nie, poprzez ofiarę ma swe korzenie w Starym Testamencie i zostało przejęte przez św. Pawła. Por. L. Ligier *Pénitence et eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et rites*. „Orientalia christiana periodica” 29:1963 s. 5-78.

3. Ta praktyka przerodziła się w rzeczywistość, którą znamy jako sakrament pokuty, pojednania czy też spowiedzi⁶⁹

Modlitwa o wspólnotę (gr. κοινωμία) z Duchem Świętym nawiązuje do Pawłowego pozdrowienia z końca Drugiego Listu do Koryntian (13, 13, por. Flp 2, 1). Św. Piotr z Damaszku nauczał o Komunii Świętej: „Modlimy się, abyśmy poprzez sakrament mogli wejść we wspólnotę (gr. κοινωμία) z Duchem Świętym; gdyż w tym świecie i w przyszłym wieku sam Paraklet pociesza tych, którzy są napełnieni dobrym smutkiem (por. Mt 5, 4), jak również tych, którzy wylewając łzy przyzywają Jego pomocy, słowami: ‘Królu niebieski, Pocieszycielu, Duchu prawdy...’”⁷⁰ Wspólnota ta ma również wymiar eucharystyczny. Bowiem dla św. Jana Chryzostoma Komunia Święta to nie tylko uczestnictwo w Boskiej naturze Słowa Wcielnego, ale również uczestnictwo w łasce Ducha Świętego⁷¹ Wypełnione Duchem Świętym życie stanowi zaczątek Królestwa Bożego, które już jest obecne w załączku w eklezjalnej komunii (gr. κοινωμία). W eucharystycznej uczcie mesjańskiej Duch Święty nie tylko jednoczy wierzących z Bogiem, ale również zespala ich w jedno Ciało Chrystusa, Kościół. Prośba o dziedziczenie Królestwa Bożego, wyraża pragnienie wiernych, aby być powołanym do udziału w chwale królestwa Chrystusa (por. Ap 3, 21).

W modlitwie odmawianej przed przyjęciem Komunii Świętej tak kapłan, jak i wierni zwracają się do Boga o darowanie wszelkich przewinień i odpuszczenie grzechów, prosząc o to, aby uczestnictwo w preczystych Misteriach, nie spowodowało sądu lub potępienia, lecz by się dokonało uzdro-

⁶⁹ Por. C. Blanchette. *Pénitence et eucharistie. Leur rapport et complémentarité dans la théologie contemporain: dossier d'une question controversée*. Rome 1986 s. 139. Interesującą przedstawia ten problem J.-M. Tillard (*Eglise d'églises: l'ecclésiologie de communion*. Paris 1987 s. 155-156), twierdząc, że pytanie „Który sakrament odpuszcza grzechy?” nie istniało, gdy tworzono teologię i praktykowano Eucharystię na odpuszczenie grzechów, a więc jeszcze przed okresem rozwoju indywidualnej pokuty. Sam grzech nie jest przeszkodą w przyjmowaniu Eucharystii, lecz przywiązanie do grzechu i odrzucenie lekarstwa nieśmiertelności.

⁷⁰ St Peter of Damascus. *A Treasury of Divine Knowledge*. W: *The Philokalia*. The Complete Text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Transl. from the Greek and ed. by G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware. Vol. III. London-Boston 1984 s. 201.

⁷¹ Por. Św. Jan Chryzostom. *In Mt. hom.* 82 (83) 5: „mieć udział w Boskości Chrystusa, to by w komunii (gr. κοινωμία) również z Ojcem i Duchem Świętym, którzy posiadają tę samą Boską naturę” (PG 58, 744); *In Mt. hom.* 45 (46) 2: „dał wam Ducha do picia” (PG 58, 474); *In 1 Cor. hom.* 27, 5: „Czy radowaliście się królewskim stołem? Czy napełniliście się Duchem Świętym?” (PG 61, 232).

wienie duszy i ciała⁷² Przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej ma spowodować w wierzącym głęboką przemianę, która ma dotyczyć nie tylko jego sfery duchowej, ale również psychicznej i cielesnej. Bóg stając się człowiekiem, otworzył człowiekowi drogę do przebóstwienia. Poprzez misterium paschalne został odkupiony cały człowiek. W Eucharystii, będącej uobecniającym wspomnianiem (gr. ἀνάμνησις) misterium paschalnego, Bóg wprowadza człowieka w szczególny czas łaski (gr. καιρός), w czasie którego pragnie go leczyć, ze wszystkich jego chorób i zniewoleń. Taka świadomość była udziałem Kościoła pierwszych wieków i pozostała niezmienną w liturgicznej tradycji chrześcijańskiego Wschodu. Pełna ufności modlitwa kończąca się prośbą „o uzdrowienie duszy i ciała” (gr. ἀλλ’ εἰς ἰασιν τῆς ψυχῆς τε καὶ σώματος)⁷³ stanowi świadectwo, jak wielkiej mocy przemiany mogą doświadczyć wierzący. Potwierdza to św. Nikitas Stithatos (Nicetas Stethatos), wierny uczeń św. Symeona Nowego Teologa, który nauczał, że:

Urzeczywistniając w Sobie święte misterium naszego odnowienia, *Logos* ze względu na nas ofiarował Siebie poprzez Swoją śmierć na krzyżu i ustawicznie składa się w ofierze, dając nam codziennie swe przeczyste Ciało jako pokarm dla duszy, abyśmy przez spożywanie Go i poprzez picie Jego przeczystej Krwi mogli świadomie wzrastać w kondycji duchowej. Dzięki komunii w Jego Ciele i Krwi i odnowie w czystszej formie, jesteśmy dwojako zjednoczeni z Bosko-ludzkim *Logosem*, w naszym ciele i w naszej ukształtowanej na podobieństwo Boga duszy; On bowiem jest Bogiem Wcielonym, którego Ciało (gr. σῶμα) jest takie samo – jak nasze ciało. Zatem, nie należymy już do siebie samych, ale do Niego, który nas zjednoczył ze Sobą poprzez ten posiłek nieśmiertelności i uczynił nas poprzez usynowienie (adopcję), tymi, kim On jest z natury⁷⁴

Powyższy tekst jednoznacznie poświadcza, że Komunia Święta jednoczy nas z Chrystusem zarówno w ciele, jak i duszy. Ciało przyjęte przez Boga we Wcieleniu jest tym samym ciałem, co ciało człowieka. Bogoczłowiek

⁷² Pełny tekst tej modlitwy: „Wierzę, Panie, i wyznaję, że Ty jesteś zaprawdę Chrystusem, Synem Boga Żywego, który przyszedł na świat zbawić grzeszników, z których ja jestem pierwszym. Wierzę także, że to jest przeczyste Ciało Twoje i to jest najczcigodniejsza Krew Twoja. Błagam zatem Ciebie, zlituj się nade mną i odpuść mi moje grzechy dobrowolne i mimowolne, które popełniłem słowem lub uczynkiem, świadomie i nieświadomie, oraz uczyni mnie godnym, abym wolny od osądzenia stał się uczestnikiem przeczystych Twych tajemnic, na odpuszczenie grzechów i życie wieczne. Amen. Przyjmij mnie dzisiaj, Synu Boży, jako uczestnika tajemnej Twojej Wieczery, gdyż nie zdradzę Twoim wrogom tajemnicy, ani też nie pocałuję Cię jak Judasz, lecz jak łotr wyznaję Ciebie: Wspomnij mnie, Panie, w królestwie Twoim. Panie, nich uczestnictwo w świętych Twych Tajemnicach nie będzie mi na sąd lub potępienie, lecz na uzdrowienie duszy i ciała” (*Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 99-100).

⁷³ *Ἡ Θεῖα Λειτουργία τοῦ ἐν Ἀγίοις ἡμῶν Ἰωάννου Χρυσοστόμου* s. 44.

⁷⁴ St Nikitas Stithatos. *On the inner nature of things* 94. W: *The Philokalia* vol. IV s. 135.

przyjął w Siebie ludzkie ciało (gr. σάρξ) z jego fizjologią, dzięki czemu została otwarta droga pełnego upodobnienia się do Boga. Szczególne znaczenie w odkrywaniu tego szczególnego powołania do przeobstwienia ma „posiłek nieśmiertelności”, który jest najcudowniejszym lekarstwem przyczyniającym się do dojrzewania „w kondycji duchowej”, czyli całościowego otwarcia się na miłującego Pana, który pragnie zbawić całego człowieka⁷⁵ W tym sensie Komunia Święta stanowi „przedsmak życia wiecznego” w Bogu⁷⁶

Chrześcijański pisarz z IV w. Ambrożyjsten określa Komunię Świętą jako „lekarstwo duchowe”⁷⁷, które jeśli jest spożywane z szacunkiem, to oczyszcza ono człowieka. *Euchologion* Serapiona z Thmuis (również z IV w.) stanowi kolejne świadectwo wiary Kościoła pierwszych wieków, że przyjęcie Komunii Świętej może uzdrowić z każdej choroby: „Niech przyjdzie, Boże prawdy, święte Twoje Słowo na ten chleb, aby chleb stał się Ciałem słowa i na ten kielich, aby ten kielich stał się Krwią prawdy i spraw, aby wszyscy mający w nim udział, przyjęli lekarstwo życia dla uleczenia z wszelkiej choroby, dla pomocy we wszelkim postępie i cnocie, nie zaś na potępienie, Boże prawdy, ani na zniewagę i hańbę (wieczną). [...] Przyjmij także dzięki, które składa Ci lud i błogosław wszystkim składającym ofiary oraz dziękczynienie, i udziel zdrowia, nieskazitelności i radości oraz wszelkiego postępu duszy i ciała całemu Twojemu ludowi, przez Jednorodzonego Twojego Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym, jak było, jest i będzie z pokolenia na pokolenie i na wszystkie wieki wieków. Amen”⁷⁸

„Lekarstwo życia”, jak Komunię Świętą określa się w tradycji syryjskiej, zostało dane chrześcijanom, aby leczyć ich z chorób i ropiejących ran, tak by mogli dostąpić oczyszczenia z grzechów⁷⁹ Z Tradycji chrześcijańskiego Za-

⁷⁵ A.C. Calivas. *Życie sakramentalne*. W: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*. Red. K. Leśniewski, J. Leśniewska. Lublin 1999 s. 187: „W Boskiej Liturgii otrzymujemy przeobstwione Ciało Chrystusa, z którym jednoczymy się, aby uczestniczyć w życiu Bożym bez zmieszania czy podziału”

⁷⁶ St Peter of Damaskos. *A Treasury of Divine Knowledge. On the third stage of contemplation*. W: *The Philokalia* vol. III s. 118.

⁷⁷ Ambrożyjster. *In 1 Cor. 11, 23-29*. PL 17, 242. W: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii. Ojcowie żywi VII*. Wybór i oprac. ks. M. Starowiejski. Kraków 1987 s. 220.

⁷⁸ Serapion z Thmuis. *Euchologion* 13. W: *Eucharystia pierwszych chrześcijan* s. 272-273.

⁷⁹ Narsai. *Homilie o Eucharystii XVII*. W: *The Liturgical Homilies of Narsai*. Transl. by R.H. Connolly. Cambridge 1909 s. 29.

chodu można podać przykład św. Ambrożego, który określał Komunię Świętą jako „lekarstwo” na ranę spowodowaną przez grzech⁸⁰

Już z powyższych przykładów wynika, że dla chrześcijan tradycji syryjskiej i bizantyńskiej uzdrawiające działanie Komunii Świętej nie ograniczało się tylko do oczyszczenia z grzechów, lecz rozumieli je w szerokim kontekście prawdy o Wcieleniu i Zmartwychwstaniu Chrystusa. Do dziś w prawosławnych modlitwach eucharystycznych zachowana została wrażliwość na Boga leczącego całego człowieka. Ważne w tym doświadczeniu Boga poprzez zbawienne skutki „lekarstwa nieśmiertelności” jest powiązanie z całym duchowym nastawieniem człowieka. Proces upodobnienia się do Boga zakłada przemianę umysłu (gr. *μετάνοια*). Im bardziej człowiek jest zjednoczony z Bogiem, tym więcej dokonuje się „wielkich dzieł Bożych”, poprzez udział w Komunii Świętej. Zalecenie św. Symeona Nowego Teologa, by nigdy nie przystępować do Komunii Świętej bez łez⁸¹, stanowi nie tylko cenną wskazówkę o potrzebie głębokiej skruchy i żalu za grzechy w tym ważnym momencie życia, lecz stanowi zachętę do poszukiwania głębszego doświadczenia Boga. W modlitewnej tradycji chrześcijańskiego Wschodu łzy mają ogromne znaczenie oczyszczające i uzdalniające do duchowego widzenia Boga. To krótkie pouczenie w kontekście całego nauczania św. Symeona Nowego Teologa, nabiera dużo większego znaczenia. Trzeba je bowiem rozumieć jako zachętę do ustawicznej modlitwy i związanym z nią darem łez. Dzięki takiemu przygotowaniu człowiek pełniej otwiera się na uzdrawiające działanie Boga.

Św. Grzegorz z Synaju odwoływał się do obrazu, który jawi się jako zagadkowy i trudny do jednoznacznej interpretacji. Opisywał mianowicie, że zanim chrześcijanin rozraduje się błogosławieństwami, to jego umysł (gr. *voũς*) mistycznie składa Baranka Bożego na ołtarzu duszy i ma w Nim udział w komunii. Następnie wyjaśniał, że „spożywanie Baranka Bożego na *noetycznym* ołtarzu duszy, nie polega tylko na ogarnięciu (pojmovaniu) Go w sposób duchowy, czy uczestnictwie w Nim; jest również stawaniem się na obraz Baranka, jakim On jest w wieku przyszłym. Teraz doświadczamy jak objawiają się misteria, w przyszłości mamy nadzieję radować się ich istotą”⁸² O czym jest tutaj mowa? Jak to możliwe, że umysł (gr. *voũς*) w jakiś

⁸⁰ Św. Ambroży. *Sakramenty* 5. W: *Eucharystia pierwszych chrześcijan* s. 381.

⁸¹ St. Symeon the New Theologian. *Practical and Theological Texts* 144. W: *The Philokalia* vol. IV s. 59.

⁸² St Gregory of Sinai. *On Commandments and Doctrines* 112. W: *The Philokalia* vol. IV s. 237

sposób ofiarowuje Baranka Bożego na ołtarzu duszy? Czym jest ten ołtarz duszy? Czytając ten tekst, ma się wrażenie, że jest tu mowa o przedziwnej zinterioryzowanej liturgii, w czasie której następuje upodobnienie do Baranka, poprzez jakiś szczególny rodzaj komunii. Poraża głębia zjednoczenia z Bogiem, jaka się może dokonać poprzez przemianę umysłu (gr. *voũς*). Ta wewnętrzna liturgia, jaka ma miejsce w duchowej świątyni człowieka, stanowi odzwierciedlenie Boskiej Liturgii, celebrowanej w cerkwi. Te dwie rzeczywistości są ze sobą organicznie związane. Jedna liturgia stanowi kontynuację drugiej⁸³ Istotna jest kategoria „uczestnictwa”, dzięki której zostaje wyrażony proces odchodzenia od tego, co zewnętrzne do poznawania istoty. W celu urzeczywistnienia ofiary „na noetycznym ołtarzu duszy”, konieczny jest wysiłek (cs. *podwig*), dzięki któremu pogodzone zostaną przeciwstawne dążenia, jakie są udziałem człowieka. Tak bowiem długo, jak długo jesteśmy rozproszeni przeciwnymi pragnieniami, tak długo też nie mamy udziału w nadprzyrodzonych darach Bożych i pozostajemy z dala od „mistycznej Eucharystii niebiańskiego sanktuarium, celebrowanej przez umysł (gr. *voũς*) w ramach swej duchowej aktywności”⁸⁴ Wytrwała praca ascetyczna (cs. *podwig*) przyczynia się do oczyszczenia człowieka ze zła i osiągnięcia wewnętrznej harmonii mocą Ducha Świętego. Tym samym otwiera na udział w „niewypowiedzianych błogosławieństwach Boga” i „godne współcelebrowanie Boskich misteriów mistycznej Eucharystii umysłu (gr. *voũς*) z Bogiem

⁸³ Metropolita Hierotheos zdaje się stać na stanowisku, że Eucharystia stanowi bardziej cel praktyk ascetycznych, niż punkt wyjścia do przemiany życia. W pewnym sensie można odnieść wrażenie, iż traktuje ją jako cel procesu ascetyczno-terapeutycznego. Z jednej strony twierdzi, że „Eucharystia, przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusa jest nieodzowne dla człowieka (por. J 6, 53)”, a z drugiej przypomina, iż przyjęcie Komunii Świętej ma być poprzedzone oczyszczeniem. Bez przygotowania ascetycznego przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej może być „na sąd i potępienie” Uważa, że taki rozkład akcentów nie pomniejsza wartości wielkiego daru Eucharystii, lecz dokładniej wskazuje drogę, która kończy się na ołtarzu, dzięki czemu „Komunia Święta może stać się światłem i życiem” W tej perspektywie, typowej dla środowisk monastycznych, dominuje troska pastoralna, by zachęcić do traktowania Eucharystii, jako misterium odkupieńczego. Niemniej jednak można sobie zadać pytanie, w jakiej mierze, w ujęciu Metropolity Hierotheosa, Eucharystia pozostaje integralną częścią procesu terapeutycznego. Wszak praktyki ascetyczne wchodzące w skład terapii, nie tylko poprzedzają, czy przygotowują do Eucharystii, ale również mają w niej źródło swej siły. Zatem należałoby, w kontekście ascetycznym, traktować Eucharystię zarówno jako źródło jak i cel zmagañ ascetycznych. Por. Metropolitan of Nafpaktos Hierotheos. *Orthodox Psychotherapy. The Science of the Fathers*. Transl. by E. Williams. Levadia 1994 s. 54-55; M. L y s s a c k. *The Ascetic and Sacramental Dimensions in Metropolitan Hierotheos (Vlahos) of Nafpaktos' Theological Work*, „The Greek Orthodox Theological Review” 44:1999 nr 1-4 s. 499-501.

⁸⁴ St Nikitas Stithatos. *On spiritual knowledge* 16. W: *The Philokalia* vol. IV s. 144.

Słowem w Jego niebiańskim i duchowym sanktuarium”⁸⁵ Sama asceza, niezależnie od stopnia jej surowości, nie wystarcza, by dokonała się przemiana. Konieczny jest πένθος, czyli taki pełnego skruchy i cnoty stan umysłu, który cechuje się współczuciem i miłością do bliźnich i siebie samego. W przeciwnym razie łono umysłu jest bezpłodne, a inteligencja pogrążona w ciemnościach niewiedzy⁸⁶

Uzdrowiające działanie Komunii Świętej należy zatem rozumieć bardzo szeroko. O skutkach jej przyjmowania, tak dla ciała, jak i dla ducha nauczali już Ojcowie pierwszych wieków Kościoła, poczynając od św. Ignacego Antiocheńskiego, Tertuliana i św. Ireneusza z Lyonu⁸⁷ W duchowości filokalicznej podkreśla się znaczenie misterium, jakie ma miejsce w człowieku. Liturgia celebrowana w cerkwi znajduje swe naturalne przedłużenie w liturgii umysłu (gr. νοῦς), której istotę stanowi μετάνοια. W tym sensie przemiana darów (gr. μεταβολή) dokonująca się w Eucharystii ma swe odniesienie do przemiany umysłu (gr. μετάνοια). Ascetyczne zmagania duchowe są ważne, zarówno jako przygotowanie do Komunii Świętej, jak i jako pogłębienie jej skutków w człowieku. Z prawosławnego punktu widzenia łaska Boża otrzymywana poprzez przyjęcia Ciała i Krwi Pańskiej działa zależnie od stanu ducha wierzącego. Może go oczyszczać, oświecać, czy nawet przebóstwiać. Jeśli Komunię Świętą przyjmuje w stanie grzechu bez woli skruchy i żalu za grzechy, to wtedy staje się „ogniem potępienia”⁸⁸

Przyjęcie Komunii Świętej jest nie tylko wspomnieniem Ostatniej Wieczery, ale również uczestnictwem w niej w takim samym stopniu, co apostołowie. Eucharystia jest zatem realnym uczestnictwem w Ofierze Chrystusa i na tym się nie kończy, gdyż jest również uczestnictwem w Jego Zmartwychwstaniu. Wymownym tego świadectwem jest cała hymnologia niedzielna, mająca swe źródło w liturgii paschalnej. Przyjęcie Ciała („łamanego za nas”) i Krwi Pańskiej („przelanej za nas”)⁸⁹ jest udziałem w Ciele i Krwi Chrystusa Zmartwychwstałego, który dlatego, że zmartwychwstał może być rzeczywiście obecny w każdej Eucharystii, tak samo jako był obecny na Ostatniej Wieczery⁹⁰

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże s. 166.

⁸⁷ N. Arseniev. *Mysticism and the Eastern Church*. Crestwood, NY 1979 s. 57.

⁸⁸ Por. H. Vlachos. *Orthodox Spirituality. A Brief Introduction*. Transl. by E. Mavromichali. Levadia 1994 s. 76.

⁸⁹ W Kościele prawosławnym wierni przyjmują Komunię Świętą pod dwiema postaciami.

⁹⁰ Por. J. Klinger. *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii*. W: *O istocie prawosławia. Wybór pism*. Warszawa 1983 s. 254.

Poprzez zaczerpniętą z Nowego Testamentu symbolikę ognia i światłości św. Symeon Metafrastes w modlitwie po Komunii Świętej⁹¹, w obrazowy i przejmujący sposób ukazał wielkość i sposób oddziaływania tego wielkiego Misterium. Zawarte są w niej prośby o przeniknięcie całego ciała wraz z sercem, duchowym centrum człowieka. Obecność Boga porównana jest do „palącego ognia”, który oczyszcza duszę z grzechów, oddala od wszelkiej pożądliwości (gr. πᾶν πάθος), uświęca myśli i zmysły oraz umacnia ciało. Dzięki temu człowiek może stać przygotowanym mieszkaniem Ducha Świętego, które będzie oczyszczone, obmyte i przyozdobione, uświęcone i jaśniejące. Taka wizja osoby ludzkiej nawiązuje do oczyszczenia jakie będzie miało miejsce w czasach ostatecznych, gdy „jawne się stanie dzieło każdego: odsłoni je dzień Pański; okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest” (1 Kor 3, 13)⁹² Modlitwa po Komunii Świętej św. Symeona Metafrastesa stanowi z jednej strony obraz wielkości przemiany i uzdrowienia całego człowieka, jaki może być jego udziałem poprzez karmienie się Ciałem i Krwią Pańską⁹³, a zarazem potwierdza eschatologiczny aspekt przemiany eucharystycznej. Komunia Święta to nie tylko dar Ciała i Krwi Chrystusa, ale również Komunia Ducha Świętego, którego ogień spala grzechy. Ogień eucharystycznej μεταβολή ukazuje praktyka wlewania wrzątku, czyli

⁹¹ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 117-118: „Ty, który dobrowolnie dałeś mi Swoje ciało na pokarm, ogień ten spalający niegodnych, obyś nie spalił mnie, Stwórco mój, lecz wszedł w moje członki, we wszystkie stawy, we wnętrzości, w serce. Spal ciernie wszystkich moich grzechów, oczyść duszę, uświęć myśli, umocnij stawy wraz z kośćmi, uświęć pięć moich zmysłów, całego mnie przeniknij bojaźnią Twoją. Zawsze obroń, zachowaj i ochroń mnie od wszelkiego czynu i słowa zgubnego dla duszy. Oczyść, obmyj i przyozdób mnie, uczyni mnie lepszym, daj zrozumienie i oświeć mnie. Spraw, abym stał się Twoim mieszkaniem jedyne Ducha, a nie mieszkaniem grzechu, aby przed Twym domem, przez przyjęcie Twojej komunii, jak przed ogniem uciekał ode mnie wszelki rozbójnik i wszelka namiętność. [...] Albowiem ty jesteś jedynym Dobrym, uświęceniem i światłością dusz naszych, i Tobie uroczyste jako Bogu i Władcy wszyscy chwałę oddajemy za każdy dzień”

⁹² Św. Jan Damascyński, odwołując się do kategorii rozplamieniającego ognia, który staje się udziałem wierzącego, zachęcał do udziału w Komunii Świętej: „Zbliżajmy się z gorącym pragnieniem i mając dłonie ułożone na sobie na kształt krzyża, bierzmy na nie Ciało Ukrzyżowanego, a zwracając ku Niemu oczy, usta i czoło, przyjmujemy Boski ten węgiel, aby ogień naszej tęsknoty połączony z jego żarem spalił grzechy nasze i oświecił serca, a uczestnictwo w Bożym płomieniu rozplamieniało nas i przeobstawiło” (Św. Jan Damascyński. *Wykład wiary prawdziwej* PG 94, 1149. Przeł. B. Wojkowski. Warszawa 1969 s. 220).

⁹³ „Chleb i wino po przemianie (gr. μεταβολή) nie są jedynie symbolem (gr. τύπος) Ciała i Krwi Chrystusa – uchowaj nas Boże od takiej myśli! – lecz samym przeobstawionym Ciałem Pana, skoro On sam powiedział: ‘To jest’ (nie symbol mego ciała, lecz:) «moje ciało», (i nie: symbol mojej krwi, lecz:) «moja krew»” (Św. Jan Damascyński. *Wykład wiary prawdziwej* s. 219-220).

gorącej wody (gr. ζέοντος) do kielicha⁹⁴ Poprzedza je wzięcie przez kapłana cząstki prosfory ΙΣ, leżącej u góry diskosu i uczynienie nią znaku krzyża nad kielichem, czemu towarzyszą słowa kapłana: „Pełnia Ducha Świętego” oraz włożenie jej do kielicha. Diakon natomiast, czyniąc znak krzyża wlewa gorącą wodę do kielicha, mówiąc: „Żar wiary, pełen Ducha Świętego”⁹⁵ Ogień Ducha przepala i rozświecła tych, którzy wierzą. Ogień Komunii Świętej uzdrawia i napełnia mocą.

Boska Liturgia jest darem „światła Prawdy”, dzięki któremu można odnaleźć „wiarę prawdziwą” To miejsce właściwe (gr. τόπος), gdzie chrześcijanin staje się „uczestnikiem misterium prawdziwej teologii, teologii jako naki zbawienia i komunii z Bogiem, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Taka teologia, która jest ustawiczną i wieloraką doksologią (w jednym i tym samym czasie historyczną, biblijną, poetycką, intelektualną, muzyczną, proklamacyjną i ikonograficzną) – stanowi zarazem stałe potwierdzenie niewyrażalnej wartości człowieka jako bytu stworzonego, powołanego do bycia partnerem w dialogu i w wiecznej komunii z Bogiem”⁹⁶ W misterium eucharystycznym Słowa wypowiedziane przez Zbawiciela „wierz tylko, a będziesz uzdrowiony” mogą się urzeczywistnić, bowiem wiara „jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11, 1). Przyjmując do serca „Ducha Niebieskiego” możemy oddawać cześć i wysławiać z radością Trójcę Świętą, która jest „naszym zbawieniem”⁹⁷ Celem Komunii (gr. κοινωνία) pomiędzy Bogiem a człowiekiem, zapoczątkowanej w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym Chrystusie, jest „dynamiczne przeobóstwienie człowieka”⁹⁸ Stąd też nic nie

⁹⁴ Gorąca woda dolewana do kielicha z przemienioną Krwią Pańską przed Komunią Świętą symbolizuje zstąpienie Ducha Świętego na Kościół. W czasach św. Maksyma Wyznawcy wrzątek oznaczał nowe życie zmartwychwstania. H. Wybrzev. *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*. London 1989 s. 164 i 88. Na temat pochodzenia i symboliki *zeonu* również w: Архимандрит Киприан (Керн). *Евхаристия* s. 307-313; Тафт. *The Precommunion Rites* s. 441-502.

⁹⁵ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 97.

⁹⁶ Сіоботеа. *The Role of the Liturgy in Orthodox Theological Education* s. 120-121.

⁹⁷ Wyraża to pieśń śpiewana przez chór w zakończeniu Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma: „Widzieliśmy światłość prawdziwą, przyjęliśmy Ducha z niebios, znaleźliśmy wiarę prawdziwą, kłaniamy się niepodzielnej Trójcy, albowiem Ona nas zbawiła” Tamże s. 104-105.

⁹⁸ Tamże s. 121: „The fact that the unbreakable communion between God and man, which was initiated in Christ Crucified and Risen, is the center of the doxological theology of the Orthodox Liturgy, and that Eucharistic communion aims at a dynamic deification of man, shows that *the Eucharistic Liturgy is the most intense affirmation of Christian theological humanism*” Por. G. Limouris. *The Church: A Mystery of Unity in Diversity*. „St. Vladimir’s

straciła ze swej aktualności zachęta św. Mikołaja Kabasilasa do częstej Komunii Świętej, gdyż to dzięki niej „prawdziwy przekaz przebóstwiającej energii działa w nas”⁹⁹ Taka wizja celu życia człowieka otwiera niezmiernie przestronne nadziei nie tylko na uzdrowienie ciała, duszy i ducha, ale na całkowitą przemianę i upodobnienie się do Boga. Nadzieja ta znajduje swój wyraz we wdzięczności po przyjęciu „Bożych, świętych, przeczystych, nieśmiertelnych, niebieskich, życiodajnych i budzących bojaźń Tajemnic Chrystusowych”¹⁰⁰ – będących niewyczerpalnym źródłem leczącej Miłości Boga.

BIBLIOGRAFIA

- Афанасев Н.: Церковь Духа Святого. Paris 1971.
- Bazyli Wielki, św.: Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. PG 32, 67-217. Przeł. A. Brzostkowska: O Duchu Świętym. Warszawa 1999.
- Beck E.: Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide. Louvain 1967. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium vol. 154-155.
- Des heiligen Ephraem des Syrers Paschalhymnen (De Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione). Louvain 1964. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium vol. 248-249.
- Blanchette C.: Pénitence et eucharistie. Leur rapport et complémentarité dans la théologie contemporain: dossier d'une question controversée. Rome 1986.
- Bobrinsky B.: Ascension and Liturgy. The Ascension and High Priesthood of Christ in relation to Worship. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 3:1959 nr 4 s. 11-28.
- The Mystery of the Trinity. Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition. Transl. by A. P. Gythiel. Crestwood, NY 1999.
- Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego. W: Liturgie Kościoła prawosławnego. Tłum. H. Paprocki. Kraków 2003 s. 139-161.
- Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma. Warszawa 2001.
- Bułgakow S.: Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego. Przeł. H. Paprocki. Białystok–Warszawa 1992.
- Burkitt F.C.: Early Eastern Christianity. St. Margaret's Lectures 1904 on the Syriac-Speaking Church. London 1904.
- Calivas A.C.: Życie sakramentalne. W: Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia. Red. K. Leśniewski, J. Leśniewska. Lublin 1999 s. 175-209.
- Chalassery J.: The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition. Roma 1995.

Theological Quarterly” 31:1987 nr 2 s. 125: „The Greek Fathers insisted strongly on this eucharistic divinization, underlining at the same time that this operation is not at all restricted to the person involved, but is an action which is stimulating, creative, challenging, promoting and existential”

⁹⁹ M. Lot-Borodine. *Un maître de la spiritualité byzantine: Nicolas Cabasilas*. Paris 1958 s. 114.

¹⁰⁰ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma* s. 106.

- Ciobotea D.-I.: The Role of the Liturgy in Orthodox Theological Education. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 31:1987 nr 2 s. 101-122.
- Didache. Nauka dwunastu apostołów. Przeł. A. Świderkówna. W: Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy. T. XLV: Ojcowie apostołscy. Warszawa 1990 s. 56-65.
- Dix G.: The Shape of the Liturgy. London 1945.
- Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła ucząca o Eucharystii. Wybór i opracowanie M. Starowieyski. Kraków 1987. Ojcowie żywi VII.
- Evdokimov P.: The Eucharist – Mystery of the Church. W: In the World of the Church. A Paul Evdokimov Reader. Ed. and transl. by M. Plekon, A. Vinogradov. Crestwood, NY 2001 s. 243-270.
- Prawosławie. Przeł. J. Klinger. Warszawa 1964.
- Frank G.: “Taste and See”: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century. „Church History” 70:2001 nr 4 s. 619-643.
- Griffith S.H.: “Spirit in the Bread; Fire in the Wine”: Eucharist as “Living Medicine” in the Thought of Ephraem the Syrian. „Modern Theology” 15:1999 nr 2 s. 225-246.
- Harakas S.: Living The Liturgy. A practical guide for participating in the Divine Liturgy of Eastern Orthodox Church. [Bmw.] 1974.
- Ἡ Θεῖα Λειτουργία τοῦ ἐν Ἁγίοις ἡμῶν Ἰωάννου Χρυσοστόμου. The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom. The Greek Text together with a Translation into English. Oxford 1995.
- Hierotheos (Metropolitan of Nafpaktos): Orthodox Psychotherapy. The Science of the Fathers. Transl. by E. Williams. Levadia 1994.
- Jan Damascęński, św.: Wykład wiary prawdziwej. PG 94, 789-1228. Przeł. B. Wojkowski. Warszawa 1969.
- Jevtić A.: Liturgy and Spirituality. W: Procès – Verboux du Deuxième congrès de théologie orthodoxe à Athènes 19-29 Août 1976. Publiés par les soins du Professeur S.Ch. Agouridès. Athènes 1978 s. 112-123.
- Киприан Архимандрит (Керн): Евхаристия. Paris 1947.
- Klinger J.: Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków. Warszawa 1969.
- Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii. W: O istocie prawosławia. Wybór pism. Warszawa 1983 s. 248-269.
- Koumianos P.: Symbol and Reality in the Divine Liturgy. „Synaxi” 1999 nr 71 (July-September) s. 22-37.
- Kucharek C.: The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution. Allendale N.J. 1971.
- Ligier L.: Péché d'Adam, et péché du monde. Bible, kippur, eucharistie. T. 1-2. Paris 1960 1961 (Théologie 43 i 48).
- Pénitence et eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et rites. „Orientalia christiana periodica” 29:1963 s. 5-78.
- Limouris G.: The Church: A Mystery of Unity in Diversity. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 31:1987 nr 2 s. 123-142.
- The Liturgical Homilies of Narsai. Transl. by R. H. Connolly. Cambridge 1909.
- Lysack M.: The Ascetic and Sacramental Dimensions in Metropolitan Hierotheos (Vlahos) of Nafpaktos' Theological Work. „The Greek Orthodox Theological Review” 44:1999 nr 1-4 s. 491-504.
- Lot-Borodine M.: Un maître de la spiritualité byzantine: Nicolas Cabasilas. Paris 1958.
- Meyendorff J.: Notes on the Orthodox Understanding of the Eucharist. „Concilium” (ang.) 4:1967 nr 3 s. 27-30.

- Plek on M.: The Church, the Eucharist and the Kingdom: Towards an Assessment of Alexander Schmemmann's Theological Legacy. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 40:1996 nr 3 s. 119-143.
- Sawa Metropolita (Hrycuniak): Eucharystia. W: Prawosławie. Światło wiary i źródoświadczenia. Red. K. Leśniewski, J. Leśniewska. Lublin 1999 s. 211-223.
- Schmemmann A.: Eucharystia. Misterium Królestwa. Przeł. A. Turczyński. Białystok 1997.
- Introduction to Liturgical Theology. Translated by A. E. Moorehouse. Crestwood, NY 1996.
- Liturgy and Eschatology. W: Liturgy and Tradition. Theological Reflection of Alexander Schmemmann. Red. T. Fisch. Crestwood, NY 1990 s. 89-100.
- Liturgy and Life: Lectures and Essays on Christian Development Through Liturgical Experience. New York 1974.
- The Liturgical Revival and the Orthodox Church. W: Liturgy and Tradition. Theological Reflection of Alexander Schmemmann. Red. T. Fisch. Crestwood, NY 1990 s. 101-114.
- Theology and Eucharist. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 5:1961 nr 4 s. 10-23.
- Theology and Liturgy. W: Church, World, Mission. Reflection on Orthodoxy In the West. Crestwood, NY 1979 s. 129-146.
- The Celebration of Faith: I Believe. Sermons. Vol. I. Przeł. J. A. Jillions. Crestwood, NY 1991.
- Za życie świata. Przeł. A. Kempfi. Warszawa 1988.
- Sophrony Archimandrite, His Life is Mine, transl. by R. Edmonds, Crestwood, NY 1977
- Taft R.F.: The Precommunion Rites. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. V. Roma 2000.
- The Philokalia. The Complete Text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Transl. from the Greek and ed. by G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware. Vol. I-IV London-Boston 1979-1995 (vol. I – 1979, vol. II – 1981, vol. III – 1984, vol. IV – 1995).
- Tillard J.-M.: Eglise d'églises: l'ecclésiologie de communion. Paris 1987.
- Vassiliadis P.: Apocalypse and Liturgy. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 41:1997 nr 2-3 s. 95-112.
- Verghese P.: The Joy of Freedom. Eastern Worship and Modern Man. Richmond (Virginia) 1967.
- Vivian T.: Eucharist and Synaxis: The Celebration of Community. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 37:1993 nr 1 s. 73-78.
- Vlachos H.: Orthodox Spirituality. A Brief Introduction. Transl. by E. Mavromichali. Levadia 1994.
- Wybrew H.: The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. London 1989.

THE DIVINE LITURGY AS THE THERAPEUTIC MYSTERY OF THE ORTHODOX CHURCH

Summary

The Eucharist is the centre and source of the liturgical life in the Church. It is the most perfect synthesis of theology and spirituality. The Orthodox Christians do not only consider it as “the Thanksgiving” (the Thankfulness), or “the Commemoration of the Lord” or “the Lord's Supper”, but also as the sacrament (Gr. *μυστήριον*), by which God can heal human beings.

The therapeutic activity of the Divine Liturgy, as the Eucharist is called in the Orthodox Church, is not only limited to receiving the Body and the Blood of the Saviour in the Holy

Communion. Better knowledge of and a mindful participation in the Divine Liturgy of Saint John Chrysostom make possible to discover, that it is the therapeutic mystery in the wider sense, because the one of its important purposes is to heal from sins, the addiction to sins and its effects in the spirit, mind, and flesh of every member of the Church and to strengthen the whole Community of the Faithful. The Divine Liturgy helps by its structure and the contents of liturgical texts to concentrate on the commemoration (Gr. ἀνάμνησις) of the Paschal Mystery. It is very important from the therapeutic point of view that during the Great Eucharistic Prayer the priest asks God to send His Holy Spirit both upon the faithful and upon the Bread and upon the Wine in the Chalice, and to make them the Precious Body of Christ and the Precious Blood of Christ (Gr. ἐπίκλησις).

The text and the way of celebration of the Divine Liturgy involve the mind and senses of the faithful, making easier for them the entrance into the reality of the Kingdom of God and the experience of the communion with “the Holy” and in “the Holy Things” There is nothing magic in the therapeutic power of the Holy Communion. It always remains the gift of God in Trinity offered to man. The Christian, who in his created freedom, answers for this surpassing all understanding gift of God by his faith, hope and love can experience by the Eucharist that Divine healing Energy and confess: *The Kingdom of God is within us* (cf. Luke 17:21).

Summarized and translated by Krzysztof Leśniewski

Słowa kluczowe: Kościół prawosławny, Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma, Eucharystia, sakrament terapeutyczny, uzdrowienie, Królestwo Boże, Komunia Święta

Key words: The Orthodox Church, The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, Eucharist, the therapeutic sacrament, healing, the Kingdom of God, the Holy Communion