

KATOLICKI UNIWERYSTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Wydział Teologii

Instytut Nauk Teologicznych

ks. Dariusz Jasuba SDS

Nr albumu: 144125

**Pneumatologia wczesnochrześcijańskich pisarzy
greckich i łacińskich do końca IV wieku.
Rozwój historyczny i oddziaływanie doktryny**

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium
z historii Kościoła i patrologii
pod kierunkiem
ks. dra hab. Piotra Szczura

Lublin 2022

SPIS TREŚCI

WSTĘP	6
ROZDZIAŁ I	
DUCH W PIŚMIE ŚWIĘTYM.....	22
1. Objawienie Ducha Świętego w Starym Testamencie	24
2. Objawienie Ducha Świętego w Nowym Testamencie	33
2.1. Duch Święty w życiu Syna Bożego.....	34
2.2. Duch Święty w Kościele apostołskim	37
2.3. Pneumatologia św. Pawła.....	41
ROZDZIAŁ II	
PNEUMATOLOGIA W TEOLOGII OJCÓW WCZESNEGO KOŚCIOŁA.....	47
1. Myśl pneumatologiczna w <i>Nauce dwunastu Apostołów</i>	49
2. Idea Ducha Świętego w teologicznej myśli Klemensa Rzymskiego	52
3. Ignacy Antiocheński o Duchu Świętym.....	55
4. Działanie Ducha Świętego na podstawie <i>Pasterza Hermasa</i>	56
5. Nauczanie Ireneusza o boskości i wieczności Ducha Świętego	63
5.1. Odwieczne istnienie Ducha Świętego – jedność w Trójcy	64
5.2. Działanie Ducha Świętego	69
5.2.1. Duch Święty jako „Moc stwarzająca”	69
5.2.2. Duch jako „Życie”	70
5.2.3. Duch jako „Nauczyciel i rozdawca darów”	72
6. Duch Święty jako jedna z Trzech Osób Boskich w myśli Hipolita	74
7. Koncepcja Ducha Świętego w myśli Klemensa Aleksandryjskiego.....	76
8. Idea Ducha Świętego w myśli i nauczaniu Orygenesa	78
8.1. Istota Ducha Świętego – Duch Święty jako byt samoistny	79
8.2. Pochodzenie Ducha Świętego	83
8.3. Duch Święty w Trójcy Świętej – relacja do Ojca i Syna	86
8.4. Działanie Ducha Świętego	89
ROZDZIAŁ III	
DUCH ŚWIĘTY W TEOLOGII PONICEJSKICH OJCÓW KOŚCIOŁA.....	96
1. Nauczanie Cyryla Jerozolimskiego o Duchu Świętym.....	96
2. Duch Święty w nauczaniu Atanazego.....	105
2.1. Biblijne podstawy pneumatologii Atanazego.....	107
2.2. Wieczność Ducha Świętego – Duch nie jest stworzeniem.....	109

2.3. Wewnątrztrynitarne życie Trójcy – jedność i doskonałość	118
2.4. Onomastyka pneumatologiczna.....	125
2.4.1. Duch Święty jako „Świętość”	126
2.4.2. Duch Święty jako „Ożywiciel”	126
2.4.3. Duch Święty jako „Namaszczenie” i „Pieczęć”	127
2.4.4. Duch Święty jako „Ten, który udziela uczestnictwa”	128
2.4.5. Duch Święty jako „obraz Syna”.....	130
3. Duch Święty w teologicznej myśli Jana Chryzostoma	131

ROZDZIAŁ IV

OJCOWIE KAPADOCY O POCHODZENIU I BOSKOŚCI DUCHA ŚWIĘTEGO ...

1. Bazylego nauczanie o Duchu Świętym	137
1.1. Onomastyka pneumatologiczna.....	140
1.2. Odwieczne istnienie Ducha Świętego – podstawowe terminy trynitarne	142
1.3. Bazylego „Hymn o Duchu Świętym” – przymioty Trzeciej Osoby Boskiej.....	149
1.4. Duch Święty a stworzenie	150
2. Grzegorz z Nazjanzu o istocie i boskim pochodzeniu Ducha Świętego	156
2.1. Onomastyka pneumatologiczna.....	157
2.2. Natura Ducha Świętego i Jego pochodzenie	160
2.3. Bóstwo i współistotność Ducha Świętego z Ojcem i Synem	163
3. Grzegorz z Nyssy o boskiej istocie Ducha Świętego	165
3.1. Istota i hipostaza w nauczaniu Grzegorza – pochodzenie Ducha Świętego.....	167
3.2. Bóstwo Ducha Świętego – jedność z Ojcem i Synem.....	172
3.3. Duch Święty a stworzenia	178

ROZDZIAŁ V

PNEUMATOLOGIA W NAUCZANIU I MYŚLI OJCÓW ŁACIŃSKICH.....

1. Pneumatologia Tertuliana.....	181
2. Duch Święty w myśli pneumatologicznej Cypriana	189
3. Duch Święty w myśli pneumatologicznej Nowacjana	193
4. Pneumatologiczna myśl Hilarego z Poitiers.....	196
4.1. Wieczność i doskonałość Trójcy	197
4.2. Istnienie i boskie działanie Ducha Świętego	200
4.3. Duch Święty w relacji do stworzenia	201
5. Duch Święty w teologicznej koncepcji Ambrożego	203
5.1. Onomastyka pneumatologiczna.....	205
5.1.1. Duch Święty jako „olejek radości”	205

5.1.2. Duch Święty jako „Ogień” i „Światło”	206
5.1.3. Duch Święty jako „Życie” i „Rzeka”	207
5.1.4. Duch Święty jako „palec Boży” i „Miecz słowa”	208
5.1.5. Duch Święty jako „duchowa pieczęć”	209
5.1.6. Inne określenia Ducha Świętego.....	210
5.2. Wieczność Ducha Świętego – jedność i równość w Trójcy.....	211
5.3. Przymioty pneumatologiczne	214
5.4. Duch Święty a stworzenie	220
6. Pneumatologia w nauczaniu Augustyna	214
6.1. Onomastyka pneumatologiczna.....	215
6.1.1. Duch Święty jako „Dar Boży”	216
6.1.2. Duch Święty jako „Radość”	217
6.1.3. Duch Święty jako „Mądrość” i „Światłość”	218
6.1.4. Duch Święty jako „Miłość”	219
6.2. Trójca jako <i>ipsum esse subsistens</i> – nierozdzielność	220
6.3. Wieczność Ducha Świętego – jedność Trójcy	223
ZAKOŃCZENIE	231
WYKAZ SKRÓTÓW.....	236
BIBLIOGRAFIA	237

WSTĘP

Obecność Ducha Świętego w historii zbawienia od samego początku była „zakorzeniona w świadomości chrześcijan”¹. Prawda o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej od zarania dziejów stanowiła nie tylko przedmiot zwyczajnego nauczania w formie starożytnego *Credo*, ale także była odpowiednio precyzowana w Kościele. W pierwotnym chrześcijaństwie w momencie przyjmowania chrztu świętego składano *Wyznanie Wiary*, to właśnie w nim zawierała się prawda o Bogu w Trójcy Osób. Każdego, kto pragnął przyjąć chrzest pytano zatem, czy wierzy w Ducha Świętego. Dopiero po odpowiedzi twierdzącej, przystępowano do obrzędu chrztu, którego udzielano w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, co wynikało z nakazu misyjnego samego Chrystusa (por. Mt 28, 19). Trzeba zauważyć, że w początkach chrześcijaństwa wystarczyło tylko krótkie stwierdzenie „wierzę w Ducha Świętego”, ponieważ wierzący mieli świadomość istnienia Ducha Świętego, który działa z Ojcem i Synem, jak również ma swój udział w historii zbawienia. Z czasem jednak sama deklaracja: „wierzę w Ducha Świętego” stała się niewystarczająca, gdyż zaczęły pojawiać się herezje czy odstępcze wspólnoty, w których próbowano na własny sposób definiować kościelną naukę pneumatologiczną, zawłaszczając sobie patent na prawdę, przy jednoczesnym deformowaniu właściwej koncepcji Trójcy Świętej i roli jaką spełnia w niej Duch Święty. Trzeba zatem zauważyć, że rozwój doktryny chrześcijańskiej, nabierał właściwych rysów i zrozumienia w zetknięciu się z odstępczymi grupami heretyckimi i zbijaniu ich kłamliwych i szkodliwych dla prawowiernej nauki chrześcijańskiej koncepcji i poglądów.

W okresie patrystycznym najważniejszym, najbardziej znanym i najpowszechniejszym sposobem uznawania i wyrażania równości oraz godności poszczególnych Osób Trójcy, było przyjmowanie formuły chrzcielnej zawartej w Ewangelii: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19)². Powołując się na tę formułę, rozpatrywano pneumatologię w charakterze Bożej ekonomii jako udzielenie Ducha Świętego Kościołowi, w którym pełni On określoną misję. Trzeba zauważyć, że „nie oznaczało to jednak pomniejszenia istoty Ducha Świętego, ile jej niedookreślenia statutowego w relacji do Ojca i Syna.

¹ B. Częsz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998, s. 5.

² Formuła ta, została bardzo szybko powtórzona w jednym z najstarszych zabytków piśmiennictwa chrześcijańskiego, w *Didache*, we fragmencie zawierającym opis praktyki chrzcielnej, której fundamentem było wypowiedzenie Imienia wszystkich Trzech Osób: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Por. *Didache* 7, 1-3, ed. W. Rordorf, SCh 248, Paris 1978, s. 170-172, tłum. A. Świderkówna: *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)*, w: BOK 10, Kraków 1998, s. 36.

Nieistniejąca wówczas jeszcze definicja bytu osobowego sprawiała niemałe trudności tym, którzy wprawdzie widzieli w Ojcu, Synu i Duchu Świętym podmioty Boskie, to jednak, nie chcąc być posądzonym o politeizm, dość powściągliwie podejmowali temat Bożej immanencji³. Działalność pisarzy okresu patrystycznego, polegała zatem na poszukiwaniu – na miarę tamtych czasów – właściwego rozumienia nauki o Duchu Świętym jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

Przedstawiając stan badań nad pneumatologią patrystyczną, należy zauważyć, że istnieje na ten temat wiele publikacji. Na przestrzeni ostatnich lat, tajemnicą Ducha Świętego interesowało się wielu badaczy. Podejmowali oni próby zobrazowania i przedstawienia prawdy na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Trzeba zatem zwrócić uwagę na ważniejsze prace, które prezentowały zarys nauki pneumatologii patrystycznej. Na początku XX wieku pojawiła się obszerna monografia o Duchu Świętym, którą napisał Henry Barclay Swete⁴. Pod koniec tego samego wieku „Augustinianum” poświęciło tematyce Trzeciej Osoby Trójcy Świętej znaczną część jednego z opublikowanych numerów⁵. Pneumatologię patrystyczną badali także Wolf-Dieter Hauschild, Volker Hennig Drecol⁶ czy też Kyle Hughes⁷. Zatrzymując się nad dziełami, które prezentują patrystyczne nauczanie o Duchu Świętym, trzeba także zwrócić uwagę na powstałą obszerną antologię tekstów o Duchu Świętym, którą wydał Gerardo Di Nola ze wstępem Lorenzo Dattrino⁸. Prezentując stan badań starożytnej pneumatologii, należy wspomnieć również Międzynarodową Konferencję Patrystyczną z maja 2008 roku. W czasie jej trwania przedstawiono głównie pneumatologię starożytną (Ireneusza, Orygenes, Cyryła Jerozolimskiego, Ambrożego, Augustyna)⁹.

Pneumatologia patrystyczna w swej początkowej fazie obejmuje jedno z najpiękniejszych dzieł literatury starożytnej jakim jest *Didache*. Na temat Ducha

³ L. Gula, *Homouzja Ducha Świętego we wczesnej myśli patrystycznej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), z. 4, s. 188.

⁴ H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, London 1912.

⁵ P.F. Beatrice, *Lo Spirito nella vita e nella riflessione della Chiesa nei secoli I-III*, „Augustinianum” 20 (1980) nr 3, s. 423-688.

⁶ *Pneumatologie In der Alten Kirche*, Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie 12, Bern 2004.

⁷ K.R. Hughes, *The Trinitarian Testimony of the Spirit: Prosopological Exegesis and the Development of Pre-Nicene Pneumatology*, Vigiliae Christianae, Supplements 147, Leiden 2018.

⁸ *Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri e degli Scrittori cristiani, Secoli I-V*, ed. G. Di Nola, Roma 1999. Podaje w dziele fundamentalne teksty patrystyczne od Klemensa Rzymskiego do Leona Wielkiego o Duchu Świętym ze wstępem L. Dattrino, który omawia naukę o Duchu Świętym pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa.

⁹ *The Holy Spirit in the Fathers of the Church: The Proceedings of the Seventh International Patristic Conference, Maynooth 2008*, ed. D.V. Twomey, J.E. Rutherford, Dublin 2010.

Świętego w *Nauce dwunastu Apostołów* pisali: Eugene Laurence Decousu¹⁰, C. Tibbs¹¹, czy Scott Yakimow¹². Nauczaniem Klemensa Rzymskiego na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, zajmował się Jean Colson¹³. Nauczanie Ignacego Antiocheńskiego na temat Ducha Świętego analizował przede wszystkim Godfrey R. Tanner¹⁴. *Pasterzem* Hermasa w aspekcie pneumatologicznym zajmowali się: Bogdan Bucur¹⁵, José Pablo González¹⁶, C. Haas¹⁷, José Martín Pablo¹⁸, David Charles Robinson¹⁹. Na temat analiz pneumatologicznych Ireneusza z Lyonu pisali: John Behr²⁰, Anthony Briggman²¹, Eric Covington²², Kenneth Laing²³, James Purves²⁴, Paul Robert Saieg²⁵, Leopoldo Sánchez²⁶, Anthony C. Thiselton²⁷. Pneumatologię Hipolita natomiast

¹⁰ L. Decousu, *Liturgie baptismale et don de l'Esprit aux origines chrétiennes: une pneumatologie oubliée*, „Revue des Sciences Religieuses” 89 (2015), nr 1, s. 47-66.

¹¹ C. Tibbs, „Do Not Believe Spirit”: *Discerning the Ethics of Prophetic Agency in Early Christian Culture*, „Harvard Theological Review” 114 (2021), nr 1, s. 27-50.

¹² S. Yakimow, *Testing the Spirits: The Early Church on Judging Prophecy and Prophets*, „Concordia Theological Journal” 6 (2018), nr 1, s. 13-37.

¹³ J. Colson, *Clément de Rome*, Paris 1960, passim.

¹⁴ G.R. Tanner, *Pneuma in Saint Ignatius*, StPatr 12 (1975), s. 265-270.

¹⁵ B. Bucur, *The Angelomorphic Spirit in Early Christianity: Revelation, the Shepherd of Hermas, Clement of Alexandria*, w: *The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*, eds. B. Lourié, A. Orlov, Scrinium 3, Saint-Petersbourg 2007, s. 3-29.

¹⁶ J.P. González, *José Espiritu y dualismo de espíritus en el „Pastor” de Hermas y su relación con el judaísmo*, „Vetera Christianorum” 15 (1978), nr 2, s. 295-345.

¹⁷ C. Haas, *De geest bewaren: Achtergronden en functie van de pneumatologie in de paraenese van de „Pastor” van Hermas*, Hague 1985.

¹⁸ J.M. Pablo, *El „Pastor” de Hermas en el siglo II: De la Apocalíptica a la historia*, „Circe de Clásicos y Modernos” 11 (2007), s. 175-194.

¹⁹ D. C. Robinson, *La dipsiquía y la vida espiritual en el „Pastor” de Hermas*, „Humanitas” 58 (2010), nr 15, s. 318-331.

²⁰ J. Behr, *Nature, Wounded and Healed in Early Patristic Thought*, „Toronto Journal of Theology” 29 (2013), nr 1, s. 85-100.

²¹ A. Briggman, *The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus*, JTS 61 (2010), nr 1, s. 171-193; A. Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, New York 2012; A. Briggman, *Spirit-Christology in Irenaeus: a Closer Look*, VigCh 66 (2012), nr 1, s. 1-19.

²² E. Covington, *Irenaeus, Ephesians, and Union with the Spirit: Examining the Scriptural Basis of Unity with the Spirit in AH V 20.2*, StPatr 93 (2017), s. 219-228.

²³ K. Laing, *The Logos and the Authority of Scripture: a Proposal Motivated by Irenaeus Trinitarian Account of Revelation*, „International Journal of Systematic Theology” 22 (2018), nr 4, s. 455-471.

²⁴ J. Purves, *The Spirit and the Imago Dei: Reviewing the Anthropology of Irenaeus of Lyons*, „Evangelical Quarterly” 68 (1996), s. 99-120.

²⁵ P.R. Saieg, *Lived Theology: Spirit, Economy, and Asceticism in Irenaeus and His Readers*, VigCh 73 (2019), nr 3, s. 297-332.

²⁶ L. Sánchez, *Life in the Spirit of Christ: Models of Sanctification as Sacramental Pneumatology*, „Logia” 22 (2013), nr 3, s. 7-14.

²⁷ A.C. Thiselton, *The Holy Spirit in the Latin Fathers with special reference to their use of 1 Corinthians 12 and this chapter in modern scholarship*, „Communio viatorum” 53 (2011), nr 3, s. 7-24.

analizowali: Giuseppe Bentivegna²⁸, David Larrimore Holland²⁹, Emmanuel Lanne³⁰. Na temat analiz pneumatologicznych Klemensa Aleksandryjskiego pisali: Bogdan Bucur³¹ i Anthony Briggman³². Pneumatologię Orygenesza analizowali głównie: Justin J. Lee³³ i Micah M. Miller³⁴.

Pneumatologię czasu ponicejskiego wyznaczyli w głównej mierze: Cyryl Jerozolimski, Atanazy Wielki, Jan Chryzostom i Ojcowie Kapadoccy (Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy). Nauczanie Cyryla Jerozolimskiego na temat Ducha Świętego analizowali: Granado Bellido³⁵, Vigen Guroian³⁶, Donna R. Hawk-Reinhard³⁷, Pamela Jackson³⁸, Daniel Munteanu³⁹, czy też Roberto Spataro⁴⁰. Z kolei nauką Atanazego Wielkiego na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej zajmowali się: Pablo Argárate⁴¹, Deborah

²⁸ G. Bentivegna, *L'effusion de l'Esprit Saint chez les Pères latins*, „Nouvelle Revue Théologique” 115 (1993), s. 19-39.

²⁹ D.L. Holland, *The Baptismal Interrogation Concerning the Holy Spirit in Hippolytus Apostolic Tradition*, *StPatr* 10 (1970), nr 1, s. 360-365; D.L. Holland, *Credis in spiritum sanctum et sanctam ecclesiam et resurrectionem carnis: Ein Beitrag zur Geschichte des Apostolikums*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 61 (1970), nr 1-2, s. 126-144.

³⁰ E. Lanne, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident*, pt 2, „Irénikon” 57 (1984), nr 3, s. 323-346.

³¹ B. Bucur, *The Angelomorphic Spirit in Early Christianity: Revelation, the Shepherd of Hermas, Clement of Alexandria*, w: *The Theophaneia School*, s. 3-29; B. Bucur, *Revisiting Christian Oeyen: „The Other Clement” on Father, Son, and the Angelomorphic Spirit*, *VigCh* 61 (2007), nr 4, s. 381-413; B. Bucur, *The Divine Face and the Angels of the Face: Jewish Apocalyptic Themes in Early Christology and Pneumatology*, „Holy Cross Studies in Patristic Theology and History” = „Apocalyptic Thought in Early Christianity” (2009), s. 143-153.

³² A. Briggman, *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, *VigCh* 64 (2010), nr 4, s. 419-422.

³³ J.J. Lee, *Origen and „Angelomorphic Pneumatology”*, *VigCh* 74 (2020), nr 4, s. 394-410.

³⁴ M.M. Miller, *The Unity and Multiplicity of the Holy Spirit in Origen of Alexandria*, *VigCh* 75 (2021), nr 3, s. 278-302.

³⁵ C. Granado Bellido, *Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén*, „Estudios eclesiásticos” 58 (1983), nr 227, s. 421-490.

³⁶ V. Guroian, *The Gift of the Holy Spirit: Reflections on Baptism and Growth in Holiness*, „Studies in Christian Ethics” 12 (1999), nr 1, s. 23-34.

³⁷ D.R. Hawk-Reinhard, *The Role of the Holy Spirit in Cyril of Jerusalem's Sacramental Theology*, *StPatr* 96 (2017), s. 107-118.

³⁸ P. Jackson, *Cyril of Jerusalem's Treatment of Scriptural Texts Concerning the Holy Spirit*, „Traditio” 46 (1991), s. 1-31.

³⁹ D. Munteanu, *Die polyphone Einheit im Heiligen Geist: pluralistische Kultur der Differenz bei Michael Welker und in der Orthodoxen Theologie*, „International Journal of Orthodox Theology” 3 (2012), nr 2, s. 175-202.

⁴⁰ R. Spataro, *La Liturgia e i Padri „Terzo Testamento”: Laterza Catechesi Mistagogia di Cirillo di Gerusalemme*, „Salesianum” 82 (2020), nr 2, s. 231-246.

⁴¹ P. Argárate, *The Holy Spirit in Athanasius Epistles to Serapion*, „Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” 2 (2011), s. 23-43.

Malacky Belonick⁴², George C. Berthold⁴³, Theodore C. Campbell⁴⁴, Denis Edwards⁴⁵, Dominique Gonnet⁴⁶, Douglas Kevin Hill⁴⁷, Charles Kannengiesser⁴⁸, Leopoldo Sánchez⁴⁹, Blair D. Smith⁵⁰, Hikaru Tanaka⁵¹, Clint Tibbs⁵², Mark Weedman⁵³. Na temat Ducha Świętego w nauczaniu Jana Chryzostoma pisali przede wszystkim: Edward J. Kilmartin⁵⁴, Gennadios Limouris⁵⁵ i Stylianos G. Papadopoulos⁵⁶. Pneumatologię Bazylego Wielkiego analizowali: Boris Bobrinskoy⁵⁷, Christopher A. Beeley⁵⁸, Richard Patrick Crosland Hanson⁵⁹, Michael A.G. Haykin⁶⁰, Jaroslav

⁴² D.M. Belonick, *Revelation and Metaphors: the Significance of the Trinitarian Names, Father, Son, and Holy Spirit*, „Union Seminary Quarterly Review” 40 (1985), nr 3, s. 31-42.

⁴³ G.C. Berthold, *The Procession of the Spirit in Athanasius*, StPatr 41 (2006), s. 125-131.

⁴⁴ T.C. Campbell, *Doctrine of the Holy Spirit in the Theology of Athanasius*, „Scottish Journal of Theology” 27 (1974), nr 4, s. 408-440.

⁴⁵ D. Edwards, *Athanasius Letters to Serapion: Resource for a Twenty-First Century Theology of God the Trinity*, „Phronema” 29 (2014), nr 2, s. 41-64.

⁴⁶ D. Gonnet, *The Salutary Action of the Holy Spirit as Proof of His Divinity in Athanasius' Letters to Serapion*, StPatr 36 (2001), s. 509-513.

⁴⁷ D.K. Hill, *Athanasius and the Holy Spirit: The Development of His Early Pneumatology*, Minneapolis 2016.

⁴⁸ Ch. Kannengiesser, *Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit between Nicea I and Constantinople I*, „Irish Theological Quarterly” 48 (1981), nr 3-4, s. 166-180.

⁴⁹ L. Sánchez, *Life in the Spirit of Christ: Models of Sanctification as Sacramental Pneumatology*, s. 7-14.

⁵⁰ B.D. Smith, *Trinitarian Relations in the Fourth Century*, „Reformed Faith & Practice” 2 (2017), nr 1, s. 27-51.

⁵¹ H. Tanaka, *Athanasius as Interpreter of the Psalms: His Letter to Marcellinus*, „Pro Ecclesia” 21 (2012), nr 4, s. 422-448.

⁵² C. Tibbs, *The Holy Spirit and a Holy Spirit: Some Observations and a Proposal*, „The Bible Translator” 61 (2010), nr 3, s. 152-163.

⁵³ M. Weedman, *The Spirit in the Church: the Universal Christ, Particular Spirit and Christian Unity*, „International Journal of Systematic Theology” 11 (2009), nr 3, s. 347-364.

⁵⁴ E.J. Kilmartin, *The Active Role of Christ and the Holy Spirit in the Sanctification of the Eucharistic Elements*, „Theological Studies” 45 (1984), nr 2, s. 225-253.

⁵⁵ G. Limouris, *The Sanctifying Grace of the Holy Spirit According to St John Chrysostom*, „Orthodoxes Forum” 3 (1989), nr 1, s. 23-33.

⁵⁶ S.G. Papadopoulos, *The Holy Trinity and the Parousia of the Holy Spirit According to St John Chrysostom, w: Agape and Diakonia. Essays in Memory of Bishop Gerasimos of Abydos*, ed. P.A. Chamberas, Brookline 1998, s. 97-125.

⁵⁷ B. Bobrinskoy, *The Indwelling of the Spirit in Christ: „Pneumatic Christology” in the Cappadocian Fathers*, „St Vladimir's Theological Quarterly” 28 (1984), nr 1, s. 45-65.

⁵⁸ C.A. Beeley, *The Holy Spirit in the Cappadocians: Past and Present*, „Modern Theology” 26 (2010), nr 1, s. 90-119.

⁵⁹ R.P.C. Hanson, *Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit*, VigCh 22 (1968), nr 4, s. 241-255.

⁶⁰ M.A.G. Haykin, *And Who is the Spirit: Basil of Caesarea's Letters to the Church at Tarsus*, VigCh 41 (1987), nr 4, s. 377-385; M.A.G. Haykin, *Defending the Holy Spirit's deity: Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Pneumatomachian Controversy of the 4th Century*, „The Southern Baptist Journal of Theology” 7 (2003), nr 3, s. 74-79.

Pelikan⁶¹, Torey J.S. Teer⁶², jak również Robert L. Wilken⁶³. Z kolei pneumatologią Grzegorza z Nazjanzu zajmowali się: Erini Artemi⁶⁴, Christopher A. Beeley⁶⁵, Boris Bobrinskoy⁶⁶, Alexander Golitzin⁶⁷, Michael A.G. Haykin⁶⁸, Thomas A. Noble⁶⁹, Olga M. Zaprometova⁷⁰. Na temat nauczania Grzegorza z Nyssy w aspekcie pneumatologicznym pisali: Alexander L. Abecina⁷¹, Christopher A. Beeley⁷², Boris Bobrinskoy⁷³, Miguel Brugarolas⁷⁴, Andrew Radde-Gallwitz⁷⁵, Michael A.G. Haykin⁷⁶.

Pneumatologię Ojców Zachodnich omówiono w niniejszej pracy na postawie dzieł: Tertuliana, Cypriana, Nowacjana, Hilarego z Poitiers, Ambrożego i Augustyna. Nauczaniem Tertuliana na temat Ducha Świętego zajmowali się: Kyle R. Hughes⁷⁷, Kilian

⁶¹ J. Pelikan, *The „Spiritual Sense” of Scripture: The Exegetical Basis for St Basil’s Doctrine of the Holy Spirit*, w: *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, ed. P.J. Fedwick, vol. 1, Toronto 1981, s. 337-360.

⁶² T.J.S. Teer, *Basil of Caesarea, Inseparable Operations, and the Divinity of the Holy Spirit: a Pro-Nicene Case Study*, „Evangelical Quarterly” 92 (2021), nr 4, s. 312-327.

⁶³ R.L. Wilken, *The Spirit of Holiness: Basil of Caesarea and Early Christian Spirituality*, „Worship” 42 (1968), nr 2, s. 77-87.

⁶⁴ E. Artemi, *The Divine Personhood of the Holy Spirit in the Teaching of Gregory Nazianzen*, *VoxP* 68 (2017), s. 179-192.

⁶⁵ C.A. Beeley, *The Holy Spirit in Gregory Nazianzen: The Pneumatology of Oration 31*, w: *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, ed. A. McGowan, Leiden 2009, s. 151-162; C.A. Beeley, *The Holy Spirit in the Cappadocians: Past and Present*, s. 90-119.

⁶⁶ B. Bobrinskoy, *The Indwelling of the Spirit in Christ: „Pneumatic Christology” in the Cappadocian Fathers*, s. 45-65.

⁶⁷ A. Golitzin, *Adam, Eve, and Seth: Pneumatological Reflections of an Unusual Image in Gregory of Nazianzus’s „Fifth Theological Oration”*, „Anglican Theological Review” 83 (2001), nr 3, s. 537-546.

⁶⁸ M.A.G. Haykin, *Defending the Holy Spirit’s Deity: Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Pneumatomachian Controversy of the 4th Century*, s. 74-79.

⁶⁹ T.A. Noble, *Gregory Nazianzen’s Use of Scripture in Defence of the Deity of the Spirit*, „Tyndale Bulletin” 39 (1988), s. 101-123; T.A. Noble, *The Deity of the Holy Spirit Gregory of Nazianzus*, Edinburgh 1989.

⁷⁰ O.M. Zaprometova, *Experiencing the Holy Spirit: a Pentecostal Reading of the Early Church Fathers Part I Gregory the Theologian*, „Journal of the European Pentecostal Theological Association” 29 (2009), nr 2, s. 4-13.

⁷¹ A.L. Abecina, *The Unity of Christ and the Anointing of the Spirit in Gregory of Nyssa’s Antirrheticus Adversus Apolinarium*, „Modern Theology” 35 (2019), nr 4, s. 728-745; A.L. Abecina, *Tracing the Spirit: Christology in Gregory of Nyssa’s Contra Eunomium III*, *JTS* 71 (2020), nr 1, s. 212-235.

⁷² C.A. Beeley, *The Holy Spirit in the Cappadocians: Past and Present*, s. 90-119.

⁷³ B. Bobrinskoy, *The Indwelling of the Spirit in Christ: „Pneumatic Christology” in the Cappadocian Fathers*, s. 45-65.

⁷⁴ M. Brugarolas, *Anointing and Kingdom: Some Aspects of Gregory of Nyssa’s Pneumatology*, *StPatr* 67 (2013), s. 113-119.

⁷⁵ A. Radde-Gallwitz, *Gregory of Nyssa’s Pneumatology in Context: The Spirit as Anointing and the History of the Trinitarian Controversies*, „Journal of Early Christian Studies” 19 (2011), nr 2, s. 259-285.

⁷⁶ M.A.G. Haykin, *Defending the Holy Spirit’s Deity: Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Pneumatomachian Controversy of the 4th Century*, s. 74-79.

⁷⁷ K.R. Hughes, *Tertullian and the Decline of the Trinitarian Testimony of the Spirit: The Trinitarian Testimony of the Spirit: Prosopological Exegesis and the Development of Pre-Nicene Pneumatology*,

McDonnell⁷⁸, C. Munier⁷⁹, David Rankin⁸⁰, Mariusz Szram⁸¹, Salvador Vicastillo⁸². Naukę Cypriana w analizie pneumatologicznej badali: Michael A.G. Haykin⁸³, jak również Kyle R. Hughes⁸⁴. Z kolei na temat pneumatologii Hilarego z Poitiers pisali: Thomas Crean⁸⁵, czy też Joey Newton⁸⁶. Nauczanie pneumatologiczne Ambrożego z Mediolanu analizowali: Carmen Alonso Álvarez⁸⁷, Giuseppe Bentivegna⁸⁸, Carmen Castillo⁸⁹, Brendan Harris⁹⁰, Kazimierz Macheta⁹¹, Janet Sidaway⁹². Z kolei nauką Augustyna na temat Ducha Świętego zajmowali się: Lewis Ayres⁹³, Najeeb G. Awad⁹⁴, Benedict XVI⁹⁵, Michael Connolly⁹⁶,

Netherlands 2018.

⁷⁸ K. McDonnell, *Communion Ecclesiology and Baptism in the Spirit: Tertullian and the Early Church*, „Theological Studies” 49 (1988), nr 4, s. 671-693.

⁷⁹ C. Munier, *L'autorité de l'Église et l'autorité de l'Esprit d'après Tertullien*, „Revue des Sciences Religieuses” 58 (1984) nr 1, s. 77-90.

⁸⁰ D. Rankin, *Tertullian's Vocabulary of the Divine „Individuals” in „Adversus Praxean”*, „Sacris Erudiri” 40 (2001), s. 5-46.

⁸¹ M. Szram, *Teoforyczne znaczenia terminu „spiritus” w „Adversus Praxean” Tertuliana*, VoxP 49 (2006), s. 633-639.

⁸² S. Vicastillo, *La iglesia: espíritu en la teología de Tertuliano*, „Estudios Eclesiásticos” 85 (2010), nr 332, s. 43-55.

⁸³ M.A.G. Haykin, *The Holy Spirit in Cyprian's to Donatus*, „Evangelical Quarterly” 83 (2011), nr 4, s. 321-329.

⁸⁴ K.R. Hughes, *The Spirit and the Scriptures: Revisiting Cyprian's Use of Prosopological Exegesis*, „Journal of Early Christian History” 8 (2018), nr 2 s. 35-48.

⁸⁵ T. Crean, *Hilary of Poitiers on the Inter-Trinitarian Relation of the Son and the Holy Spirit*, „Augustinianum” 59 (2019), nr 2, s. 385-405.

⁸⁶ J. Newton, *Hilary of Poitiers' View of the Holy Spirit*, „Churchman” 129 (2015), nr 1, s. 9-18.

⁸⁷ C.A. Álvarez, *Notas trinitarias para una pneumatología de la virginidad según San Ambrosio*, „Revista española de teología” 63 (2003), nr 4, s. 471-497.

⁸⁸ G. Bentivegna, *Lo Spirito Santo nella vita della Chiesa secondo Sant Ambrogio*, „La Civiltà Cattolica” 148 (1997), nr 3525, s. 259-271.

⁸⁹ C. Castillo, *El prólogo al libro i „De Spiritu Sancto” de San Ambrosio*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 8 (1998), s. 87-93.

⁹⁰ B. Harris, *„Where the Sanctification is One, the Nature is One”: Pro-Nicene Pneumatology in Ambrose of Milan's Baptismal Theology*, StPatr 83 (2017), nr 11, s. 77-86.

⁹¹ K. Macheta, *Pneumatologiczny wymiar sakramentologii św. Ambrożego*, VoxP 12 (1987), s. 261-282.

⁹² J. Sidaway, *Ambrose of Milan's On the Holy Spirit: Rhetoric, Theology and Sources*. by Andrew Selby, JTS 72 (2021), nr 1, s. 441-443.

⁹³ L. Ayres, *Augustine on the Spirit as the Soul of the Body, or Fragments of a Trinitarian Ecclesiology*, AugSt 41 (2010), nr 1, s. 165-182.

⁹⁴ N. G. Awad, *„Another Puzzle is... the Holy Spirit”: De Trinitate as Augustine's Pneumatology*, „Scottish Journal of Theology” 65 (2012), nr 1, s. 1-16.

⁹⁵ J. Ratzinger, *The Holy Spirit as Communio: Concerning the Relationship of Pneumatology and Spirituality in Augustine*, „Communio” 25 (1998), s. 324-339.

⁹⁶ M. Connolly, *Pneumatic Procession in the Theology of St. Augustine*, „The Dunwoodie Review” 39 (2016), s. 120-132.

Brian Edward Daley⁹⁷, Robert Doraro⁹⁸, Matthew Drever⁹⁹, Chad Tyler Gerber¹⁰⁰, Adam Kotsko¹⁰¹, Christian J. McMullan¹⁰², Gabriel Mendy¹⁰³, Kathryn L. Reinhard¹⁰⁴, Martin Westerholm¹⁰⁵, Robert L. Wilken¹⁰⁶.

Pneumatologię pisarzy wczesnochrześcijańskich badali też polscy uczeni. Na szczególną uwagę zasługuje Bogdan Cześz. W wydawanych publikacjach przedstawia nauczanie Ojców i wiarę starożytnego Kościoła w Trzecią Osobę Trójcy Świętej (*Didache*, Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego, Ireneusza z Lyonu, Orygenesza, Cyryla Jerozolimskiego, Atanazego Wielkiego, Cypriana, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, Ambrożego, Augustyna)¹⁰⁷.

⁹⁷ B.D. Daley, *The Law, the Whole Christ, and the Spirit of Love: Grace as a Trinitarian Gift in Augustine's Theology*, AugSt 41 (2010), nr 1, s. 123-144.

⁹⁸ R. Doraro, *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit on the Mediation of Virtues*, AugSt 41 (2010), nr 1, s. 145-166.

⁹⁹ M. Drever, *Loving God in and Through the Self: Trinitarian Love in St. Augustine*, „International Journal of Philosophy and Theology” 78 (2018), nr 1, s. 7-22.

¹⁰⁰ Ch. T. Gerber, *The Spirit of Augustine's Early Theology: Contextualizing Augustine's Pneumatology*, Ashgate 2012.

¹⁰¹ A. Kotsko, *Gift and Communion: the Holy Spirit in Augustine's „De Trinitate”*, „Scottish Journal of Theology” 64 (2011), nr 1, s. 1-12.

¹⁰² Ch. J. McMullan, *Augustine & the Authority of the Holy Spirit in the Spirit and the Letter*, „Bangalore Theological Forum” 42 (2010), nr 2, s. 120-139.

¹⁰³ G. Mendy, *The Significance of Augustine's Theology of the Holy Spirit for Communion Ecclesiology*, „Bulletin of Ecumenical Theology” 22 (2010), s. 66-85.

¹⁰⁴ K.L. Reinhard, *Somebody to Love?: The „Proprium” of the Holy Spirit in Augustine's Trinity*, AugSt 41 (2011), nr 2, s. 351-373.

¹⁰⁵ M. Westerholm, *The Work of the Trinity and the Knowledge of God in Augustine's „De Trinitate”*, „International Journal of Systematic Theology” 15 (2013), nr 1, s. 5-24.

¹⁰⁶ R.L. Wilken, *Spiritus Sanctus Secundum Scripturas Sanctas: Exegetical Considerations of Augustine on the Holy Spirit*, AugSt 31 (2010), nr 1, s. 1-18.

¹⁰⁷ Por. B. Cześz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza w interpretacji montanistycznej*, Studia i Materiały – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny 131, Poznań 1991; B. Cześz, *Pneumatyczny wymiar eklezjologii u przedniejszych Ojców Kościoła*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 7 (1992), s. 59-78; B. Cześz, *Duch Święty – tajemnica i obecność*, „w Drodze” 4 (1994), s. 22-30; B. Cześz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998; B. Cześz, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 73-117; B. Cześz, *Świadectwo pierwotnego Kościoła o Duchu Świętym*, w: *Ducha nie gaście*, red. I. Dec, Wrocław 1998, s. 85-104; B. Cześz, *Duch Święty stróżem nadziei w sercu Kościoła*, w: *Duchu Świętym przyjdź*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1999, s. 39-47; B. Cześz, *Duch Święty w Kościele a grzechy jego członków: Próby wyjaśnień u przedniejszych Ojców Kościoła*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004), s. 19-27; B. Cześz, *Duch Święty w Kościele a wspólnota człowieka z Bogiem według św. Ireneusza*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, „Studia Antiquitatis Christianae”, Warszawa 2004, s. 94-102.

Innym ważnym badaczem pneumatologii patrystycznej jest Augustyn Jankowski. W publikowanych opracowaniach, w sposób szczególny analizuje proces tworzenia się pneumatologii biblijnej¹⁰⁸.

Na uwagę zasługuje także Tadeusz Kołosowski, który w publikowanych tekstach, prezentował pneumatologię starożytną (*Didache*, Tertuliana, Ireneusza z Lyonu, Orygenes, Cyryla Jerozolimskiego, Atanazego Wielkiego, Cypriana, Cyryla Aleksandryjskiego, Hipolita Rzymskiego, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, Nowacjana, Hilarego z Poitiers, Ambrożego, Augustyna)¹⁰⁹.

Wśród omawianych badaczy pneumatologii patrystycznej nie może zabraknąć historyka i patrologa Józefa Naumowicza. W publikowanych tekstach opisuje pneumatologię pisarzy wczesnochrześcijańskich (Ireneusza z Lyonu, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Atanazego Aleksandryjskiego, a także Grzegorza z Nazjanzu)¹¹⁰.

Omawiając wkład polskich badaczy w odkrywanie starożytnej pneumatologii, trzeba wspomnieć również patrologa Henryka Pietrasa. W publikowanych tekstach opisuje pneumatologię pisarzy judeochrześcijańskich (*Pasterz*), gnostyckich, a także Ireneusza z Lyonu, Tertuliana, Orygenes, Atanazego Wielkiego i Bazylego Wielkiego¹¹¹.

Wśród publikacji dotyczących pneumatologii patrystycznej, należy wspomnieć Jana-Marię Szymusiaka. W wydawanych tekstach analizuje nauczanie na temat Ducha Świętego Ojców Kościoła trzech pierwszych wieków¹¹². Innym pisarzem, który zajmował się pneumatologią starożytną był Wacław Hryniewicz. W publikowanych tekstach zajmuje się

¹⁰⁸ Por. A. Jankowski, *Przez Ducha wiecznego (Hbr 9, 14): próba uściślenia sensu pneumatologicznego tego zwrotu*, „*Analecta Cracoviensia*” 3 (1971), s. 201-220; A. Jankowski, *Sens trzech przerośni Pawłowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie”* (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13; 4, 30), „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 4 (1971), s. 23-37; A. Jankowski, *Duch Odnowicieli*, „*Analecta Cracoviensia*” 4 (1972), s. 125-145; A. Jankowski, *Duch Święty a zmartwychwstanie ciała*, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 1 (1973), s. 63-75; A. Jankowski, *Spiritus Consummator: Duch Święty w dziele zbawienia według Pisma Świętego*, AK 80 (1973), z. 1, s. 25-36; A. Jankowski, „*Duch Ojca*” – „*Duch Syna*”, „*Znak*” 26 (1974) nr 10, s. 1227-1238; A. Jankowski, *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta: Proces tworzenia się pneumatologii biblijnej Nowego Testamentu*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 30 (1977) nr 1, 54-65; A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982; A. Jankowski, *Duch Dokonawca: Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983; A. Jankowski, *Jezus a Duch*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 36 (1983) nr 1, s. 16-21.

¹⁰⁹ Tadeusz Kołosowski w analizie pneumatologicznej zwracał szczególną uwagę na rolę i działanie Ducha Świętego. Por. T. Kołosowski, *Nauka Ojców Kościoła o Duchu Świętym. Wybrane zagadnienia*, „*Seminare*” 13 (1997), s. 249-267.

¹¹⁰ J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Święty Bazyl Wielki, o *Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 5-67.

¹¹¹ Por. H. Pietras, *Uświęcające działanie Ducha Świętego według Orygenes*, VoxP 8 (1988), z. 15, s. 635-648; H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, w: Święty Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, ŻMT 2, Kraków 1996, s. 5-60; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 247-286.

¹¹² J. Szymusiak, *Duch Święty w Kościele według Ojców Kościoła trzech pierwszych wieków*, AK 80 (1973), z. 1, s. 50-58.

głównie pneumatologią wschodnich Ojców Kościoła¹¹³. Wśród autorów zajmujących się pneumatologią patrystyczną trzeba wspomnieć także Stanisława Kalinkowskiego, który zajmował się w głównej mierze pneumatologią Orygenesa¹¹⁴. Warto też wspomnieć Wincentego Myszora¹¹⁵, czy Jacka Salija¹¹⁶.

Obecne publikacje i ujęcia pneumatologiczne obejmują: „osobowość, bóstwo, atrybuty, działanie i symbole Ducha Świętego w Starym i Nowym Testamencie, u Ojców Kościoła, w różnych odłamach chrześcijaństwa aż po czasy współczesne. Daje temu świadectwo Jan Paweł II, który roli Ducha Świętego w życiu Kościoła i świata poświęcił encyklikę *Dominum et Vivificantem* w maju 1986 roku. Píše w niej o działaniu Ducha Świętego od początku ludzkości, odwołując się przede wszystkim do świadectw biblijnych i patrystycznych”¹¹⁷.

Zauważyć należy, że wraz ze wzrostem ciągłego zainteresowania tajemnicą Ducha Świętego, rośnie liczba opracowań, które jednak nie omawiają w sposób całościowy i wyczerpujący zagadnienia. Polscy uczeni zajmujący się pneumatologią patrystyczną, czynili to na ogół w sposób przyczynkowy. Niniejsza dysertacja jest próbą syntetycznego ujęcia pneumatologii starożytnej. Autor w zaproponowanym temacie: *Pneumatologia wczesnochrześcijańskich pisarzy greckich i łacińskich do końca IV wieku. Rozwój historyczny i oddziaływanie doktryny* stara się odpowiedzieć na pytanie: jak pisarze wczesnochrześcijańscy greccy i łacini analizowali pneumatologię starożytną?

Przedmiotem dysertacji są zagadnienia z zakresu pneumatologii patrystycznej i historii Kościoła. Zagadnienia te, obejmują myśl greckich i łacińskich pisarzy wczesnochrześcijańskich do końca IV wieku (łącznie z Augustynem, którego główny nurt nauczania pneumatologicznego przypada na przełom IV i V wieku), którzy w największym stopniu przyczynili się do pogłębienia refleksji teologicznej na temat Trójcy Osób, w tym przede wszystkim Ducha Świętego. Celem zaś dysertacji jest analiza nauczania poszczególnych pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz przedstawienie ich koncepcji pneumatologicznych.

¹¹³ W. Hryniewicz, *Człowiek w mocy Ducha Świętego: Zarys pneumatologii ojców wschodnich*, „Znak” 29 (1977), nr 7-8, s. 775-793.

¹¹⁴ S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesa*, „Collectanea Theologica” 53 (1983), z. 1, s. 43-56.

¹¹⁵ W. Myszor, *Duch Święty w Kościele w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Duch Święty i jego obecność w Kościele. Program duszpasterski na rok 1997/1998*, red. E. Szczotok, Katowice 1997, s. 154-178.

¹¹⁶ J. Salij, *Świętego Augustyna nauczanie o Duchu Świętym*, w: *Duch Święty i jego obecność w Kościele. Program duszpasterski na rok 1997/1998*, red. E. Szczotok, Katowice 1997, s. 179-186.

¹¹⁷ A. Baron, *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa na tle problematyki pneumatologicznej. Studium wprowadzające*, „Polonia Sacra” 23 (2019), nr 3, s. 10.

Zasadniczą bazę źródłową niniejszej dysertacji stanowią wymienione niżej dzieła pisarzy kościelnych. Wszędzie, gdzie było to możliwe posługiwano się wydaniem krytycznymi opublikowanymi w renomowanych seriach wydawniczych, takich jak *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1881–); *Corpus Christianorum. Series Latina* (Turnholti 1954–); *Sources Chrétiennes* (Paris 1941–). W przypadku braku wydania krytycznego, autor dysertacji korzystał z XIX-wiecznego wydania tekstów patrystycznych przygotowanych przez J.P. Migne’a, a opublikowanych w serii *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (t. 1-161, Paris 1857-1866). Chociaż w przeprowadzanych analizach zasadniczo posługiwano się oryginałem greckim lub łacińskim niżej wymienionych dzieł, to jednak pomocniczo korzystano też z istniejących ich przekładów na język polski. Należy również nadmienić, że w dysertacji, autor obficie przytacza teksty (nieraz dość długie) poszczególnych pisarzy wczesnochrześcijańskich. Czyni to celowo, by czytelnik mógł zetknąć się z autentycznym przekazem źródłowym, a nie tylko z komentarzem piszącego rozprawę.

Głównym kryterium przy wyborze autorów wczesnochrześcijańskich, których myśl przedstawiono w prezentowanym opracowaniu, była obecność w ich wypowiedziach treści dotyczących podjętego w dysertacji tematu. Tak więc, do głównych źródeł niniejszej pracy badawczej należą: z dzieł wczesnych pisarzy (do i Soboru Nicejskiego): *Didache*¹¹⁸, *Epistula ad Corinthios*¹¹⁹ Klemensa Rzymskiego, *Epistula ad Ephesios*¹²⁰ i *Epistula ad Philadelphos*¹²¹ Ignacego Antiocheńskiego, *Pastor Hermae*¹²², *Adversus Haereses*¹²³ i *Demonstratio praedicationis apostolicae*¹²⁴ Ireneusza z Lyonu, *Contra Noetum*¹²⁵ Hipolita

¹¹⁸ *Didache*, ed. W. Rordorf, SCh 248, Paris 1978, tłum. A. Świderkówna: *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 33-40.

¹¹⁹ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios*, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971, tłum. A. Świderkówna: Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 51-81.

¹²⁰ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios*, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1958, tłum. A. Świderkówna: Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 113-119.

¹²¹ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphos*, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, tłum. A. Świderkówna: Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Kościoła w Filadelfii*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 132-135.

¹²² Hermas, *Pastor*, ed. R. Jolly, SCh 53, Paris 1958, tłum. A. Świderkówna: *Pasterz Hermasa*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 280-446.

¹²³ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* IV, ed. A. Rousseau, SCh 100, Paris 1965, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018; III, ed. A. Rousseau, SCh 211, Paris 1974, tłum. J. Brylowski; I, ed. A. Rousseau, SCh 264, Paris 1979, tłum. J. Brylowski.

¹²⁴ Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae*, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, tłum. W. Myszor: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, ŻMT 7, Kraków 1997.

¹²⁵ Hippolytus Romanus, *Contra Noetum*, ed. H.-J. Sieben, Fontes Christiani 34, Freiburg 2001, tłum. s. Kalinkowski: Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, ŻMT 4, Kraków 1997, s. 89-101.

Rzymskiego, *Stromata*¹²⁶ Klemensa Aleksandryjskiego, *Contra Celsum*¹²⁷, *Commentarii in Iohannem*¹²⁸ i *De principiis*¹²⁹ Orygenes; z dzieł pisarzy ponicejskich: *Catecheses ad Illuminandos*¹³⁰ Cyryla Jerozolimskiego, *Epistula ad Marcellinum*¹³¹, *Epistula IV ad Serapionem*¹³², *Orationes contra Arianos III*¹³³ i *Tomus ad Antiochenos*¹³⁴ Atanazego Aleksandryjskiego, *De sancta pentecoste homiliae*¹³⁵ Jana Chryzostoma; z dzieł Ojców Kapadockich: *Contra Eunomium*¹³⁶, *De Spiritu sancto*¹³⁷, *De fide*¹³⁸, i *Epistulae*¹³⁹ (38, 113, 114, 125, 140, 159, 188, 226) Bazylego Wielkiego, *Orationes*¹⁴⁰ (21, 31, 41) Grzegorza z Nazjanzu, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*¹⁴¹, *De Spiritu Sancto*¹⁴², *Ad Eustathium de*

¹²⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II, ed. P.Th. Camelot, SCh 38, Paris 1954, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994; IV, ed. A. van den Hoek, SCh 463, Paris 2001, t. 1; V, ed. A.L. Boulluec, SCh 278, Paris 1981, t. 2; VI, ed. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, t. 2.

¹²⁷ Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 2005, tłum. s. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1977.

¹²⁸ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II, ed. C. Blang, SCh 120, Paris 1966, tłum. s. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28, t. 1, Warszawa 1981; XIII, ed. C. Blang, SCh 222, Paris 1975, PSP 28, t. 1.

¹²⁹ Origenes, *De principiis* I, II, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, tłum. s. Kalinkowski: Orygenes, o *zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, s. 51-221; IV, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 268, Paris 1980, ŻMT 1, s. 321-393.

¹³⁰ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 1-18, PG 33, tłum. W. Kania: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, PSP 9, Warszawa 1973, s. 33-300.

¹³¹ Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Marcellinum*, PG 27, tłum. A. Tronina: Atanazy Wielki, *List do Marcelina o interpretacji Psalmów*, VoxP 10 (1990), t. 18, s. 303-331.

¹³² Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem*, PG 26, tłum. s. Kalinkowski: Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, ŻMT 2, Kraków 1996.

¹³³ Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos*, PG 26, tłum. P. Szewczyk: Atanazy Wielki, *Mowy przeciw Arianom*, ŻMT 67, Kraków 2013.

¹³⁴ Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos*, PG 26, tłum. A. Gołda: Świętego Atanazego *List do Antiocheńczyków*, VoxP 8 (1988), t. 15, s. 1030-1038.

¹³⁵ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 1, PG 50, tłum. W. Kania: Jan Chryzostom, *Pierwsze kazanie na Zielone Świątki*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, PSP 8, Warszawa 1971, s. 123-137; 2, PG 50, tłum. W. Kania, PSP 8, s. 138-144.

¹³⁶ Basilius Magnus, *Contra Eunomium*, ed. D. Sesboué, G.M. Durand, L. Dotreleau, SCh 305, Paris 1983, tłum. J. Naumowicz: Bazyl Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi*, PTD 1, Warszawa 1999.

¹³⁷ Magnus Basilius, *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche, SCh 17 bis, Paris 1968, tłum. A. Brzóstkowska: Bazyl Wielki, o *Duchu Świętym*, Warszawa 1999.

¹³⁸ Basilius Magnus, *De fide*, PG 31, tłum. J. Naumowicz: Bazyl Wielki, o *wierze*, w: Bazyl Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻrMon 5, Kraków 1994, s. 82-95.

¹³⁹ Basilius Magnus, *Epistulae*, PG 32, tłum. W. Krzyżaniak: Bazyl Wielki, *Listy*, w: Bazyl Wielki, *Listy*, Warszawa 1972.

¹⁴⁰ Gregorius Nazjanzenus, *Orationes*, ed. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978, tłum. zbior., Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.

¹⁴¹ Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, PG 45, tłum. T. Grodecki, Grzegorz z Nyssy, o *tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów. do Ablabiusza*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 104-117.

¹⁴² Gregorius Nyssenus, *De Spiritu Sancto*, PG 46, tłum. T. Sinko: Grzegorz z Nyssy, *Kazanie o Duchu Świętym, czyli na Zielone Świątki*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, s. 198-202.

*sancta trinitate*¹⁴³, *Ad Graecos ex communibus notionibus*¹⁴⁴, *Oratio catechetica magna*¹⁴⁵, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos*¹⁴⁶, *Ad Sabestenos*¹⁴⁷ i *Ad Simplicium de fide*¹⁴⁸ Grzegorza z Nyssy; z dzieł pisarzy łacińskich: *Adversus Praxean*¹⁴⁹, *Adversus Marcionem*¹⁵⁰, *Ad Martyras*¹⁵¹, *Apologeticum*¹⁵², *De baptismo*¹⁵³, *De ieiunio*¹⁵⁴, *De monogamia*¹⁵⁵, *De oratione*¹⁵⁶, *De pudicitia*¹⁵⁷, i *De praescriptione haereticorum*¹⁵⁸ Tertuliana, *Epistulae*¹⁵⁹ (69, 70, 71, 72, 73, 74, 75) Cypriana, *De Trinitate*¹⁶⁰ Nowacjana, *De*

¹⁴³ Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate*, PG 32, tłum. T. Grodecki: Grzegorz z Nyssy, do *Eustacjusza o Trójcy Świętej*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 80-90.

¹⁴⁴ Gregorius Nyssenus, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, PG 45, tłum. T. Grodecki: Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie, nie wyznajemy trzech Bogów*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 91-103.

¹⁴⁵ Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, PG 45, tłum. T. Sinko: Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, s. 57-136.

¹⁴⁶ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos*, PG 32, tłum. W. Krzyżaniak: Grzegorz z Nyssy, o *rozdzieleniu między istotą a hipostazą*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 69-79.

¹⁴⁷ Gregorius Nyssenus, *Ad Sabestenos*, PG 46, tłum. T. Grodecki: Grzegorz z Nyssy, *List do tych, którzy nie wierzą, że jego wiara jest ortodoksyjna, o który prosili mieszkańcy Sebasty*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 124-126.

¹⁴⁸ Gregorius Nyssenus, *Ad Simplicium de fide*, PG 45, tłum. T. Grodecki: Grzegorz z Nyssy, o *wierze do trybuna Symplicjusza*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 118-123.

¹⁴⁹ Tertullianus, *Adversus Praxean*, ed. Kroymann, Evans, CCL 2, tłum. E. Buszewicz: Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Trójca Święta. Tertulian Przeciw Prakseaszowi. Hipolit przeciw Noetosowi*, ŻMT 4, Kraków 1997, s. 33-86.

¹⁵⁰ Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, tłum. s. Ryzner: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 59, Warszawa 1994, s. 33-315.

¹⁵¹ Tertullianus, *Ad martyras*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, tłum. E. Stanula: Tertulian, do *męczenników*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 31-39.

¹⁵² Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, tłum. J. Sajdak: *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.

¹⁵³ Tertullianus, *De baptismo*, ed. Borleffs, CCL 1, Turnholti 1954, tłum. E. Stanula: Tertulian, o *chrzcie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 133-154.

¹⁵⁴ Tertullianus, *De ieiunio*, ed. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, tłum. E. Stanula: Tertulian, o *poście przeciw psychikom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 175-196.

¹⁵⁵ Tertullianus, *De monogamia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, tłum. E. Stanula: Tertulian, o *Jednożeństwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 57-82.

¹⁵⁶ Tertullianus, *De oratione*, ed. G.F. Diercks, CCL 1, Turnholti 1954, tłum. W. Kania: Tertulian, o *modlitwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 114-132.

¹⁵⁷ Tertullianus, *De pudicitia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, tłum. K. Obrycki: Tertulian, o *wstydlivości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 197-248.

¹⁵⁸ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, ed. E. Refoule, CCL 1, Turnholti 1954, tłum. E. Stanula: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 40-78.

¹⁵⁹ Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae*, ed. G.F. Diercks, CCL 3 C, Turnholti 1996, tłum. W. Szolński: Cyprian, *Listy*, w: Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, s. 258-273.

¹⁶⁰ Novatianus (Presbyter Romanus), *De Trinitate*, ed. G.F. Diercks, CCL 4, Turnholti 1972, tłum. G. Jaśkiewicz: Nowacjan, o *Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków 2005.

*Trinitate*¹⁶¹ Hilarego z Poitiers, *De fide*¹⁶², *De Spiritu Sancto*¹⁶³, *Expositio Evangelii secundum Lucam*¹⁶⁴, i *De Sacramentis*¹⁶⁵ Ambrożego z Mediolanu, *De Trinitate*¹⁶⁶ Augustyna.

Trzeba zauważyć również, że autor omawia osobno pneumatologię pisarzy łacińskich. Wynika to z faktu, iż pneumatologia ta rozwijała się w pewnej izolacji od myśli Ojców greckich.

Jeśli chodzi o metodologię badań należy stwierdzić, że autor w dysertacji posługuje się metodą historyczno-krytyczną z elementami metody filologicznej i historycznej. Posługiwanie się metodą historyczno-krytyczną, pozwala na właściwe rozumienie pneumatologii patrystycznej w danej epoce historycznej, w danym kontekście historycznym, z uwzględnieniem sytuacji, w których podejmowano próby rozwiązania konkretnych problemów teologicznych, a zwłaszcza pneumatologicznych.

Poniższe studium jest oparte na źródłach patrystycznych oraz ubogacone odniesieniami do istniejącej literatury przedmiotu (zarówno w języku polskim, jak i w językach obcych). Przeprowadzone analizy tekstów źródłowych prowadzą nie tylko do wniosków mających niejako charakter syntezy teologicznej, lecz także ukazują, jak rozwijała się koncepcja poznania tajemnicy Ducha Świętego oraz obrona Jego Boskiej godności i miejsca w doskonałej Trójcy Osób. Wskazują też na fakt, iż założenia metodologiczne w zakresie pneumatologii, przyjmowane przez poszczególnych pisarzy wczesnochrześcijańskich, były podobne; w podobny też sposób wyrażali oni prawdy dotyczące Ducha Świętego.

Struktura i zawartość rozprawy doktorskiej odpowiada założonemu celowi i służy rozwiązaniu postawionych problemów. Zasadnicza struktura dysertacji przedstawia się następująco: wstęp, pięć rozdziałów, zakończenie i bibliografia zarówno źródłowa jak i przedmiotowa.

¹⁶¹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCL 62-62A, Turnholti 1979-1980, tłum. E. Stanula: Hilary z Poitiers, o *Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005.

¹⁶² Ambrosius Mediolanensis, *De fide*, ed. O. Faller, CSEL 78, Vindobonae 1962, tłum. I. Bogaszewicz: Ambroży z Mediolanu, o *wierze*, Warszawa 1970.

¹⁶³ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto*, ed. O. Faller, CSEL 79, Vindobonae 1964, tłum. A. Strzelecka: Ambroży z Mediolanu, o *Duchu Świętym*, POK 31, Poznań 2015.

¹⁶⁴ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, CCL 14, Turnholti 1957, tłum. W. Szotłdrski: Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977.

¹⁶⁵ Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis*, ed. B. Botte, SCh 25, Paris 1961, tłum. L. Gładyszewski, Ambroży z Mediolanu, o *sakramentach*, ŻMT 31, Poznań 1970, s. 67-104.

¹⁶⁶ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain, CCL 50-50A, Turnholti 1968, tłum. M. Stokowska, Augustyn, o *Trójcy Świętej*, POK 25, Kraków 1996.

W pierwszym rozdziale ukazany zostanie rozwój myśli biblijnej, która w sposób stopniowy objawiała Boga i bogactwo Jego życia wewnętrznego, wyrażonego w Trójcy Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Zarówno Stary Testament, jak i Nowy Testament zawierają fundamentalne elementy wiary chrześcijańskiej, stanowiące podwaliny nauki o Duchu Świętym, do których tekstów odwoływać się będą niemal wszyscy pisarze wczesnochrześcijańscy i wszyscy ci, którzy pragną zgodnie i prawdziwie interpretować naukę chrześcijańską. Nauka o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej zawarta w tekstach natchnionych wyraża niezgłębione bogactwo treści teologii Ducha Świętego, choć w sposób niejednokrotnie ukryty, co wynika z faktu, że Duch Święty jest najbardziej tajemniczą Osobą Trójcy Świętej.

W drugim rozdziale dysertacji omówiona zostanie pneumatologia pisarzy wczesnego Kościoła (Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Pasterz Hermasa, Hipolit, Klemens Aleksandryjski, Ireneusz, Orygenes). W rozdziale tym zostanie ukazane, iż nauczanie na temat Ducha Świętego, pisarzy wczesnego Kościoła opierało się w głównej mierze na odwoływaniu się do Pisma Świętego.

W trzecim rozdziale ukazana zostanie próba wyjaśnienia natury Ducha Świętego i Jego relacja do Ojca i Syna podjęta przez greckich pisarzy okresu ponicejskiego (z wyłączeniem Ojców Kapadockich, których nauczaniu zostanie poświęcony kolejny rozdział). Szczególna uwaga zwrócona zostanie na trzech wielkich pisarzy tego okresu, którzy w sposób znaczący przyczynili się do przybliżenia tajemnicy Ducha Świętego. W pierwszej kolejności zostanie przedstawione nauczanie na temat Ducha Świętego Cyryla Jerozolimskiego, który wykazuje doskonałą pełnię Trójcy Świętej, do której należy Duch Święty. Dalej zostanie zaprezentowana koncepcja na temat Ducha Świętego Atanazego Wielkiego, pierwszego pisarza wczesnochrześcijańskiego który tworzy dzieło (*Listy do Serapiona*) w całości poświęcone Duchowi Świętemu. Na sam koniec zostanie zaprezentowana koncepcja Ducha Świętego w nauczaniu Jana Chryzostoma, który Ducha Świętego określał jako prawdziwego Boga, równego Ojcu i Synowi.

W czwartym rozdziale rozprawy omówiony zostanie status Ducha Świętego. W sposób szczególny na tym polu aktywni byli trzej Ojcowie Kapadoccy, którzy w znaczący sposób przyczynili się do pogłębienia i rozwinięcia nauki na temat Ducha Świętego. W przypadku Bazylego Wielkiego zostanie poruszona kwestia wyjaśnienia terminów technicznych dotyczących Trójcy Świętej, w której swoje miejsce ma Duch Święty, zawartych w dziele o *Duchu Świętym*. W następnej kolejności zaprezentowane zostanie nauczanie na temat Ducha Świętego Grzegorza z Nazjanzu zawarte w jego *Mowach*, w których wyraźnie przedstawia naturę Boską Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

Na zakończenie zaprezentowany zostanie wkład w pneumatologię Grzegorza z Nyssy, który w sposób szczególny zgłębiał pochodzenie Ducha Świętego.

W ostatnim rozdziale dysertacji zaprezentowane zostanie nauczanie na temat Ducha Świętego pisarzy zachodnich, którzy – podobnie jak omówieni w poprzednich rozdziałach pisarze greccy – przyczynili się do pogłębienia refleksji pneumatologicznej. W rozdziale tym zostanie przedstawione nauczanie na temat Ducha Świętego tychże pisarzy (Cyprian z Kartaginy, Tertulian, Nowacjan, Hilary z Poitiers). Synteza rozważań pneumatologicznych Ojców łacińskich zostanie zwieńczona omówieniem nauczania Ambrożego i Augustyna, a więc dwóch wielkich Ojców Kościoła: Ambrożego i Augustyna.

Wyrażam głębokie przekonanie, że prezentowana rozprawa doktorska, chociaż – ze względu na bardzo szeroki zakres problemów związanych z pojmowaniem Trzeciej Osoby Trójcy Świętej – nie obejmuje wszystkich aspektów pneumatologii patrystycznej, jak również nie uwzględnia wszystkich pisarzy wczesnochrześcijańskich zajmujących się poruszonym problemem, to jednak pomoże spojrzeć z podziwem i uznaniem na dokonania teologów chrześcijańskich pierwszych wieków, którzy poszukiwali właściwych sposobów i metod wyjaśnienia prawd wiary dotyczących Ducha Świętego. Ufam, że zaprezentowane w dysertacji analizy będą stanowiły skromny wkład w wyjaśnienie tego skomplikowanego zagadnienia, i ukażą jego rozwój historyczny oraz oddziaływanie na całą teologię chrześcijańską. Dzięki temu niniejsze opracowanie może stanowić częściowe wypełnienie pewnej luki badawczej.

ROZDZIAŁ I

DUCH W PIŚMIE ŚWIĘTYM

W zbiorze medytacji Josepha Ratzingera o Trójcy Świętej znalazło się ponadczasowe stwierdzenie: „Wierzymy w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego – w Boga Trójjedynego. O ile jednak o Ojcu i Synu umiemy powiedzieć stosunkowo wiele, Duch Święty pozostaje dla nas Bogiem w znacznej mierze nieznanym. W dziejach Kościoła istniał wprawdzie zawsze nurt interesujący się Duchem Świętym, ale ruchy, które z niego wyrastały, częstokroć przyczyniały się do tego, że mówienie o Duchu Świętym w Kościele stawało się jeszcze cichsze”¹⁶⁷. Trzeba zauważyć, że poczynając od błędów manicheizmu¹⁶⁸, aż po dziś dzień najczęstsze uproszczenie w nauce na temat Ducha Świętego – pneumatologii, stanowi nadmierne łączenie jej z antropologią¹⁶⁹, bez zagłębiania się w to, kim rzeczywiście jest Trzecia Osoba Trójcy Świętej. Tymczasem pneumatologia jest integralnie związana przede wszystkim z chrystologią, gdyż, „Ducha dostrzega się nie w odejściu od Syna, lecz w wejściu w Niego”¹⁷⁰. Zatrzymując się więc nad tak ważnym tematem, jakim jest Trzecia Osoba Trójcy Świętej – Duch Święty, konieczne jest uwzględnienie charakterystycznego rozwoju myśli biblijnej, właściwego dla całej historii zbawienia, stopniowo objawiającej Boga Ojca oraz bogactwo Jego wewnętrznego życia. Zarówno w Starym Testamencie, jak i w Nowym Testamencie zawarte są fundamentalne i zasadnicze elementy wiary chrześcijańskiej, stanowiące podwaliny chrześcijańskiej nauki o Duchu Świętym, do których będą nawiązywać niemal wszyscy pisarze wczesnochrześcijańscy, podejmujący się mówienia na temat Ducha Świętego. Nie może być inaczej, skoro całe Pismo Święte, powstało i jest przekazywane i objaśniane pod natchnieniem Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

¹⁶⁷ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2006, s. 107.

¹⁶⁸ Manicheizm – system religijny utworzony w III wieku przez Maniego. Był synkretycznym połączeniem mazdaizmu z elementami buddyizmu, gnostycyzmu i chrześcijaństwa. Podstawę manicheizmu stanowił staroirański dualizm przyjmujący za zasadę bytu walkę dwóch przeciwstawnych, wiecznych pierwiastków: światła (dobra) i ciemności (zła), dzielących rzeczywistość na królestwa Boga i szatana; w manicheizmie dualizmowi kosmicznemu odpowiadał dualizm natury człowieka, mającego dwie dusze: związaną z Bogiem i (poprzez materię) związaną ze złem; stąd też manicheizm wprowadzał moralny nakaz wyzwalania się od zła poprzez ascezę, obowiązującą wszystkich wyznawców, oraz celibat i ubóstwo obowiązujące wybranych. Według manicheizmu istnienie wszechświata ma się zakończyć kataklizmem, w którym potężny ogień dokona powszechnego oczyszczenia. Elementy doktryny manichejskiej można odnaleźć w poglądach katarów, a także w niektórych chrześcijańskich praktykach ascetycznych. Por. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993, s. 200-205; NSWP, s. 680-683.

¹⁶⁹ Znajduje to wyraz w podkreśleniu tego, co Duch Święty czyni dla człowieka.

¹⁷⁰ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 107.

Nauka o Duchu Świętym zawarta w tekstach Starego i Nowego Testamentu wyraża niezwykle i niezgłębione bogactwo treści teologii Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Duch Święty jest więc niewątpliwie najbardziej tajemniczą Osobą Trójcy Świętej. W Starym Testamencie Duch Święty nie występuje jako osoba, co wynikało z jasnego faktu troski autorów natchnionych o czystość wiary monoteistycznej, a mianowicie, że jest jeden i tylko jeden Bóg – Jahwe. Dopiero Nowy Testament i dzień Zielonych Świąt jest pełnią objawienia Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Trzeba zauważyć, że w *Credo* wyznajemy jako ludzie wierzący, że Duch Święty, za którego sprawą Syn Boży przyjął ciało z Maryi Dziewicy, jest tym samym Duchem, który był przy stworzeniu świata, jak również jest tym samym Duchem, który mówił przez Proroków. Stary i Nowy Testament ukazują zatem jednego i tego samego Ducha Świętego, zachowując doskonałą i niepodzielną łączność. Trzeba jednak zauważyć, że rozważając obecność Ducha Świętego w Piśmie Świętym, zwłaszcza w Starym Testamencie, należy wziąć pod uwagę cały kontekst i biblijną tradycję, gdyż czynniki te miały znaczący wpływ na formowanie się wiary. Po prostu Stary Testament, co zostało już zaznaczone, przyjmował istnienie tylko jednego i prawdziwego Boga, Stworzyciela nieba i ziemi. Dopiero Nowy Testament odkrywa w pełni istnienie zapowiadanej drugiej Osoby Boskiej, Syna Bożego Jezusa Chrystusa, a w dzień Pięćdziesiątnicy, zostaje odkryta w pełni prawda o odwiecznym istnieniu Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, którą jest Duch Święty. Analiza ksiąg Pisma Świętego, pozwala na stopniowe poznawanie i odkrywanie działania i tożsamości Ducha Świętego. Księgi Pisma Świętego w swoisty sposób ukazują „język” Ducha Świętego, jego „styl” i „logikę”. Biblia więc, poczynając od Starego Testamentu, pomaga ludziom wierzącym zrozumieć istotę i naturę Ducha Świętego, który odkrywany jest stopniowo, na tyle, na ile ludzki umysł był w stanie przyjąć i przyswoić prawdę na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Pismo Święte stało się myślą przewodnią i fundamentem dociekań pneumatologicznych, jakie podejmowano w późniejszych wiekach, kiedy to, pojawiały się przeróżne interpretacje dotyczące Ducha Świętego.

Tekst natchniony był bardzo pomocny w ukazywaniu boskiej godności i boskiego pochodzenia Ducha Świętego, jak również w sposób stanowczy i wyraźny ukazywał Jego odwieczne istnienie wraz z Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Pismo Święte jest więc zapisem obecności i działania Ducha Świętego, zarówno w dziejach świata, jak i w historii poszczególnych ludzi. Chcąc więc ukazać nauczanie pisarzy wczesnochrześcijańskich, na samym początku trzeba zatrzymać się nad podejściem do kwestii pneumologicznej

Starego i Nowego Testamentu. Pismo Święte bowiem stanowi fundament pełnej prawdy na temat Boga w Trójcy Jedynej¹⁷¹.

1. Objawienie Ducha Świętego w Starym Testamencie

Analizując ideę Ducha Świętego w Starym Testamencie, trzeba zauważyć na samym początku jakichkolwiek dociekań, że Stary Testament nie zna Ducha Świętego jako osoby, co wynikało z faktu troski o czystość wiary monoteistycznej¹⁷², która uznawała istnienie tylko jednego Boga stwórcy nieba i ziemi. Trzeba również pamiętać, że tajemnica Trójjedynego Boga, została objawiona po raz pierwszy i w sposób jednoznaczny i definitywny przez Nowy Testament. Nie oznacza to, że Stary Testament nie mówi o Trójcy Świętej: „choć w Starym Testamencie nie było mowy o «wielości» czy jakiegokolwiek trójosobowości w Bogu, to można mówić o pewnych fazach przygotowawczych do przekazania prawdy o Bogu Ojcu, Synu (Słowie) i Duchu Świętym”¹⁷³. Na tej właśnie podstawie należy rozumieć ideę rozważań pneumatologicznych, zawartych w tekście natchnionym.

Idea Ducha w Starym Testamencie była nierozdzielnie złączona z kilkoma zasadniczymi pojęciami i wyobrażeniami¹⁷⁴. Pierwszym i najważniejszym określeniem Ducha Świętego w Starym Testamencie jest rzeczownik *ruach*¹⁷⁵. W Biblii Hebrajskiej występuje on 378 razy¹⁷⁶ i ma wiele znaczeń, wśród nich takie, które przywołują na myśl

¹⁷¹ Naukę o Trójcy Świętej w Nowym Testamencie rozważa bardzo wnikliwie: A. Weinwright, *The Trinity in the New Testament*, London 1962. Por. także K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 254-257.

¹⁷² Trzeba zauważyć, że „Izrael nie znał od samych początków swych dziejów monoteizmu: cześć, którą patriarchowie oddawali El i cześć oddawana Jahwe była tylko monoteizmem praktycznym (monolatria, Wj 20, 30n); dopiero prorocy jednoznacznie wykluczyli istnienie innych bogów, odrzucając ich jako to, co jest niczym, i jako nie-boga, i wielbiąc Jahwe jako jedynego Boga (Iz 41, 1-5. 21-29; 43, 9-13; 44, 9)”. P. Weimar, *Monoteizm*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1995, kol. 759.

¹⁷³ E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4: *Traktat o Trójcy Świętej. Traktat o Duchu Świętym i łasce*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 26.

¹⁷⁴ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 247.

¹⁷⁵ Słowo to, w języku hebrajskim jest rodzaju żeńskiego. Oczywiście Bóg przekracza wszelkie rozróżnienia płci, ale po ludzku musi być nazwany w jednym z rodzajów, które określa gramatyka. Natomiast w Septuagincie termin *ruach* został oddany greckim rzeczownikiem τὸ πνεῦμα, który jest rodzaju nijakiego. Oczywiście znaczenie tego wyrazu zależy od kontekstu oraz czasu powstania określonych tekstów biblijnych. Trzeba również zauważyć, że w wyniku ewolucji, słowo *ruach* nabrało także znaczenia „duch” w odniesieniu zarówno do człowieka, jak i do Boga. W Starym Testamencie spotykamy zwroty „Duch Jahwe” (*ruach Jahwe*), „Duch Boży” (*ruach Elohim*), „Mój Duch” (*ruhi*), „Jego Duch” (*ruho*). Wyrażenia te mają wyłącznie teologiczne znaczenie i oznaczają moc Pana Boga, który przekształca człowieka, by był on zdolny do niezwykłych czynów.

¹⁷⁶ 11 razy pojawia się w aramejskiej części Starego Testamentu. Trzeba dodać, że termin *ruach*, najmniej spotykany jest w księgach prawniczych, a często w księgach prorockich, mądrościowych, a także w tekstach typu parenetycznego. Por. H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna*, Opole 1998, s. 11.

bogactwo wewnętrznego życia samego Boga. Podstawowe znaczenie słowa *ruach* to wicher i tchnienie, ale też oddech i powietrze¹⁷⁷. Każde z tych znaczeń, w większym lub mniejszym stopniu, zawiera w sobie element dynamiczny. Potwierdzenie znajdujemy w Septuagincie¹⁷⁸. Tłumacząc bowiem hebrajski rzeczownik na język grecki, 277 razy przekłada ona go jako πνεῦμα¹⁷⁹ – „duch”, 52 razy jako ἄνεμος¹⁸⁰ – „wiatr”, 6 razy jako θυμός¹⁸¹ – „dech”, „oddech”, 4 razy jako πνοή¹⁸² – „wianie” i „dęcie”, w tym 2 razy jako ψυχή¹⁸³ – „życie”, „dusza” i raz jako νοῦς¹⁸⁴ – „umysł”, „rozum”¹⁸⁵.

Trzeba zauważyć, że słowo „wiatr”, był dla starożytnego świata czymś bardzo tajemniczym a zarazem boskim¹⁸⁶. Izraelici więc uważali wiatr za znak obecności Pana Boga, Jego stwórczej i podtrzymującej mocy¹⁸⁷. Wiatr w prosty sposób przypominał Izraelitom, że Bóg jest nieopisaną i nieogarniętą Tajemnicą, którą tylko w niewielkim stopniu ludzie mogą ogarnąć swoim niedoskonałym rozumem. Dla Izraelity więc *ruach*, czyli wiatr i oddech, były niejako synonimami życia. Wiatr sprowadzał chmury, które niosły życiodajny deszcz, oddech z kolei był jednoznacznym dowodem potwierdzającym fakt, że człowiek żyje. Pierwsza wzmianka, która sugeruje i niejako podpowiada myśl o Duchu Świętym, pojawia się na samym początku Starego Testamentu. Bowiem słowo *ruach*, które określa niejako Ducha Świętego, znajdujemy już w początkowych wersach Pisma Świętego, w hymnie Pana Boga Stworzyciela, który otwiera Księgę Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1, 2)¹⁸⁸. Ten

¹⁷⁷ Por. *Ruach*, w: L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. naukowa wydania polskiego P. Dec, tłum. zbiorowe, t. 2, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2008, s. 246-250.

¹⁷⁸ Biblia judaizmu hellenistycznego i Kościoła Apostolskiego, grecki przekład dokonany w III-II w. przed Chrystusem. Por. s. Szymik, *Septuaginta*, w: EK 17, kol. 1432-1435 (bibliografia).

¹⁷⁹ Por. Abramowiczówna, t. 3, s. 563, s.v. πνεῦμα; Popowski, s. 502-506, s.v. πνεῦμα.

¹⁸⁰ Por. Abramowiczówna, t. 1, s. 175, s.v. ἄνεμος; Popowski, s. 41, s.v. ἄνεμος.

¹⁸¹ Por. Abramowiczówna, t. 2, s. 476-477, s.v. θυμός.

¹⁸² Por. Abramowiczówna, t. 6, s. 565, s.v. πνοή; Popowski, s. 506, s.v. πνοή.

¹⁸³ Por. Abramowiczówna, t. 4, s. 670-671, s.v. ψυχή; Popowski, s. 666, s.v. ψυχή.

¹⁸⁴ Por. Abramowiczówna, t. 3, s. 215, s.v. νοῦς; Popowski, s. 413, s.v. νοῦς.

¹⁸⁵ Por. *Ruach*, w: L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, s. 247. Zob. także Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w „ekonomii”*. *Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1995, s. 37; E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, s. 35-36.

¹⁸⁶ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 247.

¹⁸⁷ Określenie to należy do świata przyrody i wyraża rzeczywistość pozbawioną kształtów, rzeczywistość w żaden sposób nieokreśloną. Kojarzy się przede wszystkim z jakąś wszechogarniającą obecnością, z gwałtowną siłą nie dającą się powstrzymać.

¹⁸⁸ Tekst ten, należy do tzw. „źródła kapłańskiego”, którego korzenie sięgają czasów niewoli babilońskiej (VI w. przed Chrystusem), kiedy to w wierze narodu izraelskiego ukształtowała się

biblijny obraz stworzenia świata nawiązuje do wiatru, który może być łagodnym albo gwałtownym ruchem powietrza. Wiatr czy wichura, tak samo jak inne potężne siły natury, budziły grozę i lęk. W Starym Testamencie nie ma nawet najmniejszych dowodów, by Izraelici oddawali tym zjawiskom cześć boską. Jednak trzeba zauważyć, że nie chodzi tu o żywioły przyrody, lecz o symbol stwórczej mocy Pana Boga. Właśnie po tej myśli idzie Septuaginta¹⁸⁹, wybierając grecki rzeczownik πνεῦμα – „duch”. Starożytni żydowscy czytelnicy i egzegeci ksiąg świętych potwierdzali, że tekst drugiego wersetu Księgi Rodzaju, mówi nie tylko o pierwotnej kondycji świata, ale również, a może przede wszystkim, o Bogu Stworzycielu, o Synu Bożym i o Duchu Świętym. Trzeba zauważyć, że tekst początku Księgi Rodzaju jest jednym z najtrudniejszych odnoszących się do Ducha Jahwe. *Ruach* unosi się jak olbrzymia przestrzeń, z której promieniuje życie. Należy zauważyć również, że w tym tekście uwidacznia się doskonała pełnia całej Trójcy Świętej, jak również Jej Boskość. Stwarzanie jest dziełem nie tylko Boga Ojca, ale i Syna Bożego, i Ducha Świętego: Słowo zaprowadza ład, a Duch daje życie, co – jak można powiedzieć – wyraża podwójny aspekt obecności Boga¹⁹⁰.

Użyte w tekście biblijnym hebrajskie słowo *ruach*¹⁹¹, jak już zostało to podkreślone, oznacza „tchnienie”, ale też można tłumaczyć je jako „wiatr”¹⁹² czy „oddech”. Inaczej mówiąc, na początku świata, „nad początkowym bezładem wiał Boży wiatr, manifestacja Jego mocy”¹⁹³. Ten hebrajski rzeczownik, który wyraża starotestamentalną intuicję prawdy

monoteistyczna koncepcja Boga Stworzyciela nieba i ziemi. Rozważając w świetle Objawienia stwórczą moc jedyne Boga, Izrael nabrał przekonania, że Bóg stworzył świat mocą swojego Słowa. W tym właśnie kontekście pojawia się Duch, którego rolę określa na płaszczyźnie językowej „słowo” i „tchnienie” wychodzące z ust: „Przez słowo Pana powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez tchnienie (*ruach*) ust Jego” (Ps 33, 6). Trzeba zauważyć, że to pierwsze żywe i ożywiający tchnienie Pana Boga nie występuje tylko w pierwszej fazie stworzenia, ale nieustannie podtrzymuje i ożywia całe stworzenie, wciąż je odnawiając: „Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi” (Ps 104, 30).

¹⁸⁹ Przekładu Tory, pierwszego zbioru Biblii Hebrajskiej na język grecki dokonano w pierwszej połowie III wieku przed Chrystusem. Por. s. Szymik, *Septuaginta*, kol. 1433.

¹⁹⁰ Ojcowie Kościoła rozważając koncepcję Trójcy Świętej, nad Jej Boskością, nad doskonałością i Boskością Ducha Świętego, jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, będą często powoływać się właśnie na tekst z początku Pisma Świętego, mówiący o stworzeniu świata i człowieka, i będą ukazywać Syna Bożego i Ducha Świętego, jako „ręce Boga Ojca”.

¹⁹¹ Trzeba zauważyć, że starotestamentalni autorzy nigdy nie używali tego terminu w znaczeniu „powietrze”. Wynikało to prawdopodobnie z faktu, że w słowie „powietrze” na pierwszy plan wysuwa się element statyczny. Z kolei w pojęciu „wiatr” dominuje element dynamiczny. Por. J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych Starego Testamentu*, RSac 4 (1997), s. 8.

¹⁹² „Wiatr”, jak zostało to zaznaczone, zawiera w sobie siłę dynamiczną. Nic więc dziwnego, że w tekście natchnionym często pojawiają się zwroty: *ruah haqqadim* (= wiatr wschodni – np. Iz 27, 8; Ez 17, 10), *ruah safon* (= wiatr północny – np. Prz 25, 23), *ruah hammidbar* (= wiatr pustylny – np. Jr 13, 24) i łączą się zwykle z czasownikami: *bô'* (= przyszedł), czy *halak* (= szedł, posuwał się). Ten sam wyraz służył również na oznaczenie stron świata np. Ez 42, 16-20; *ruah, haqqadim* (= strona wschodnia), *ruah hassafom* (= strona południowa), *ruah hajjam* (= strona zachodnia) i *'arba 'ruhôt* (= cztery strony świata). Por. J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych*, s. 8.

¹⁹³ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 247.

o Duchu Świętym występuje w Księdze Rodzaju także w wyrażeniu *rūach chajjim* – „tchnienie życia”. W opowiadaniu o potopie czytamy: „Wszystkie istoty, w których nozdrzach było ożywiające tchnienie życia (*rūach chajjim*), wszystkie, które żyły na lądzie, zginęły” (Rdz 7, 22). „Tchnienie życia” to nie tylko „oddech” jako znak życia, lecz pochodząca od Boga moc, która ożywia człowieka i wszystkie istoty żyjące. Stanowi ona niejako źródło życia, a także pokazuje, kim tak naprawdę jest sam Bóg. Tą mocą Boga jest Duch Święty. Ta „moc Boga”, „ten wiatr”, osuszył po potopie ziemię (por. Rdz 8, 1), cofnął wody Morza Czerwonego, by uciekający z Egiptu Żydzi mogli przejść na drugi brzeg (por. Wj 14, 21). W narracji Księgi Wyjścia o szczęśliwym przejściu hebrajskich niewolników przez Morze Czerwone po ich wyzwoleniu z niewoli egipskiej, dosłownie czytamy: „Mojżesz wyciągnął rękę nad morze, a Pan cofnął wody gwałtownym wiatrem wschodnim (*berūach qādim*), który wiał przez całą noc, i uczynił morze suchą ziemią” (Wj 14, 21). Trzeba zauważyć, że ten tekst jasno wskazuje, iż ocalający wiatr pochodzi od Boga i jest przejawem Jego skutecznej i niezwykłej mocy. Bóg niejako sprawuje tym wiatrem władzę nad siłami natury, dając przez nie poznać swoją obecność, ale też swoje działanie w świecie, który sam stworzył¹⁹⁴. Czasem ten wiatr był silny i groźny (por. Ez 13, 13), niszczący bezbożnych (por. Iz 11, 4), czasem zaś łagodny i spokojny, jak w Bożym objawieniu, jakie otrzymał prorok Eliasz (por. 1 Krl 19, 11-12)¹⁹⁵. Duch ukazany zostaje jako Ten, który dany jest dla wypełniania specjalnych misji w historii zbawienia: Księga Sędziów opowiada o tych mężach, że mieli Ducha Bożego dla wypełnienia swego posłannictwa, królowie otrzymywali Go przy namaszczeniu; prorocy głosili Słowo Boże mocą Ducha, a opisany przez Izajasza Sługa Pański¹⁹⁶ miał dokonać swych dzieł właśnie dzięki Niemu (por. Iz 61)¹⁹⁷.

Próbując poznać kim jest tak naprawdę Bóg, kim jest Duch Święty, trzeba zatrzymać się właśnie na tekście z Księgi Izajasza, który mówi o Słudze Pańskim. W pierwszej pieśni o Słudze Pańskim z drugiej części Księgi Izajasza tak zapowiada słowa Pana Boga: „Tak mówi Pan Bóg, który stworzył i rozpiął niebo, rozpostarł ziemię wraz z jej plonami, dał ludziom na niej oddech ożywczy i tchnienie (*rūach*) tym, co po niej chodzą” (Iz 42, 5). Duch

¹⁹⁴ Reminiscencje koncepcji Jego Ducha jako osobowej Mądrości, która wszystko stwarza i wypełnia, istnieją w napisanej w języku greckim Księdze Mądrości, datowanej na II wiek przed Chrystusem: „Albowiem Duch Pański (πνεῦμα Κυρίου) wypełnił zamieszkałą ziemię, Ten który ogarnia wszystko, ma znajomość mowy” (Mdr 1, 7).

¹⁹⁵ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 247.

¹⁹⁶ Jak zauważa Jan Paweł II, na Słudze Pańskim spoczął Duch Boży, co świadczy o szczególnym wybraniu i posłannictwie Sługi Pańskiego, który jest podtrzymywany w wypełnianiu swojej misji, właśnie przez tegoż Ducha. Por. J. Buczek, *Duch Święty w życiu ziemskim Jezusa Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, RSac 8 (2001), s. 52.

¹⁹⁷ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 247.

więc, który ożywia śmiertelne ciało, stanowi niezwykły dar Boga, o którym mowa w zapowiedzi oczyszczenia Izraela dotkniętego piętnem niewierności i zła oraz jego powrotu do ziemi ojców: „I dam wam serce nowe i ducha nowego (*rūach chadaša*) tchnę do waszego wnętrza, zabiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego (*rūchi*) chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali” (Ez 36, 26-27). „Duch” Boga sprawia nowe życie ludu Bożego. Trzeba zauważyć, że te słowa Pisma Świętego, nie ukazują Ducha jako osobowej siły Boga, ale przedstawiają Go jako dającego życie, jednak to życie, które on daje jest głębsze i pełniejsze niż to, które mieści się w wymiarach doczesności. Ukazywanie Ducha jako Tego, który daje życie, bardzo wyraźnie przedstawione jest w wizji ożywienia wyschniętych kości Izraelitów, którzy pomarli na wygnaniu, daleko od swojej ojczyzny¹⁹⁸. Ezechiel, posłuszny poleceniu Boga, wyznaje: „Wtedy prorokowałem, tak jak mi nakazał i duch (*rūach*) wstąpił w nich, a ożyli i stanęli na nogach – tłum bardzo wielki” (Ez 37, 10). Tekst ten, jasno i wyraźnie ukazuje, że „Duch” Boży ożywia¹⁹⁹ umarłych i prowadzi ich do ojczyzny (por. Ez 37, 14), by właśnie w ten sposób poznali, a więc nic innego jak uznali Boga i Jego moc. Działanie Ducha sprawia więc głębszą znajomość Boga, który jest Dawcą życia.

Wyraźne działanie Ducha Świętego, ukazane jest również w Księdze Sędziów, gdzie mowa jest o narodzinach Samsona. W tekście pojawia się określenie *rūach Jahwe* – „Duch Pana”: „Urodziła więc owa kobiet syna i nazwała go imieniem Samson. Chłopiec rósł, a Pan mu błogosławił. Duch Pana (*rūach Jahwe*) zaś począł na niego oddziaływać w obozie Dana między Sorea a Esztaol” (Sdz 13, 24-25)²⁰⁰. Trzeba zauważyć, że o ile do tej pory przytaczane wyrażenia mówiły o Bogu w nawiązaniu do sił natury, daru życia, którego może udzielać i udziela umarłym, o tyle w Księdze Sędziów tekst ukazuje prawdę, że Bóg jest obecny i działa²⁰¹ w świecie i w człowieku. to działanie widoczne jest w osobie i losach Samsona, na którym spoczął Duch Pana będący życiodajną mocą. Ta życiodajna moc Ducha

¹⁹⁸ Z przytoczonej wizji wyraźnie wynika, że starotestamentalni autorzy używali terminu *rūach* zarówno w znaczeniu „duch”, jak też posługiwali się nim na oznaczenie życia. Z niektórych wypowiedzi autorów Starego Testamentu, można wysnuć wniosek, że terminem tym (*rūach*) określali zarówno życie ludzi jak i zwierząt (por. Rdz 6, 17; Ps 104, 29). Por. J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych*, s. 9.

¹⁹⁹ Duch jest Tym, który „daje” człowiekowi zarówno życie fizyczne, jak również psychiczne. W przekonaniu autorów Starego Testamentu, duch sprawiał, że człowiek wracał do sił i w konsekwencji nabierał chęci do życia. Por. J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych*, s. 10-11.

²⁰⁰ Trzeba zauważyć, że autorzy starotestamentalni starali się ukazać aktywność Ducha na różnych płaszczyznach. W przytoczonym fragmencie, Duch Boży udziela człowiekowi nadludzkiej siły fizycznej, aby w ten sposób uzdolnić go walki z wrogami. Por. J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych*, s. 21.

²⁰¹ Duch jest podmiotem i siłą skłaniającą człowieka do działania. Dzięki temu człowiek staje się istotą nie tylko wolną, ale i również zdolną do podejmowania decyzji. Por. J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych*, s. 11.

Pana, widoczna jest w słowach Psalmisty, który woła: „Nie odrzucaj mnie od swego oblicza i nie odbieraj mi świętego ducha swego (*rūach qōdšekā*)” (Ps 51, 13)²⁰². Duch, o którym mowa w powyższym zdaniu – jak objaśniają redaktorzy Biblii Tysiąclecia – to „pochodzące od Boga źródło wszelkiego życia religijnego i moralnego w człowieku”²⁰³. Duch jest więc święty, ponieważ jest z samego Boga, należy zatem do świata Boga²⁰⁴. Termin *qādōš* – „święty, wyraźnie wskazuje na Boskie pochodzenie Ducha Świętego. to wyrażenie psalmisty występuje aż dwa razy w psalmie pochwalnym w trzeciej części Księgi Izajasza: „Lecz oni się zbuntowali i zasmucili Jego Świętego Ducha (*rūach qodšō*). Zmienił się więc dla nich w nieprzyjaciela; On zaczął z nimi walczyć. Wtedy lud Jego wspomni o przeszłości, o dniach Mojżesza. Gdzież Ten, który z wody wydobył pasterza swej trzody? Gdzież Ten, który tchnął w Jego wnętrze swego Świętego²⁰⁵ Ducha? (*rūach qodšō*)” (Iz 63, 10-11)²⁰⁶. W przytoczonym tekście z Księgi Izajasza zauważyć trzeba, że prorok ukazuje niewierność, której dopuszczali się Izraelici, jednocześnie podkreślając niewdzięczność, która była wyrazem pogardy wobec darów Ducha Bożego²⁰⁷.

Podjęwając się analizy rozumienia Ducha Świętego w Starym Testamencie, należy zwrócić baczną uwagę, na słowa, które od wieków obecne są w wyznaniu wiary Kościoła, a które jasno i wyraźnie oddają prawdę o Duchu jako prawdziwym Bogu, w którego wiara obecna jest na kartach Starego Testamentu: „który mówił przez proroków”. Starotestamentalni prorocy mieli więc świadomość swojego powołania i szczególnych obowiązków wynikających z niego, Dlatego też swoją misję i posłannictwo łączyli z Duchem Pana, wskazując przy tym na Jego stałą obecność w historii narodu wybranego – Izraela. Przykładem może być prorok Micheasz, który sam o sobie mówił: „Ja zaś naprawdę

²⁰² Duch zostaje ukazany jako moc uświęcająca. Por. J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych*, s. 21.

²⁰³ Komentarz do tekstu Ps 51, 13 (*Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opr. zespół biblistów polskich, wyd. 5, Poznań 2005, s. 619).

²⁰⁴ w świecie pogańskim biblijny Izrael był świadkiem Jedyne Boga, który stopniowo objawiał siebie. Na tym etapie historii zbawienia każda sugestia dotycząca bogactwa wewnętrznego życia Boga byłaby opacznie zrozumiana.

²⁰⁵ Wynika to z faktu, że Duch jest święty, i tej świętości domaga się również od wspólnoty wierzących. Por. J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych*, s. 21.

²⁰⁶ Trzeba tutaj zauważyć, że nie wiadomo, dlaczego w polskim przekładzie Ps 51, 13 Biblia Tysiąclecia stosuje małe litery („i nie odbieraj mi świętego ducha swego”), natomiast wielkie litery w przekładzie Iz 63, 10-11 („zasmucili Jego Świętego Ducha” oraz „Gdzież Ten, który tchnął w Jego wnętrze swego Świętego Ducha”).

²⁰⁷ W przytoczonym zdaniu z Iz 63, 10-11, a także w nawiązaniu do przeszłości, do dni Mojżesza, widać wyraźne odniesienia do tekstu Wj 28, 3, gdzie jest mowa o darze rozumienia, a także odniesienie do Pwt 34, 9, gdzie jest mowa o darze mądrości. Przytoczony tekst nawiązuje również do Lb 11, 25, który mówi o przekazaniu przez Mojżesza „daru ducha” siedemdziesięciu starszym, którzy wpadli w uniesienie prorockie. Należy zauważyć, że także inne wypowiedzi Starego Testamentu wskazują na mądrościowe dary Ducha (por. Jr 10, 12; Hi 12, 13; Mdr 7, 7; 22-23).

pełen jestem mocy Ducha Pańskiego (*rūach Jahwe*), sprawiedliwości i męstwa, aby ogłaszać Jakubowi jego występki, Izraelowi – grzech jego” (Mi 3, 8)²⁰⁸. W powyższym tekście wyraźnie zarysowuje się, kim tak naprawdę jest Duch Pański. Duch daje odwagę, która jest w stanie przeciwstawić się złu, przewyciężyć wszelkie obawy, zasadzki i wrogość złych ludzi. Darami Ducha, które to sprawiają, są sprawiedliwość i męstwo. One właśnie pomagają pełnić ową misję prorocką, która miała polegać na religijnej ocenie przeszłości i teraźniejszości, a wszystko po to, by w świetle przykazań Boga kształtować przyszłość. To nauczanie prorockie przepełnione Duchem Bożym, prowadziło do nadziei, która mówiła o wylaniu darów Ducha (rozumianych w sensie mesjańskim), a ta nadzieja wyrażona została w słowach najstarszej części Księgi Izajasza. Zapowiadając wyrośnięcie „różdżki z pnia Jessego”, prorok podkreślił: „I spocznie na niej Duch Pański (*rūach Jahwe*), duch (*rūach*) mądrości i rozumu, duch (*rūach*) rady i męstwa, duch (*rūach*) wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 2). Ów Duch, obficie wylewany przez proroków, zstąpi na Mesjasza, króla z rodu Dawidowego, który zostanie obdarzony pełnią obiecanych i zapowiedzianych darów, uporządkowanych niejako w trzy pary: mądrość i rozum, rada i męstwo oraz wiedza i bojaźń Pańska²⁰⁹. Trzeba zauważyć, że dary te, stanowią odmienne rodzaje działania tego samego Ducha Pańskiego. Z kolei prorok Joel zapowiada, że dary udzielane poszczególnym osobom²¹⁰, w eschatologicznej przyszłości obejmą cały lud, a nawet według jego słów: „wszelkie ciało”²¹¹: „I wyleję potem Ducha mego (*rūchi*) na wszelkie ciało, synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą mieć sny, a młodzieńcy wasi będą mieć widzenia. Nawet na sługi i służebnice wyleję Ducha mego (*rūchi*) w owych dniach” (Jl 3, 1-2). Powyższe słowa proroka Joela oczywiście doczekały się wypełnienia w dniu Pięćdziesiątnicy, gdy Duch Święty zstąpił na apostołów i uczniów zgromadzonych w Wieczerniku (por. Dz 2, 1-41). Właśnie wtedy rozpoczęła się droga Kościoła, a na niej coraz pełniejsze rozeznawanie prawdy o tajemnicy Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, którą jest Duch Święty.

Z przytoczonych powyżej tekstów wynika, iż określenia które pojawiają się w Starym Testamencie, na opisanie Ducha Świętego, to wiatr i tchnienie życia oraz zasada życia. Trzeba więc zauważyć, że w Starym Testamencie widoczne są dwie zasadnicze cechy

²⁰⁸ Duch jest potężny w swej mocy i działaniu, i dlatego nie można się mu sprzeciwiać, nigdy jednak przy tym nie łamie i nie odbiera wolności człowiekowi. Por. J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych*, s. 21.

²⁰⁹ Trzeba zauważyć, że teologia chrześcijańska przyjmuje siedem darów Ducha Świętego, idąc tym samym za Septuagintą i Wulgatą oraz Ojcami Kościoła, którzy do sześciu darów wymienionych w Biblii Hebrajskiej dołączyli dar pobożności.

²¹⁰ Prorokom i mędrcom.

²¹¹ W dosłownym znaczeniu: wszystkie ludy i narody.

tajemniczej tożsamości Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, Ducha Świętego. Pierwsza z nich, to – jak można zauważyć z przyjętych określeń i znaczeń słowa *ruach* – całkowita transcendencja Ducha, który właśnie dlatego nazywany jest „świętym” (por. Iz 63, 10. 11; Ps 51, 13). Duch więc, jako że przekracza wszystko, jest Boski i jest Bogiem, chociaż ze względu na monoteistyczną wiarę Izraelitów, w Starym Testamencie nigdzie wprost nie zostanie określony jako „Osoba Boska”. W ujęciu i myśli Starego Testamentu przedstawiany jest jako dar pochodzący z wysoka, a człowiek może Go jedynie wzywać i przyjmować. Przyjmowany z kolei czyni człowieka „żywym” i prowadzi go do zbawienia. Skoro więc Duch Święty należy do rzeczywistości, której człowiek nie jest w stanie w pełni zrozumieć, to musi On być Bogiem. Drugą bardzo ważną cechą Ducha Świętego, do której będą nawiązywali późniejsi Ojcowie Kościoła stając w obronie Boskiej godności i majestatu Ducha Świętego, jest Jego moc, która objawia się w Jego działaniu²¹² w historii świata i człowieka. Duch Święty ukazywany jest jako nadzwyczaj żywotna, potężna i mocniejsza niż wszystko energia: Duch Pański jest „jak potok wezbrany” (Iz 30, 28).

Omawiając rozumienie i znaczenie Ducha Świętego w Starym Testamencie, należy zwrócić również uwagę, że Izraelici wierzyli też w „inne duchy”, różne od Ducha Świętego, które były poddane Bogu”. „Nazywano tak różne tajemnicze siły, a nawet skłonności, które człowiek odczuwał w sobie, jak gdyby pochodziły z zewnątrz. Były pozytywne, jak duch modlitwy czy duch pobożności, a także negatywne, jak duch nienawiści, duch zazdrości i tym podobne. Duchy pozytywne pochodzą od Boga. Klasycznym tekstem jest fragment z Iz 11, 2: «Duch Pański, duch mądrości i inteligencji, duch rady i mocy, duch poznania i bojaźni Bożej». Bóg może jednak czasem posłać również ducha złego, jak to było w wypadku króla Saula (1 Sm 19, 9) czy sprawiedliwego Hioba, gdyż podlegają Mu wszystkie duchy»²¹³.

²¹² Znamieną nowością objawienia biblijnego, jest ukazywanie historii świata i człowieka jako najbardziej uprzywilejowanego miejsca działania Ducha Świętego. W blisko 100 fragmentach Starego Testamentu występuje zwrot „*ruach* Jahwe”, który wskazuje na działanie Ducha Świętego prowadzącego wybrany lud, zwłaszcza w istotnych momentach jego wędrówki dziejowej: np. W okresie Sędziów Bóg zsyłał swojego Ducha na ludzi słabych i w ten sposób przemieniał ich w przewodników „posiadających Boską moc” (Sdz 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19). Z kolei, kiedy nastąpiło ukonstytuowanie się monarchii Dawida, „ta Boska moc”, która do tej pory w historii zbawienia objawiała się w sposób zaskakujący, nie dający się przewidzieć, osiągnęła pewną stabilność. Widoczne to jest w sposób szczególny w czasie namaszczenia Dawida (por. 1 Sm 16, 13). Idąc dalej, w okresie niewoli babilońskiej i po jej zakończeniu, cała historia Izraela zostaje odczytana na nowo jako długi dialog, który Bóg prowadzi z narodem wybranym właśnie przez Ducha Świętego za pośrednictwem proroków (por. Za 7, 12, Ez 11, 5). Trzeba zauważyć również, że ta perspektywa prorocka wskazuje na szczególny czas, w którym wypełnią się obietnice związane z Boskim *ruach*. Izajasz zapowiada narodziny potomka, na którym „spocznie duch [...] mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 2-3). Tutaj należy widzieć całą pneumatologię Starego Testamentu, bo właśnie tu niejako tworzy się pomost między „dawnym” biblijnym pojęciem „ducha”, rozumianego przede wszystkim jako „tchnienie charyzmatyczne”, i Duchem jako Osobą i jako darem dla osoby. Mesjasz z rodu Dawida jest właśnie tą Osobą, na której spocznie Duch Pański.

²¹³ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 247-248.

Informacje jakie na temat Ducha Świętego znajdujemy na kartach ksiąg Starego Testamentu są „owocem długiego okresu doświadczenia świata i historii przez Izrael. Uważna obserwacja wydarzeń, jakie dokonywały się wokół, pozwala dostrzec w nich obecność i różnorodne działanie Ducha Bożego. Pojawia się On wciąż na nowo, w nowym kontekście i w nowej rzeczywistości, co sprawia z kolei, że również Jego opisanie ulegać musi ciągłemu pogłębieniu. Tym właśnie tłumaczy się brak jednolitości starotestamentowej pneumatologii, która wyróżnia się podejściem oddolnym, dlatego zaś z kolei punktem wyjścia jest doświadczenie osobiste autora lub jego doświadczenie historii”²¹⁴.

Podsumowując rozważania na temat Ducha Świętego zawarte w tekście natchnionym Starego Testamentu, należy zauważyć, że był On przedstawiany jako moc Boża, „dawana przez Niego jako życie, świętość, określona misja do spełnienia, namaszczenie królewskie czy natchnienie prorockie. Choć mówiono o Nim i pisano czasem o działającym podmiocie, nie naruszało to nigdy zasadniczego monoteizmu biblijnego i nigdy Duch nie był pojmowany w Starym Testamencie jako Osoba Boska”²¹⁵.

W Starym Testamencie więc, co trzeba jeszcze raz podkreślić, Duch Święty nie jest objawiony jako osoba, ale jako „osobowa moc Boga”²¹⁶. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że Duch działający w Starym Testamencie jest tym samym Duchem, który działał w Synu Bożym, Jezusie Chrystusie oraz nadal kontynuuje swoją misję w Kościele. Trzeba jeszcze raz zauważyć i mocno podkreślić, że wszystkie starotestamentalne ujęcia mają jedną wspólną płaszczyznę: rozumieją „ducha/Ducha” i „Ducha Pana” nie jako osobę, lecz jako moc, podkreślając jej swoiście fizyczną realność. Pojęcie *ruach* coraz bardziej się uduchowiało, a wielowiekowy proces jego spirytualizacji był ukierunkowany ku wyznaniu osobowości Ducha Świętego.

Syntetyczna konkluzja rozważań dotyczących starotestamentowych intuicji pneumatologii chrześcijańskiej, którą poczynił wybitny polski biblista ks. Józef Homerski, brzmi: „Stary Testament stworzył podstawy i niejako przygotował ludzi na przyjęcie nowotestamentalnej prawdy objawionej o Duchu Świętym – Paraklecie”²¹⁷. Nie można więc

²¹⁴ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, *Traktat o Trójcy Świętej. Traktat o Duchu Świętym i łasce*, red. C. Gawryś, Warszawa 2007, s. 328-329.

²¹⁵ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 248.

²¹⁶ Czyli pochodząca od osoby.

²¹⁷ J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych*, s. 25.

zrozumieć w pełni, kim jest Duch Święty, jeżeli nie uwzględni się starotestamentalnego objawienia na Jego temat.

2. Objawienie Ducha Świętego w Nowym Testamencie

Koniec epoki Starego Testamentu jest „końcem smutnym, gdyż dawny Izrael nie istnieje”²¹⁸. Trzeba zauważyć też, że „nie ma świątyni, nie ma centralizacji kultu, a przecież Jahwe nie przestał istnieć i działać. Właśnie w tym czasie rodzą się głębokie refleksje na temat obecności Jahwe i Jego ducha”²¹⁹.

Prawda o Duchu Świętym zajmuje centralne miejsce w religii chrześcijańskiej. Nowy Testament „nie mówi jednak o trynitarnym dogmacie ani tym bardziej nie głosi nauki Trójcy w sposób, w jaki dzisiaj wierzy w Nią Kościół”²²⁰. Dlatego analizując pneumatologię Nowego Testamentu, trzeba na samym początku zauważyć i zaznaczyć, że jest ona niejako kontynuacją tego wszystkiego, co na temat Ducha zostało powiedziane w Starym Testamencie²²¹. Kościół czasów apostołskich doświadczał obecności i działania Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, o czym świadczą w niepodważalny sposób teksty pism nowotestamentalnych (por. Dz 2, 4; 8, 17, Rz 12, 6-8; Ga 3, 12-14; 1 Kor 12-14; 1 J 4, 1)²²². Tylko więc połączenie pneumatologii starotestamentowej z pneumatologią nowotestamentową, daje pełny i właściwy obraz biblijnej nauki o Duchu Świętym, stopniowo odkrywanej w historii zbawienia²²³. Oczywiście należy zauważyć, że z jednej strony istnieje doskonała jedność i ciągłość Starego i Nowego Testamentu, ale z drugiej strony „pneumatologia Nowego [Testamentu] charakteryzuje się brakiem ciągłości ze starotestamentowym przekazem na temat *pneuma*. Mówił o tym Jezus, kiedy wołał «czas się wypełnił» (Mk 1, 15); nadeszła pełnia czasu, obiecany Duch zstąpił na Chrystusa, a poprzez Niego na wszystkich ludzi. Wyjątkowa nowość misji Chrystusa jako Bożego Syna, oraz głoszona przez Niego nauka okazały się radykalnie inne od tego, co znał dawny lud Izraela. Zmianie uległ przede wszystkim obraz starotestamentowego Boga, który w wydarzeniu wielkanocnym Jezusa Chrystusa dał się poznać jako Ojciec, Syn i Duch

²¹⁸ H. Langkammer, *Pneumatologia Biblijna*, s. 31. Koniec ten należy rozpocząć od dekretu Antiocha IV Epifanesa (król Seleucydów 175-163 przed Chrystusem), który był wymierzony przeciw religii żydowskiej (por. 1 i 2 Mch).

²¹⁹ H. Langkammer, *Pneumatologia Biblijna*, s. 31.

²²⁰ E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, s. 40.

²²¹ Trzeba zauważyć, że Nowy Testament „nie jest tylko kontynuacją, ale uzupełnieniem, dopełnieniem i punktem zwrotnym” (H. Langkammer, *Pneumatologia Biblijna*, s. 45).

²²² Por. H. Ordon, *Dawca Ducha Bożego w Nowym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 43 (1996), z. 1, s. 127.

²²³ Bez doświadczenia pneumatologii Starego Testamentu i powiązania jej z pneumatologią Nowego Testamentu, bardzo trudne, wręcz niemożliwe byłoby przyjęcie wydarzenia i prawdy o Duchu Świętym.

Święty. W perspektywie Boga jako Trójjedynego Miłości²²⁴ i w kluczowej scenie Nowego Testamentu, jaką jest niewątpliwie Misterium Paschalne, należy również rozważyć tajemnicę Ducha Świętego²²⁵. Nowy Testament objawia więc, kim jest w rzeczywistości Duch Święty jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej. to objawienie Ducha Świętego, należy rozważyć w kilku aspektach.

2.1. Duch Święty w życiu Syna Bożego

Rozważając rozumienie Ducha Świętego ukazane na kartach Nowego Testamentu, należy zauważyć Jego łączność i jedność z Synem Bożym²²⁶, co jednoznacznie wyraża prawdę nie tylko o doskonałej ich jedności, ale pełności całej Trójcy Świętej²²⁷. Oczywiście, najstarszych świadectw nauczania o relacji między Jezusem Chrystusem a Duchem Świętym, dostarczają listy św. Pawła. to on jako pierwszy przekazuje sformułowania, które wprost zestawiają ze sobą Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego: „Duch Chrystusa” (Rz 8, 9); „Duch Syna” (Ga 4, 6); czy też „Duch Jezusa Chrystusa” (Flp 1, 19). W pozostałych księgach Nowego Testamentu, jedynie Dz 16, 17 i 1 P 1, 11, zawierają wzmiankę o Duchu Jezusa i Duchu Chrystusa²²⁸.

Całe życie Jezusa Chrystusa, tłumaczyć należy poprzez pryzmat działania Ducha Świętego, gdyż „prawidłowe i dogłębne odczytanie wydarzenia Jezusa Chrystusa – poszczególnych jego etapów – jest równocześnie uprzywilejowaną drogą pełnego poznania objawienia Ducha Świętego²²⁹. Jak zaznacza święty Jan Paweł II: „prawdę o trzeciej Osobie Trójcy Przenajświętszej odczytujemy nade wszystko z życia Mesjasza – Tego, który przyszedł namaszczoney Duchem (Dz 19, 38)”²³⁰. Prawda o ścisłym związku Ducha Świętego z Synem Bożym, wyraźnie widoczna jest w niektórych momentach życia Zbawiciela. Pierwszym z nich jest tajemnica Jego poczęcia²³¹. Ewangelista Mateusz

²²⁴ Trójca Święta stanowi centrum całej rzeczywistości, w której Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty, obdarzają się wzajemną miłością. Działając z kolei osobowo w świecie sprawiają, że wspólnota wierzących ma zakorzenienie w tejże Trójcy Świętej. Por. J. Buczek, *Pneumatologia sakramentalna w nauczaniu Jana Pawła II*, RSac 13 (2006), s. 57.

²²⁵ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 347-348.

²²⁶ Autorzy Nowego Testamentu, zwłaszcza ewangelista, mówiąc o publicznej działalności Jezusa Chrystusa, wprost stwierdzają, że od samego początku kierował Nim Duch Święty (por. Mt 4, 1; Mk 1, 12; Łk 4, 1. 14. 16-21). Por. H. Ordon, *Dawca Ducha Bożego*, s. 134.

²²⁷ Wiara w Boskość Ducha Świętego jest istotnym elementem całej trynitologii. Por. M. Kowalczyk, *Zbawcza misja Ducha Świętego według programu duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce na lata 2017-2019*, „Collectanea Theologica” 90 (2020) nr 1, s. 148.

²²⁸ Por. H. Ordon, *Dawca Ducha Bożego*, s. 132.

²²⁹ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 348.

²³⁰ Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*, Watykan 1992, s. 177.

²³¹ Por. J. Buczek, *Duch Święty w życiu ziemskim*, s. 57.

i Łukasz wyraźnie zaznaczają, że dziewicze poczęcie Jezusa w łonie Maryi dokonało się za sprawą Ducha Świętego. Święty Mateusz relacjonuje: „z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak. Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, z Józefem, wpierw nim zamieszkali razem, znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego” (Mt 1, 18). Natomiast święty Łukasz stwierdza: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego okryje Cię cieniem²³². Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). Ewangelista Mateusz i Łukasz niejako łączą Stary Testament z Nowym: „całe orędzie anioła znaczone jest takimi pojęciami, które są właściwe dla mesjanizmu królewskiego i niczym kłamra spinają obydwie Testamenty. Mesjasz – jak zapowiadali prorocy – jest «pełen Ducha» (Łk 4, 1; J 3, 34) od pierwszej chwili swojego życia ziemskiego. *Pneuma*, treściowo utożsamiając się z *ruach Jahwe*, rozpoczyna swoje działanie w ziemskiej historii Syna Bożego. Temat ten powraca w wypowiedzi Jana Chrzciciela, kiedy mówi on: «Idzie za mną mocniejszy ode mnie, a ja nie jestem godzien, aby schyliwszy się, rozwiązać rzemyk u Jego sandałów. Ja chrzcilem was wodą, On zaś chrzcic was będzie Duchem Świętym» (Mk 1, 7n; por. Dz 1, 5)²³³. Pozostali dwaj synoptycy wzbogacają tę wypowiedź okolicznikiem «i ogniem» (por. Łk 3, 16; Mt 3, 11), chcąc podkreślić tym samym eschatologiczny charakter przyjścia Mesjasza²³⁴. Ewangelie zatem ukazując przyjście Syna Bożego i łącząc je z mocą Ducha Świętego chcą przekazać, że wraz z Jezusem następują czasy mesjańskie, a wraz z nimi wielkie oczyszczenie i wylanie Ducha Świętego na wszystkich. Innym momentem, w którym uwidacznia się obecność i szczególne działanie Ducha Świętego w życiu Syna Bożego, jest chrzest w Jordanie. Wszyscy Ewangelista opisują to wydarzenie (por. Mk 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Łk 3, 21-22; J 1, 29-34)²³⁵, mówiąc o nim jako „o wydarzeniu mesjańskim i pneumatologicznym zarazem²³⁶. Wszystkie teksty mówią, że Duch Święty „zstępuje” i to „jako gołębica²³⁷”.

Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa Chrystus, umieszczone na początku Ewangelii według świętego Marka, to nic innego jak zapowiedź Jego działania ogłaszanego przez proroków²³⁸. Zwrot z Ewangelii według świętego Łukasza „postać cielesna niby

²³² Egzegeci zespalać czynność „okrycia” Maryi mocą Najwyższego z tekstem z Księgi Wyjścia, który mówi: „Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napełniła przybytek (40, 34).

²³³ Trzeba zauważyć, że Jan Chrzciciel, nie tylko zapowiada Jezusa Chrystusa jako Baranka, ale też ukazuje, jakie będzie Jego posłannictwo, które zrealizowane w mocy Ducha Świętego. Por. J. Buczek, *Duch Święty w życiu ziemskim*, s. 57.

²³⁴ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 349-350.

²³⁵ Por. J. Buczek, *Duch Święty w życiu ziemskim*, s. 57.

²³⁶ H. Langkammer, *Pneumatologia Biblijna*, s. 47.

²³⁷ Por. J. Buczek, *Duch Święty w życiu ziemskim*, s. 57.

²³⁸ Zstępujący na Jezusa Duch Święty jest jakby namaszczeniem i niejako oficjalną konsekracją

gołębicą” (Łk 3, 22), prezentująca Ducha, „w symboliczny sposób łączy się z wodą i przypomina unoszenie się *ruach* nad pierwotnym chaosem w opisie dzieła stworzenia (por. Rdz 1, 2) lub to, co wydarzyło się na zakończenie potopu, kiedy wypuszczona z arki gołębicą przyniosła Noemu gałązkę oliwną, zapowiadając tym samym rychłe wybawienie z potopu (por. Rdz 8, 11)”²³⁹. Oba te wydarzenia ukazują „pojednanie” między niebem i ziemią. Symbolem tego jest właśnie gołębicą. Łukasz potwierdza i podkreśla tutaj dobitnie osobowy charakter Ducha Świętego, kiedy pisze: „Duch Święty zstąpił na Niego w postaci cielesnej niby gołębicą” (Łk 3, 22). Ewangelista zatem podkreśla samodzielność, niezależność i całkowitą inność Tego, który pochodzi od Boga Ojca i Syna Bożego i razem z Nimi działa. Trzeba zauważyć, że według świętego Marka „napełnienie Duchem Świętym nie jest następstwem chrztu; Jezus nie otrzymuje Ducha jako rezultat czy też efekt chrztu Janowego. [...] Ewangelista opuścił dodatkowo rodzajnik jak również powiązał pojęcie *pneuma hagion* z *dynamis theou*, co pozwoliło połączyć działanie Ducha Świętego z początkiem stwarzania świata (Rdz 1, 2)”²⁴⁰. Ewangelista Marek zaznacza więc, „z jednej strony – szczególny rodzaj zażyłości, wyjątkowej i osobistej, jaka łączy Jezusa z Duchem Świętym²⁴¹ i z Ojcem, z drugiej zaś – nie kryje ich wzajemnej odmienności. Jezus jawi się jako «Syn» Ojca, którego objawia i któremu wszystko zawdzięcza, a Duch Święty pomaga Jezusowi być Synem²⁴², szczególnie w Jego ziemskiej egzystencji”²⁴³. Szczególną obecnością Ducha Świętego w życiu Syna Bożego, jest modlitwa. Jezus bowiem otrzymuje Ducha Świętego, „modląc się” (Ga 4, 6). Święty Łukasz chciał w ten sposób pokazać, że Duch Święty jest niejako „mistrzem modlitwy” i to najbardziej wtedy wyraża się Jego doskonała jedność z Synem Bożym. Obecność Ducha Świętego w życiu Jezusa zaznacza się również w Jego cudach (por. Mt 12, 28; Łk 11, 20) i w Jego publicznej działalności.

Podsumowując działanie Ducha Świętego w Jezusie Chrystusie, można zauważyć, że Duch Święty niejako działa w trzech zasadniczych aspektach: walka ze złem dokonuje się w mocy Ducha Świętego (por. Łk 11, 20; Mt 12, 28); Duch Święty obecny jest w ziemskim nauczaniu (por. Łk 4, 18; Mk 1, 16-20; Mk 1, 27; Mt 5-7); Trzecia Osoba Trójcy

mesjańską. Por. J. Buczek, *Duch Święty w życiu ziemskim*, s. 58.

²³⁹ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, s. 351.

²⁴⁰ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, s. 351-352.

²⁴¹ Trzeba powiedzieć, że całe ziemskie życie Jezusa, było nierozdzielnie związane z Duchem Świętym. Por. J. Buczek, *Duch Święty a wcielenie Syna Bożego w nauczaniu Jana Pawła II*, RSac 9/10 (2002/2003), s. 76.

²⁴² Ducha z kolei poznajemy i odczytujemy w życiu Jezusa Chrystusa. Por. J. Buczek, *Duch Święty a wcielenie*, s. 77.

²⁴³ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, s. 352.

Świętej obecna jest w modlitwie Syna Bożego (jest u jej początków, pobudza Go do niej, ożywia ją).

2.2. *Duch Święty w Kościele apostołskim*

Poddając analizie teksty biblijne Nowego Testamentu, można zauważyć, że Duch Święty ściśle jest związany z Kościołem²⁴⁴, który jest uświęcany przez działanie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. W tekstach nowotestamentalnych Duch Święty ukazany zostaje jako źródło, które gwarantuje nie tylko uświęcenie Kościoła, ale nade wszystko jego jedność, świętość, katolickość i apostołskość²⁴⁵. Takie świadectwa spotykamy w Dziejach Apostolskich. Spośród wszystkich pisarzy nowotestamentowych to właśnie święty Łukasz, wykazuje największe zainteresowanie Duchem Świętym²⁴⁶. Wynika to z faktu, że w całym Nowym Testamencie termin *πνεῦμα*, którym autorzy biblijni określają Ducha Świętego, występuje 379 razy²⁴⁷, z czego właśnie w pismach Łukasza aż 106 razy²⁴⁸. Bogatym źródłem do zrozumienia trynitologii świętego Łukasza, jest przede wszystkim księga Dziejów Apostolskich, „nazwana przez niektórych teologów”²⁴⁹ – „Ewangelią Ducha Świętego”²⁵⁰. Trzeba zauważyć, że święty Łukasz zna także inne tytuły pneumatologiczne: „Moc z wysoka” (Łk 1, 35; 24, 49), „Obietnica Ojca” (Łk 24, 48; Dz 1, 4; 2, 33). „z kolei zdaje się ignorować inne terminy, jak *charisma*, który spotykamy u świętego Pawła, czy *parakletos*, pojęcie bliskie św. Janowi”²⁵¹.

Pierwszym tekstem z Dziejów Apostolskich mówiącym o Duchu Świętym jest opis wydarzeń mających miejsce w dniu Zielonych Świąt (por. Dz 2). Trzeba zauważyć, że opis Łukasza, opowiadający o Zesłaniu Ducha Świętego, zawiera wspomnienie szeregu znaków mających pozaziemskie pochodzenie, co świadczy o Bożej transcendencji tego wydarzenia²⁵². „Takim znakiem z nieba jest szum: «jakby uderzenie gwałtownego wichru»

²⁴⁴ Duch Święty daje temu Kościołowi siłę i charyzmaty po to, by mógł on działać w rodzinie ludzkiej. Por. Jan Paweł II, *Chrzest Duchem Świętym* (Audycja generalna 6.09.1989), „L'Osservatore Romano” 10 (1989) nr 9, s. 5.

²⁴⁵ Por. Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 360.

²⁴⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Duch Święty mocą świadectwa. Studium z pneumatologii św. Łukasza (Łk 24, 48 – 49; Dz 1, 8)*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 41-58; s. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 128.

²⁴⁷ Por. Popowski, s. 506, s.v. *πνεῦμα*.

²⁴⁸ 36 razy w Ewangelii według świętego Łukasza i 70 razy w Dziejach Apostolskich. Por. Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 360.

²⁴⁹ S. Dyk, *Teologia Ducha Świętego według Dz 2, 1-47*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1/1 (2002), s. 76.

²⁵⁰ Por. np. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, s. 29.

²⁵¹ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 360-361.

²⁵² Trzeba zauważyć, że Duch Święty, który zstąpił w postaci ognistych języków z nieba w dniu

(Dz 2, 2). Nie sposób nie widzieć w tym analogii do Rdz 1, 2, gdzie mowa jest o tchnieniu Jahwe²⁵³, który powołuje wszystko do istnienia²⁵⁴. Święty Łukasz chciał poprzez to wydarzenie ukazać, że Pięćdziesiątnica, to nic innego jak wkroczenie Ducha w historię świata i tworzenie nowej rzeczywistości, jaką jest Kościół²⁵⁵.

Przy wydarzeniu Zesłania Ducha Świętego, należy zwrócić uwagę również na słowa: „jakby języki ognia, które się rozdzieliły” (Dz 2, 3)²⁵⁶. W ten sposób święty Łukasz niejako próbuje połączyć dwa wydarzenia: Pięćdziesiątnicę i wieżę Babel, ukazując, że jak przy budowie wieży, wszyscy, którzy mówili tym samym językiem, nagle przestali się rozumieć, podczas gdy w dniu Pięćdziesiątnicy ludzie z różnych stron świata, mówiący obcymi językami, doskonale się rozumieli. Autor Dziejów Apostolskich chciał poprzez ten fakt pokazać z jednej strony, że Duch Święty, który zstępuje, obejmuje wszystkich ludzi. Z drugiej strony chciał zauważyć, że Pięćdziesiątnica nie przywróciła jednego języka, ale że „każdy słyszał, jak [Apostołowie] przemawiali w jego własnym języku” (Dz 2, 6). Łukasz ukazuje więc, że „dar Ducha Świętego przewyciężył dotychczasowe pomieszanie języków, ale go nie usunął. Duch Święty nie znosi różnic kulturowych, ale sprawia, że odtąd nie rozbijają one jedności, lecz dodatkowo ją wzbogacają. Elementem łączącym jest niewątpliwie miłość, jako najwyższy dar Ducha Świętego i najważniejszy rodzaj języka w relacjach międzyludzkich²⁵⁷. Trzeba więc zauważyć, że święty Łukasz, opisujący tak obszernie wydarzenie Zesłania Ducha Świętego, zwraca uwagę, że Duch Święty w tym szczególnym dniu niejako zamieszkał w Kościele i pozostanie w nim i z nim na zawsze. Zesłany więc w dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty, to nic innego, jak „obietnica Ojca”²⁵⁸

Zielonych Świąt, pochodzi z nieba, tzn. od samego Boga: „to stwierdzenie jest nawiązaniem do tekstów starotestamentalnych, które zawsze łączyły Ducha z Bogiem” (S. Dyk, *Teologia Ducha Świętego*, s. 77).

²⁵³ W Starym Testamencie pod stwierdzeniem „Duch Boży” rozumiano należącą do Jahwe, ale i pochodzącą od Niego dynamiczną moc. Dawanie Ducha było zatem udzieleniem się na zewnątrz samego Boga, jak również udzielaniem Jego życia i energii. Tylko Jahwe dysponował Duchem i tylko On go udzielał (por. Ez 36, 26-27; 37, 14; Ps 104, 30; Sdz 9, 23; Iz 44, 3; Jl 3, 1-2). Por. s. Dyk, *Teologia Ducha Świętego*, s. 77.

²⁵⁴ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 361.

²⁵⁵ Święty Łukasz ukazuje, że Pięćdziesiątnica, to wkroczenie Ducha Świętego w dzieje świata i człowieka, a więc stworzenie nowego Kościoła. Wynika to z faktu, że sam dzień Zesłania Ducha Świętego, dla Narodu Wybranego był świętem pierwszych zbiorów (por. Wj 23, 16), ale też rocznicą nadania Prawa i Przymierza na Synaju (por. Wj 19, 1). Łukasz nawiązując do starotestamentowych tekstów, czyni to świadomie, aby ukazać, że wydarzenie nadania Prawa i Przymierza stworzyło naród wybrany, Izrael, a wydarzenie Zesłania Ducha Świętego, stworzyło nową społeczność, Nowy Izrael, zapowiadany wielokrotnie na kartach Pisma Świętego przez proroków.

²⁵⁶ Rzeczywistość „języka” i „ognia” mają w Biblii bardzo bogate znaczenie. Ogień jest nie tylko narzędziem kary, ale także środkiem oczyszczającym (por. Iz 4, 4; 6, 6). Ogień symbolizuje skuteczność słowa Bożego (por. Jr 23, 29; Syr 48, 1) oraz żarliwą miłość (por. Pnp 8, 6). Szerzej zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 78-79, s.v. *Język*; s. 149-151, s.v. *Ogień*.

²⁵⁷ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 364.

²⁵⁸ Według świętego Łukasza, Duch Święty jest „obietnicą Ojca”, ale został dany przez Jezusa

(Dz 2, 33. 39). W ten sposób Łukasz niejako czyni aluzję do wszystkich starotestamentalnych zapowiedzi, w których Bóg obiecał wylać Ducha, nie tylko na Chrystusa, ale również na cały lud wierzących²⁵⁹. Jak można zauważyć: „obecny był On już w ziemskim czasie Jezusa, ale czas ten należał jedynie do etapu wstępnego i założycielskiego Kościoła, teraz natomiast objawia się w pełni, działa w wierzących i odsłania przed nimi tajemnice królestwa Bożego²⁶⁰. Nie udziela mu wyłącznie darów charyzmatycznych, ale nim stale kieruje w jedności z Ojcem i Synem”²⁶¹. Trzeba zaznaczyć, że Nowy Testament, a zwłaszcza pisma Łukaszowe, zawierają tę właśnie myśl, „o Jego przynależności do Boga i w konsekwencji, o Bożej prerogatywie dysponowania Nim”²⁶², a w konsekwencji i pełnej jedności. Duch Święty uczestniczy więc w dziele zbawienia razem z Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Ma On udział we wszystkich wydarzeniach zbawczych (poczęcie Jezusa, chrzest w Jordanie, zmartwychwstanie, narodziny Kościoła). W ten sposób mocą Ducha Świętego realizuje się królestwo Boże, nad którym czuwa Duch Święty, jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej.

Święty Łukasz wielokrotnie w *Dziejach Apostolskich* ukazuje Ducha Świętego jako Tego, który ciągle działa, stale interweniuje (por. Dz 5, 1-11; 6, 8.10; 7, 55; 8, 17-19; 8, 29.39; 10.19.44-48; 11, 12-15; 15, 8; 13, 2-4.9; 19, 6). Święty Łukasz również wielokrotnie nawiązuje do relacji Ducha Świętego z Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Dla Łukasza Duch Święty jest ściśle związany z Bogiem Ojcem i Synem Bożym (por. Dz 2, 33.38; 16, 7), niejako działa wraz z Bogiem Ojcem i Synem Bożym i działa dla Boga Ojca i Syna Bożego (por. Dz 2, 22; 4, 33; 5, 32; 10, 38-48). Dla świętego Łukasza, Duch Święty jest więc „Osobą²⁶³, ponieważ Jego działania właściwe są wyłącznie dla osoby”²⁶⁴. Podsumowując rozważania *Dziejów Apostolskich* na temat Ducha Świętego, należy zauważyć, że jest On przedstawiony jako Ten, dzięki któremu głoszone jest słowo Boże. to On udziela odwagi

Chrystusa. Potwierdza to szereg biblijnych tekstów, np. Łk 24, 49; Dz 1, 4; Dz 2, 33. Por. H. Ordon, *Znaczenie określenia „Duch Jezusa” w Dz 16, 7*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, s. 27-79.

²⁵⁹ Por. A. Jankowski, *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta*, s. 57.

²⁶⁰ Duch Święty zamieszkujący w człowieku, jest źródłem nowego życia. to dzięki Niemu, życie wierzącego rozwija się i prowadzi przez wiarę, nadzieję i miłość do pełni człowieczeństwa. Por. J. Buczek, *Duch Święty w życiu wewnętrznym człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, *RSac* 7 (2000), s. 10.

²⁶¹ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 364.

²⁶² H. Ordon, *Dawca Ducha Bożego*, s. 130.

²⁶³ Święty Łukasz opisując wydarzenie Pięćdziesiątnicy, mówi w rzeczywistości o Duchu Świętym jako osobie. Trzeba jednak zauważyć, że przedstawia on Trzecią Osobę Trójcy Świętej niejako na dwa sposoby: „traktuje Go jako bezosobową moc Bożą (Dz 2, 4; Dz 2, 17; Dz 2, 33; Dz 2, 38) oraz jako działającą osobę (Dz 2, 4)” (S. Dyk, *Teologia Ducha Świętego*, s. 87). Por. J. Kudasiewicz, *Chrzest Chrystusa*, *AK* 338 (1965), z. 3, s. 155.

²⁶⁴ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 366.

i mądrości. to On umacnia wierzących w czasie prześladowania; to On pociesza. Święty Łukasz po prostu podkreśla dynamikę i skuteczność działania Ducha Świętego, którego prezentuje właśnie jako osobę, działającą z Bogiem Ojcem i Synem Bożym (por. Dz 13, 2; 16, 6). Autor Dziejów Apostolskich, ukazuje więc zbawcze działanie Trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej w aspekcie dynamiczno-historycznym: „Duch Święty przygotowuje, zapoczątkowuje i kieruje planem zbawienia realizowanym w Jezusie i otrzymanym przez wiarę w Niego”²⁶⁵.

Mówiąc o Duchu Świętym i Jego roli w pierwotnym Kościele, należy zwrócić także szczególną uwagę na pneumatologię, którą w tekstach natchnionych prezentuje święty Jan Ewangelista. Święty Jan bowiem podejmuje temat „osobowej istoty” Ducha Świętego i Jego działania we wspólnocie Kościoła. Ewangelista posługuje się dwoma rzeczownikami, które określają Ducha Świętego: πνεῦμα i παράκλητος²⁶⁶. Ewangelista Jan, używając terminu παράκλητος, ukazuje wiele czynności (ról) Ducha Świętego, które On realizuje. do czynności tych należą: świadczenie (por. J 15, 26)²⁶⁷, otaczanie chwałą Chrystusa (por. J 16, 24), przypominanie uczniom słów Jezusa Chrystusa (por. J 14, 26), bycie w uczniach (por. J 14, 17), prowadzenie do prawdy²⁶⁸ (por. J 16, 13), zapowiadanie przyszłości (por. J 16, 13), przekonywanie o grzechu, sprawiedliwości i sądzie (por. J 16, 8)²⁶⁹. Duch Święty w myśli pneumatologicznej świętego Jana jest więc „Parakletem”²⁷⁰, którego zadanie polega na rozjaśnianiu objawienia, które zostało przyniesione przez Jezusa Chrystusa²⁷¹. Duch Święty prowadzi zatem do pełni prawdy, jest Przewodnikiem i Sędzią. Analizując

²⁶⁵ S. Dyk, *Teologia Ducha Świętego*, s. 85.

²⁶⁶ Termin παράκλητος występuje wyłącznie u świętego Jana, gdzie użyty jest pięć razy: J 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7; 1 J 2, 1 (por. Popowski, s. 464, s.v. παράκλητος). Pod względem gramatycznym jest to forma przymiotnika werbalnego z biernym znaczeniem, który przyjmuje formę rzeczownikową. W literaturze greckiej oznaczał „przywołanego”, „rzecznika”, „obrońcę” (por. Abramowiczówna, t. 3, s. 404, s.v. παράκλητος). Stąd też język łaciński oddawał go terminem *advocatus*. Wulgata zachowała jednak greckie brzmienie terminu *Paracletus*. Interesujące jest, że grecki „paraklet”, w formie rzeczownikowej, znaczy również „opiekun” i „pocieszyciel” (por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 18, s.v. *advocatus*), które to znaczenie przejęły polskie przekłady Biblii. Por. W.R.F. Browning, *Słownik Biblijny*, Warszawa 2009, s. 375-376.

²⁶⁷ Por. F. Mickiewicz, *Świadectwo Ducha Świętego w Jezusie w J 15, 18 - 16, 15*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1/1 (2002), s. 143.

²⁶⁸ Por. M. Karczewski, *Duch Prawdy jako przewodnik w świetle J 16, 12-15*, „Studia Warmińskie” 49 (2012), s. 81-92.

²⁶⁹ Por. F. Mickiewicz, *Świadectwo Ducha Świętego*, s. 156-161.

²⁷⁰ Paraklet, którym jest Duch Święty „wychodzi od Ojca” (dwukrotnie παρά τοῦ πατρὸς w J 15, 26). Zwracającą szczególną uwagę jest tutaj wymiennosc osób „posyłających” (raz posyła Ojciec, innym razem Jezus). Por. J. Gnlika, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994, s. 290. Trzeba również dodać, że to stawia niejako w nowym świetle godność samego Chrystusa (jako Tego, który dysponuje Duchem Boga), ale też w nowym świetle stawia samego Parakleta (który jawi się bardziej jako osoba niż moc). Por. H. Ordon, *Dawca Ducha Bożego*, s. 133.

²⁷¹ Ewangelista Jan, całe życie Syna Bożego, ukazuje w świetle Jego relacji z Duchem Świętym. Por. J. Kozyra, *Duch Święty w życiu Jezusa według Ewangelii św. Jana*, „Studia Pastoralne” 14 (2018), s. 505.

pneumatologię świętego Jana, należy zaznaczyć, że najważniejszym zadaniem Parakleta jest pogłębianie wiary uczniów Jezusa Chrystusa. „Odbywa się ono zarówno *ad intra*, jak i *ad extra*. W pierwszym wypadku Duch Święty pomaga w lepszym zrozumieniu nauki Jezusa, w drugim natomiast, umacniając ich wiarę, pozwala im dawać czytelne świadectwo wobec «świata» za pomocą odpowiednich narzędzi. Kiedy, więc Jan stosuje określenie «Duch Prawdy» (J 14, 17; 15, 26; 16, 13), wyznacza zarazem zakres Jego działania, którym jest czuwanie nad Objawieniem. to sprawia, że Kościół ma zapewnioną stałą opiekę Ducha nad skutecznością przepowiadania słowa Bożego”²⁷².

2.3. *Pneumatologia św. Pawła*

Na samym początku należy zaznaczyć, że zagadnienia pneumatologiczne obecne w pismach starotestamentalnych Apostołów Narodów doskonale znał i rozumiał²⁷³. Jednak nauka świętego Pawła na temat Ducha Świętego odbiega od pneumatologii innych autorów Nowego Testamentu, co wynika ze specyfiki jego powołania i nieznamości Jezusa Chrystusa. Nie daje on w swoich pismach pełnego wykładu teologicznego na temat tego kim jest Duch Święty²⁷⁴, choć pneumatologia jest jednym z głównych tematów teologii Pawłowej²⁷⁵. Józef Homerski wyraźnie zaznacza, że święty Paweł bardziej koncentruje się na Boskiej Naturze Ducha Świętego, na Jego mocy i działaniu, niż na Jego osobowości²⁷⁶. Trzeba jednak zauważyć, „że nikt z autorów Nowego Testamentu nie mówi tak często²⁷⁷ o Duchu Świętym jak święty Paweł”²⁷⁸. Trzeba również dodać, że pneumatologia świętego Pawła jest ściśle chrystocentryczna²⁷⁹, o czym świadczą terminy: „Duch Chrystusa” (Rz 8, 9; Flp 1, 19), „Duch Syna swojego” (Ga 4, 6) czy też „Duch Pana” (2 Kor 3, 17). Są to szczególne i specyficzne określenia dla pneumatologii Pawłowej. W nauczaniu Apostoła Narodów, co trzeba szczególnie podkreślić, mamy do czynienia z pierwszą

²⁷² Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 370.

²⁷³ J. Homerski, *Duch Święty w Listach Pawłowych*, RSac 3 (1996), s. 7.

²⁷⁴ J. Homerski, *Duch Święty w Listach Pawłowych*, s. 9.

²⁷⁵ Por. O.A.M. Buscemi, *Duch Święty w Listach św. Pawła*, „Seminare” 25 (2008), s. 77.

²⁷⁶ Por. J. Homerski, *Duch Święty w Listach Pawłowych*, s. 9.

²⁷⁷ Święty Paweł 139 razy używa terminu *πνεῦμα*. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie zawsze tym słowem określa Ducha Świętego. Czasem termin ten zostaje użyty w znaczeniu dosłownym „tchnienia” (2 Tes 2, 8), lub metaforycznym (np. dla określenia Jego działania: Ef 1, 17; Flp 1, 27; Ga 6, 1; 1 Kor 2, 12; 1 Kor 4, 21; 2 Kor 4, 13; Rz 8, 15). Najczęściej jednak używa tego terminu w znaczeniu teologicznym, w odniesieniu do „Ducha Bożego”, pojmowanego jako siła pochodząca od Boga, jak też i „Osoba Boska”, która działa i prowadzi. Por. O.A.M. Buscemi, *Duch Święty w Listach św. Pawła*, s. 78-81.

²⁷⁸ H. Langkammer, *Pneumatologia Biblijna*, s. 119.

²⁷⁹ Por. H. Langkammer, *Pneumatologia Biblijna*, s. 119.

pneumatologią w ścisłym tego słowa znaczeniu. Pneumatologię świętego Pawła cechuje zatem głęboka świadomość aktywnej, nieustannej i twórczej obecności Trzeciej Osoby Trójcy, w dziele zbawienia świata i człowieka²⁸⁰. Pneumatologia świętego Pawła obejmuje więc kilka wątków. Jedne z nich odnoszą się do natury Ducha Świętego i Jego relacji do Boga Ojca²⁸¹ i Syna Bożego²⁸², inne z kolei mają na uwadze Jego działanie²⁸³ w Kościele i człowieku²⁸⁴. Co trzeba zauważyć, Duch Święty w nauczaniu Apostoła Narodów nie ma imienia²⁸⁵.

Święty Paweł ukazuje Ducha Świętego jako „dar Boży” (1 Tes 4, 8): „za istotny element Pawłowej (i chrześcijańskiej) pneumatologii należy uważać to, że Duch jest udzielonym człowiekowi darem, czymś, czego sam nigdy by nie potrafił osiągnąć. W tym zasadniczym punkcie różni się ona od pneumatologii gnostyckiej”²⁸⁶. „Dar”, którego udziela Bóg, jest więc pierwszym określeniem Ducha Świętego. to określenie pojawia się w Rz 5, 5, a dookreślone zostaje w Ga 3, 5 przez użycie czasownika ἐπιχορηγέω²⁸⁷. Święty Paweł używając tego słowa w odniesieniu do Ducha Świętego, chciał zaznaczyć, że Bóg udzielając ludziom swojego Ducha, tym samym usposabia ich do wykonywania powierzonych działań. Zdaniem świętego Pawła „z jednej strony Duch Święty jest Darem, jakiego Ojciec udziela przez Chrystusa wierzącym, z drugiej natomiast – obecność Ducha wzmacnia w wierzących wiarę w obecność samego Chrystusa”²⁸⁸. Dla świętego Pawła pierwszym darem Ducha Świętego, jest wolność, a gwarantem tej wolności jest właśnie Duch Święty (por. 1 Kor 6, 11). Działanie Ducha Świętego jest więc powszechne i konkretne, co wyrażają słowa „a nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego,

²⁸⁰ Bibliografia w tym zakresie jest bardzo bogata. Por. K. Romaniuk, *Duch Święty*, w: EK 4, kol. 283.

²⁸¹ Święty Paweł jest przekonany, że Duch Święty działa w ścisłej łączności z Bogiem Ojcem, urzeczywistniając w ten sposób Jego plany (por. 1 Kor 2, 12; 1 Tes 4, 8; Ga 3, 5). Por. J. Homerski, *Duch Święty w Listach Pawłowych*, s. 11.

²⁸² W nauczaniu świętego Pawła można zauważyć, że istnieje ścisła więź między Ojcem i Duchem Świętym, ale również istnieje ścisła relacja między Duchem Świętym a Jezusem Chrystusem. Przystęp do Ojca jest wynikiem stosunku Ojca i Syna. Z kolei przystęp do Syna Bożego jest wynikiem związku Ducha i Jezusa. Por. J. Homerski, *Duch Święty w Listach Pawłowych*, s. 12.

²⁸³ Por. D. Kaliński, *Duch Święty – Bóg – dar na nowy wiek*, „Studia Wrocławskie” 4 (2001), s. 158.

²⁸⁴ Por. Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, s. 371.

²⁸⁵ Apostoł Narodów bardziej koncentruje się, co już wcześniej zostało wykazane, na mocy i działaniu Ducha Świętego, niż na Jego osobowości.

²⁸⁶ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 129.

²⁸⁷ Czasownik ten, oprócz określonego elementu zobowiązania, zwiera również motyw dobroci, przywiązania i miłości. Por. Abramowiczówna, t. 2, s. 288, s.v. ἐπιχορηγέω; Popowski, s. 229, s.v. ἐπιχορηγέω.

²⁸⁸ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, s. 372.

który został nam dany” (Rz 5, 5). Słowa te ukazują Ducha Świętego jako przewodnika w wierze i jako Tego, który jest fundamentem wzajemnych relacji między ludźmi²⁸⁹.

Apostoł Narodów swoją pneumatologię prowadzi w świetle zmartwychwstałego Chrystusa. W swoich rozważaniach pneumatologicznych bardzo często wykazuje równorzędność Chrystusa i Ducha Świętego²⁹⁰, co potwierdzają teksty biblijne: Rz 8, 9-11; Ga 4, 6; 2 Kor 3, 18; Dz 2, 33; 1 Kor 5, 45. Trzeba jednak zauważyć, że Paweł w swojej pneumatologii daleki jest „od utożsamiania Ducha Świętego ze zmartwychwstałym Panem, mimo iż ściśle odnosi zesłanie i działanie Ducha do ziemskiego i uwielbionego Chrystusa, który razem z Ojcem jest dawcą Ducha Świętego. Między uwielbionym Chrystusem (*Kyrios*) i Duchem Świętym (*Pneuma*) istnieje zatem więź soteriologiczna”²⁹¹. Duch Święty nie stanowi więc w niczym konkurencji dla Chrystusa ani Chrystus nie stanowi w niczym konkurencji dla Ducha Świętego. Misją Ducha Świętego jest dawanie świadectwa o tym, co Chrystus uczynił i doprowadzenie w ten sposób wszystkich do zbawienia. Duch Święty posłany został po to, aby być niejako Kontynuatorem i Wykonawcą dzieła, które zostawił Jezus Chrystus²⁹².

Zatrzymując się nad pneumatologią świętego Pawła, należy zwrócić również szczególną uwagę na rolę, jaką Duch Święty spełnia w Kościele. Zdaniem Apostoła Narodów Trzecia Osoba Trójcy Świętej spełnia „potrójną funkcję”²⁹³. Po pierwsze, Duch Święty buduje Kościół (por. 1 Kor 3, 16; Ef 2, 22), jak również przestrzega wspólnotę wierzących przed grożącymi jej niebezpieczeństwami, które przychodzą z zewnątrz (por. 1 Tm 4, 1; Rz 8, 6-7)²⁹⁴. Po drugie, Duch Święty ożywia wspólnotę Kościoła, udzielając jej potrzebnych darów (por. 1 Kor 12, 7-11.28-30; Rz 12, 6-8; Ef 4, 11)²⁹⁵. Wreszcie po trzecie Duch Święty jest Tym, który jednoczy Kościół (por. 1 Kor 12, 4.11; Ga 3, 28; Ef 4, 4; Rz 12, 4-5). Święty Paweł zaznacza, że Kościół od samego początku swojego istnienia miał świadomość, że działa w nim Duch Święty, który pomaga i prowadzi lud na drodze realizacji misji i zadania, jakie zostawił Jezus Chrystus²⁹⁶. to prowadzenie wynika z faktu,

²⁸⁹ Por. Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 373.

²⁹⁰ Por. H. Langkammer, *Pneumatologia Biblijna*, s. 119.

²⁹¹ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 374.

²⁹² Por. Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 376.

²⁹³ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 376.

²⁹⁴ Por. J. Homerski, *Duch Święty w Listach Pawłowych*, s. 15-16.

²⁹⁵ Wykazane zostają tutaj cztery listy darów (charyzmatów). Wszystkie te dary Apostoł Narodów dzieli na cztery grupy: dary duchowe, dary łaski, dary posługiwania i dary działania. Por. J. Kudasiewicz, *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle Listów św. Pawła*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 4, red. s. Łach, M. Filipiak, Lublin 1979, s. 97-112. Por także O.A.M. Buscemi, *Duch Święty w Listach św. Pawła*, s. 77-78.

²⁹⁶ Szerzej na temat funkcji Ducha Świętego, Jego działania, budowania i jednoczenia, zob. J. Buczek,

że Chrystus spełnił swoją obietnicę (por. J 16, 13-15) i po swoim odejściu kierowanie Kościołem i misję prowadzenia przekazał Duchowi Świętemu²⁹⁷.

Pneumatologia świętego Pawła jest odzwierciedleniem „jego inspiracji poglądami pisarzy Starego Testamentu, judaizmu oraz autorów wczesnochrześcijańskich”²⁹⁸. Na tej podstawie trzeba zauważyć więc, że podobnie do tego, co wcześniej mówiono o Duchu Świętym, święty Paweł również wiąże Jego działanie „z pełnią życia chrześcijańskiego, którego początkiem jest wiara (por. 2 Kor 4, 13)”²⁹⁹. to życie według wiary jest niczym innym jak godnością synostwa Bożego, które staje się udziałem wierzących przy pomocy Ducha Świętego (por. Ga 5, 5; Rz 5, 5; 8, 14.17; 15, 13). Trzeba zauważyć również, że „Św. Paweł rozważa teologicznie życie chrześcijańskie na trzech wzajemnie przenikających się płaszczyznach: genetycznej (*ex Deo*), chrystocentrycznej (*per Christum*) i teofanijnej (*ad Deum*). Schemat ten stosuje w pneumatologii”³⁰⁰. Apostoł Narodów włącza więc Ducha Świętego w zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 6, 11). Dziełem Ducha Świętego – według nauczania Pawłowego – jest całokształt życia chrześcijańskiego. to Duch sprawia, że człowiek staje się – podobnie jak cały Kościół – świątynią Bożą (por. 1 Kor 6, 19) i Bożą budowlą (por. 1 Kor 3, 9)³⁰¹.

Święty Paweł nie stawia w żadnym swoim tekście pytania o to, czy Duch Święty jest osobą, czy też nie jest osobą³⁰². Jak zaznacza jednak H. Langkammer: „wypowiedzi Apostoła Narodów, choć nie udowadniają osobowości Ducha Świętego, to jednak często ją suponują. Była to zarówno dla Pawła, jak i dla wiernych prawda zupełnie oczywista”³⁰³. Słowa te znajdują swoje uzasadnienie w Liście do Koryntian, gdzie Apostoł pisze: „nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego. Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. Otóż my nie otrzymaliśmy ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania dobra, jakim Bóg nas obdarzył” (1 Kor 2, 10-12). Duch Święty nie jest więc jakąś bezosobową siłą, lecz posiada cechy właściwe osobie, z których najważniejszą jest rozum. Apostoł

Pneumatologia sakramentalna, s. 60-63.

²⁹⁷ Por. J. Homerski, *Duch Święty w Listach Pawłowych*, s. 19.

²⁹⁸ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 382.

²⁹⁹ Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 382.

³⁰⁰ H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna*, s. 125.

³⁰¹ Por. J. Homerski, *Duch Święty w Listach Pawłowych*, s. 21.

³⁰² Niemal wszyscy egzegeci protestanccy są zdania, że πνεῦμα u świętego Pawła nie jest osobą w sensie nauki o Trójcy Świętej. Por. J. Homerski, *Duch Święty w Listach Pawłowych*, s. 9.

³⁰³ H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna*, s. 125.

Narodów sugeruje więc wyraźnie, że Duch Święty jest osobą. Również wiele innych tekstów Pawłowych potwierdza, że Duch Święty jest osobą: Rz 8, 9-11; 2 Kor 3, 17; 1 Kor 12, 4-6; 2 Kor 13, 13; Ef 2, 18; Ga 4, 4-6. Trzeba więc zauważyć, że w *Corpus Paulinum*, Duch Święty ma wyraźnie rysy osobowe³⁰⁴. Należy też zaznaczyć, że „nie jest to jednak pierwszoplanowy cel Pawłowej pneumatologii”³⁰⁵, ponieważ jak stwierdza Langkammer: „choć Paweł wyraźnie odróżnia trzy osobowe podmioty zbawczego działania Bożego wobec wiernych – Ojca, Syna i Ducha Świętego, które spełniają właściwe sobie funkcje – to nie zamierza spekulatywnie wyjaśniać wewnętrznej struktury Trójjedynego Boga. Zasadniczym celem Pawłowej pneumatologii jest orędzie zbawcze, które nazywa Ewangelią, że Bóg przez Jezusa Chrystusa udziela się nam bardzo konkretnie, żywo i skutecznie w Duchu Świętym w nowej erze zbawczej, uobecniając się w ten sposób w wiernych i w Kościele”³⁰⁶. Paweł, choć nie prezentuje systematycznej pneumatologii, to jednak zauważa, że Duch Święty jest osobą, że działa w Kościele i w człowieku, prowadząc w ten sposób historię zbawienia. Przyjęcie Ducha Świętego dokonuje się z kolei w wierze, która jest Jego darem. Listy Apostoła Narodów, stanowią więc „pierwszy etap, w formowaniu się nauki o Duchu Świętym [...]. Wkład świętego Pawła nie tyle dotyczy prawdy o Duchu Świętym jako Osobie, ile koncentruje się wokół szeroko omówionej roli Trzeciej Osoby Boskiej w życiu Kościoła”³⁰⁷.

Poddając analizie nauczanie Starego i Nowego Testamentu na temat Ducha Świętego, należy zauważyć i mocno podkreślić, że Biblia nie zawiera systematycznego wykładu nauki dotyczącej Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, lecz niejako odzwierciedla wielowiekową historię zbawienia, której sedno stanowiło stopniowe objawienie się Boga jedynego. Stary Testament nie objawia Ducha Świętego jako osoby, co wynikało z monoteistycznej wiary, przyjmującej istnienie tylko Boga jedynego. Duch Święty był więc przedstawiany jako „osobowa moc Boga”. Jednak, co trzeba zauważyć, Stary Testament zawiera dynamizm mesjański, kształtowany i ukierunkowywany przez Ducha Świętego, w którym rozwijało się coraz głębsze poznanie Boga. Stary Testament stworzył zatem

³⁰⁴ Por. H. Ordon, *Duch Święty w Nowym Testamencie jako moc i osoba*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 7: *Duch Święty – Duch Boży*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1985, s. 86.

³⁰⁵ H. Langkammer, *Pneumatologia Biblijna*, s. 127.

³⁰⁶ H. Langkammer, *Pneumatologia Biblijna*, s. 127.

³⁰⁷ J. Homerski, *Duch Święty w Listach Pawłowych*, s. 23.

podstawy, a więc „przekazał niezmiernie bogatą i w miarę wyczerpującą naukę o Duchu Bożym”³⁰⁸.

Nowy Testament w nauczaniu na temat Ducha Świętego opiera się na dziedzictwie i doświadczeniu w tej kwestii Starego Testamentu. Stary Testament ukazywał działanie Ducha Bożego jako ściśle zjednoczone z działaniem Bożym, upatrując, jak już zostało to podkreślone w nim personifikację „mocy Boga”, natomiast Nowy Testament eksponuje zjednoczenie Ducha z osobą i działaniem Syna Bożego, Jezusa Chrystusa³⁰⁹. Nowy Testament ukazuje więc Ducha Świętego w rozumieniu ontologicznym, czyli jako osobę, co jest istotne dla nauki o pojęciu i rozumieniu Boga Trójjedynego: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Stary i Nowy Testament stwarzają więc podwaliny dla pneumatologii chrześcijańskiej, na których Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy wznosili gmach teologii trynitarniej.

³⁰⁸ J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych Starego Testamentu*, s. 23.

³⁰⁹ To działanie przepełnione jest delikatnością i ściśle powiązane z misją Jezusa Chrystusa. Por. G. Maj, *Duch Święty prowadzi ku zbawieniu*, „Studia Elckie” 16/4 (2014), s. 551.

ROZDZIAŁ II

PNEUMATOLOGIA W TEOLOGII OJCÓW WCZESNEGO KOŚCIOŁA

Dla religii chrześcijańskiej – już od samego początku jej istnienia – wiara w Ducha Świętego jako Trzecią Osobę Trójcy Świętej, była fundamentalna i zarazem charakterystyczna, choć nie zawsze tę wiarę umiano właściwie ująć i wyrazić. Pierwsi chrześcijanie byli przekonani, że bycie uczniem Jezusa Chrystusa, jest możliwe tylko i wyłącznie dzięki działaniu Ducha Świętego, bo to dzięki Niemu człowiek w chwili chrztu świętego, staje się „nowym stworzeniem”. Zatem, aby być chrześcijaninem nie wystarczyło wyznanie wiary w Boga Ojca i Jego Syna Jezusa Chrystusa. Trzeba było jeszcze przyjąć chrzest, w którym działa Duch Święty, a co jasno i wyraźnie wynika z nakazu misyjnego samego Chrystusa, który nakazał chrzczyć w imię Trójcy Przenajświętszej, a więc w imię Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego (por. Mt 28, 19). Potwierdzenie tego znaleźć można nie tylko w księgach Nowego Testamentu, lecz także w najstarszych pozabiblijnych tekstach chrześcijańskich³¹⁰. Chrześcijanie Kościoła pierwotnego oczywiście nie poprzestawali tylko na wierze w Ducha Świętego. Próbowali też poznawać i zgłębiać wiedzę na Jego temat, poszukując jej w tekście natchnionym (Piśmie Świętym). Pisarze wczesnochrześcijańscy w swoim nauczaniu na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, odwoływali się więc przede wszystkim do Pisma Świętego³¹¹. W swoich homiliach i kazaniach komentując biblijne sceny, wskazywali określenia, którymi nazywany był Duch Święty i ukazywali Jego działanie w historii świata i człowieka. Odkrywali coraz to nowe teksty Biblii

³¹⁰ Chodzi o *Didache (Nauka dwunastu Apostołów)*, gdzie jest mowa o tym, że Kościół od samego początku swego istnienia przyjmował z wiarą prawdę objawioną przez Jezusa Chrystusa o Duchu Świętym, i tej prawdy strzegł jako fundamentu.

³¹¹ Autorzy wczesnochrześcijańscy, sięgając do Pisma Świętego starali się przedstawiać interpretację zawartych w nim prawd ograniczając się często jedynie do cytowania tekstu natchnionego bądź jego parafrazowania. Por. P. Wygralak, *Ojcowie Apostolscy o Bożej karze za grzechy*, VV 36 (2019), s. 164.

i sformułowania, mające wymiar pneumatologiczny, wyrażające coraz to pełniejszą prawdę o Duchu Świętym.

Trzeba zauważyć, że pogłębianie nauki na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, było nie tylko jak najbardziej wskazane, ale wręcz konieczne. Niemniej jednak próby odkrywania Ducha Świętego, obarczone były wielkim niebezpieczeństwem popełnienia błędów z tym związanych. Tak oto rodziła się teologia Ducha Świętego, z której eliminowano pojawiające się błędy, rodzące się – co trzeba zaznaczyć – przede wszystkim na skutek braku właściwych i jednoznacznych pojęć³¹², które wyrażałyby prawdę o Duchu Świętym. Taki właśnie stan rzeczy wyłania się z analizy treści tekstów patrystycznych. Pierwsi Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy mieli więc olbrzymie trudności z przedstawianiem właściwego rozumienia Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Ukazując Ducha Świętego używali najczęściej pojęć i sformułowań biblijnych, które bardzo dobrze oddawały sposób działania Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, ale niestety trudno im było przy ich pomocy wyrazić to, kim On (Duch Święty) tak naprawdę w rzeczywistości jest i jaka jest Jego rola w historii. Początkowo więc opisywano tylko działanie Ducha Świętego, ponieważ ono było bliższe doświadczeniu wierzących z początków chrześcijaństwa. Mniej uwagi poświęcano natomiast zastanawianiu się nad tym jaka jest natura Ducha Świętego, jakie jest Jego miejsce w Trójcy Świętej, i czy w ogóle można mówić o Jego miejscu w Trójcy. Wszystko to wynikało z braku odpowiedniej terminologii i braku odpowiedniego przygotowania nauczających o tajemnicy Trzeciej Osoby Trójcy Świętej³¹³. W nauczaniu wspominano więc tylko Ducha Świętego, wymieniano Go razem z Bogiem Ojcem i Synem Bożym, często przywołując słowa nakazu misyjnego Jezusa

³¹² Trzeba zauważyć, że w teologii początków chrześcijaństwa nie istniała dogmatyka w dzisiejszym znaczeniu. Pisarze wczesnochrześcijańscy prawdę objawioną przekazywali w formie przepowiadania, katechez, dzieł apologetycznych czy polemicznych. Wysiłek teologiczny zatem polegał na egzegezie tekstów Pisma Świętego. Por. E. Peterson, *Obraz Boży w myśli św. Ireneusza*, tłum. M. Grądzka-Holvoote, „Christianitas” 63/64 (2016), s. 191.

³¹³ Nie znajdzie się zatem w nauczaniu pisarzy wczesnochrześcijańskich usystematyzowanych dociekań teologicznych. Mają one raczej charakter praktyczny, ukierunkowany na troskę i obronę jedności Kościoła. Por. P. Wygralak, *Ojcowie Apostolscy o Bożej karze za grzechy*, s. 164.

Chrystusa z zakończenia Ewangelii według świętego Mateusza: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Tak oto stopniowo rodziła się nauka na temat Ducha Świętego, która z czasem została wzbogacona o odpowiednie pojęcia, właściwie i prawdziwie określające Trzecią Osobę Trójcy Świętej, jako równą w swej godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu.

1. Myśl pneumatologiczna w *Nauce dwunastu Apostołów*

Ukazując rozumienie Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w nauczaniu pisarzy wczesnego Kościoła³¹⁴, nie sposób nie zatrzymać się nad myślą jednego z najstarszych zabytków piśmiennictwa chrześcijańskiego – *Didache*³¹⁵. Na dziele tym, wyciśnięty jest „niezatarty stygmat czasów pierwotnych, żywym tętnem bije w nim płomienny entuzjizm pierwszych wyznawców Chrystusowych”³¹⁶. Dlatego właśnie należy prześledzić jak Duch Święty był rozumiany i przedstawiany w *Nauce dwunastu Apostołów*.

Przystępując do analizy jednego z najcenniejszych pism starożytności chrześcijańskiej, jakim niewątpliwie jest *Nauka dwunastu Apostołów*, należy zauważyć, że w dziele tym jest kilka wzmianek na temat Ducha Świętego, którego istnienie nie tylko przyjmowano, ale w Którego przede wszystkim wierzone. Pierwsze odniesienie do Ducha Świętego znajduje się w tekście mówiącym o pokładaniu nadziei w Bogu, który powołuje ludzi do wspólnoty Kościoła, a czyni to dopiero po uprzednim działaniu Ducha Świętego, który wcześniej przygotowuje serca na przyjęcie daru powołania: „Niewolnikowi twemu lub niewolnicy, pokładającej nadzieję w tym samym Bogu, nie dawaj nigdy poleceń ze złością, aby nie przestali bać się Boga, który jest nad nimi i nad nami. Nie przychodzi on powoływać ludzi według zewnętrznych pozorów, lecz przychodzi do tych, których Duch już przygotował (ἡτοιμάσεν)”³¹⁷. Tekst ten, stawia Trzecią Osobę Trójcy Świętej w jednym

³¹⁴ To dzięki nim można wyobrazić sobie w jakiejś mierze pierwotny Kościół jak również uchwycić zasadnicze myśli doktryny, a przede wszystkim tajemnicę Boga w Trzech Osobach. Zagłębiając się w ich nauczanie, można dowiedzieć się, jakie były główne zainteresowania ludzi tego okresu. Por. J. Lewandowska, *Dwie drogi w życiu człowieka (Didache i List Barnaby)*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2009), s. 108.

³¹⁵ *Didache*, czyli *Nauka dwunastu Apostołów*, to jeden z najcenniejszych pomników starożytności chrześcijańskiej, odkryty w 1873 roku i wydany w Konstantynopolu w 1883 roku, którego pełny tytuł brzmi: *Nauka Pana, którą dwunastu Apostołów przekazało narodom*. Por. M. Starowieyski, *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache*, w: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 25; W. Rordorf, *Didachè*, w: NDPAC, t. 1, kol. 1400-1402 (bibliografia); F. Drączkowski, *Patrologia*, Lublin – Pelplin 2009, s. 30-33; NSWP, s. 271.

³¹⁶ A. Lisiecki, *Wstęp ogólny*, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, POK 1, Poznań 2017², s. 1.

³¹⁷ *Didache* 4, 10, Sch 248, s. 162, BOK 10, s. 35.

rzędzie z Bogiem: Bóg jest tym, który powołuje ludzi do wspólnoty Kościoła, a czyni to na podstawie działania Ducha Świętego, który przygotowuje serca ludzkie do udzielenia pozytywnej odpowiedzi na Boże wezwanie. Kluczowym terminem określającym działanie Ducha Świętego jest czasownik ἐτοιμάζω³¹⁸, który wskazuje na Jego aktywność. Warto zauważyć, że tym samym czasownikiem posługują się Ewangelisci określając działanie Boga Ojca, który przygotował dla ludzi miejsce w królestwie niebieskim (por. Mt 20, 23; 25, 34; Mk 10, 40) i zbawienie (por. Łk 2, 31) oraz aktywność Jezusa Chrystusa, który przygotował dla ludzi miejsca w domu Ojca (por. J 14, 2. 3). W tym kontekście przytoczona wypowiedź z *Didache*, mówiąca o działaniu Ducha Świętego, wydaje się doskonały uzupełnieniem dla zobrazowania dobroczynnej wobec ludzi aktywności całej Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Znamienną wypowiedzią zawartą w *Nauce dwunastu Apostołów*, do której odwoływać się będą niemal wszyscy późniejsi Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy, jest tekst nawiązujący do Pisma Świętego (Mt 28, 19), w którym jest mowa o udzielaniu chrztu świętego³¹⁹. *Didache*, które stanowi pierwszy zbiór przepisów liturgicznych i zarządzeń organizacyjnych pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, wyraźnie ukazuje w jaki sposób należy udzielać chrztu i w czyje imię należy tego dokonywać: „Co do chrztu, to udzielajcie go w taki oto sposób: Powtórzywszy najpierw wszystko powyższe³²⁰, chrzczycie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (Mt 28, 19),

³¹⁸ Por. Abramowiczówna, t. 2, s. 324, s.v. ἐτοιμάζω; Popowski, s. 238, s.v. ἐτοιμάζω; Lampe, s. 554, s.v. ἐτοιμάσια.

³¹⁹ Analiza *Didache* pozwala stwierdzić, że w czasach poapostolskich sakrament inicjacji chrześcijańskiej był nieodzownym warunkiem (bramą) do innych sakramentów (przede wszystkim Eucharystii). Por. A. Zellma, *Relacje zachodzące między katechezą a liturgią w czasach katechumenatu wczesnochrześcijańskiego*, „Studia Warmińskie” 37/2 (2000), s. 598.

³²⁰ Jest to nawiązanie do wcześniejszej treści *Didache*. Przedstawiona jest tam nauka o „dwóch drogach”: drodze życia i drodze śmierci. Trzeba zauważyć, że rzeczownik „droga” jest terminem wieloznacznym. Oprócz znaczenia dosłownego posiada także znaczenie metaforyczne. Zarówno w Biblii jak i w pismach wczesnych Ojców Kościoła, droga to przede wszystkim metafora życia i postępowania Ludu Bożego. *Mała encyklopedia biblijna* podaje, że „droga” obok dosłownego znaczenia (połączenie miast i miejscowości) ma też inne. Stary Testament mówił o ludzkim życiu jako o drodze (por. Ps 37, 5), po której Bóg lub świat prowadzi człowieka (por. Wj 13, 21), którą każdy może pójść (por. Hi 23, 11), bądź też ją odrzucić (por. Ml 2, 9). Dlatego też prorocy nawoływali do odwrócenia się od fałszywej drogi (por. Jr 25, 5) i udania się na właściwą (por. Jr 31, 21). Człowiek pobożny prosił Boga, aby to On wskazał mu drogę (por. Ps 27, 11; 119, 14). Czas Nowego Przymierza rozpoczęło wezwanie Jana Chrzciciela do przygotowania drogi dla Pana (por. Mk 1, 3). Por. E.H. Obermayer, K. Speidel, K. Vogt, G. Zieler, *Mała encyklopedia biblijna*, tłum. D. Tomczyk, P. Woszczenko, Kraków 1995, s. 77; J. Lewandowska, *Dwie drogi w życiu człowieka*, s. 110-111; J. Janicki, *Pokuta w nauczaniu i praktyce Kościoła dwóch pierwszych wieków*, „Folia Historica Cracoviensia” 3 (1996), s. 292-293; B. Czyżewski, *Sens życia w ocenie Ojców Apostolskich*, VoxP 32 (2012), t. 57, s. 94-95; P. Wygala, *Ojcowie Apostolscy o Bożej karze za grzechy*, s. 165-166. Z powyższego wynika, że nauka ta stanowiła katechezę przedchrześcijańską przygotowującą katechumenów do przyjęcia sakramentu chrztu. Zatem chrzest powinien być poprzedzony nauką katechetyczną, w której zostałyby wyłożone zasady życia chrześcijańskiego. Jednak niektórzy badacze ten tekst uważają za późniejszą interpolację.

w wodzie żywej³²¹. Jeśli zaś nie masz wody żywej, chrzczij w innej, jeśli nie możesz w zimnej, chrzczij w ciepłej. Jeśli brak ci jednej i drugiej, polej głowę trzy razy wodą³²² w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”³²³. Trzeba zauważyć, że w przytoczonym tekście zostały ukazane sposoby udzielania sakramentu chrztu świętego, ze wskazaniem jakiej wody należy użyć przy chrzcie i jakich – ewentualnie – można dokonywać modyfikacji, w zależności od warunków towarzyszących obrzędowi chrztu. Jednak w tekście nie ma mowy o możliwości zmiany słów formuły chrzcielnej, która opiera się na jednoznacznym wskazaniu Jezusa Chrystusa. Chrzest, co wyraźnie podkreśla kompilator tekstu przez powtórzenie, musi być udzielony w imię Trójcy Świętej.

Analizując treść *Nauki dwunastu Apostołów* trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną wypowiedź mówiącą o Duchu Świętym, która – można powiedzieć – ukazuje Jego boskie działanie wskazujące na to, że jest On prawdziwym Bogiem, równym w swej godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu: „Nie wystawiajcie na próbę żadnego proroka, który mówi pod natchnieniem Ducha”³²⁴. Duch Święty zostaje tu ukazany jako Bóg, z którego natchnienia przemawiają i nauczają charyzmatycy, którzy otrzymali dar przepowiadania, nazywani przez kompilatora prorokami³²⁵. Ten charyzmat ma swoją moc i znaczenie bez względu na kontekst, w którym jest ujawniany i realizowany. Z tego też względu wystawianie na próbę proroków działających pod wpływem Ducha Świętego, kompilator traktuje jako poważny grzech, który nie będzie odpuszczony³²⁶. Chociaż kompilator nie mówi wprost, że chodzi tu o grzech przeciwko Duchowi Świętemu, to jednak w wypowiedzi tej nietrudno jest dostrzec aluzję do tekstu Ewangelii (por. Mt 12, 31; Mk 3, 29; Łk 12, 10). Ewangelisti wyraźnie mówią, że tylko grzech przeciwko Duchowi Świętemu – określony przez nich jako bluźnierstwo (βλασφημία³²⁷) – nie będzie odpuszczony³²⁸. Zatem wspólnota chrześcijańska nie może osądzać nauczania prawdziwego proroka działającego pod natchnieniem Ducha Świętego. Może natomiast wcześniej oceniać

³²¹ Chodzi o wodę bieżącą: rzekę, strumień, źródło.

³²² Jest to najstarsze i wyraźne świadectwo mówiące o udzielaniu chrztu świętego przez polanie.

³²³ *Didache* 7, 1-3, SCh 248, s. 170-172, BOK 10, s. 36.

³²⁴ *Didache* 11, 7, SCh 248, s. 184, BOK 10, s. 38.

³²⁵ Por. M. Maritano, *Profeta*, w: NDPAC, t. 3, kol. 4350.

³²⁶ Por. *Didache* 11, 7, SCh 248, s. 184, BOK 10, s. 38.

³²⁷ Por. Abramowiczówna, t. 1, s. 428, s.v. βλασφημία; Popowski, s. 97, s.v. βλασφημία; Lampe, s. 299, s.v. βλασφημία.

³²⁸ Por. W. Turek, *Grzech przeciw Duchowi Świętemu w tradycji patrystycznej*, Kraków 2000, s. 50-53.

jego wiarygodność przede wszystkim na podstawie jego życia, postępowania oraz skromności, a nie wypowiedzianych słów³²⁹.

Trzeba zauważyć, że choć w *Nauce dwunastu Apostołów* nie ma wielu wzmianek na temat Ducha Świętego, to jednak te, które zostały wspomniane, wyraźnie ukazują Go jako działającego w świecie, zwłaszcza we wspólnocie chrześcijan, którą ożywia przemawiając przez prawdziwych proroków. Duch przygotowuje też do otwartości na wezwanie Boga i udziela natchnienia. Jednak przede wszystkim Duch Święty ukazany jest jako prawdziwy Bóg, podobnie jak Bóg Ojciec i Syn Boży, co wynika chociażby z nawiązania do znamiennej formuły chrzcielnej (por. Mt 28, 19) stanowiącej wyznanie prawdziwej i doskonałej Trójcy Świętej: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego.

2. Idea Ducha Świętego w teologicznej myśli Klemensa Rzymskiego

Analizując pneumatologię Ojców wczesnego Kościoła, należy zwrócić baczną uwagę na biskupa Rzymu, Klemensa Rzymskiego³³⁰. Z przekazów źródłowych wynika, że zaangażował się w rozwiązanie bardzo poważnego konfliktu, jaki wybuchł w Kościele korynckim. W tej chrześcijańskiej gminie, nastąpiły głębokie nieporozumienia i podziały między wierzącymi³³¹. Biskup Rzymu napisał zatem list do gminy w Koryncie³³², w którym nawoływał do zgody wśród wierzących³³³. To właśnie w tym liście³³⁴ Klemens, pisał o mocy Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, Ducha Świętego, który działa w Kościele, zaznaczając, że dzięki Niemu Kościół stale się rozwija i żyje. Biskup Rzymu w napomnieniu wzywającym Koryntian do zgody ukazuje więc Ducha Świętego, jako Tego, który działa w historii zbawienia, a w szczególności w Kościele, w którym uświęca wszystkich jego członków i prowadzi ich przez do zbawienia.

Klemens Rzymski opisując Ducha Świętego, ukazuje Go jako ciągle działającego i przede wszystkim obecnego w człowieku: „Wszyscy byliście pokorni, niczym się nie

³²⁹ Por. *Didache* 11, 8-12, SCh 248, s. 184-188, BOK 10, s. 38-39.

³³⁰ Klemens Rzymski, następca Anakleta na stolicy biskupiej Rzymu w latach 91/92-101/102. Por. J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2006, s. 18-19; P.F. Beatrice, *Clemente Romano*, w: NDPAC, t. 1, kol. 1073-1077 (bibliografia); NSWP, s. 605-608 (bibliografia).

³³¹ Por. P. Wąsik, *Ewolucja pojęcia kapłaństwa misterialnego w prawie kanonicznym Kościoła łacińskiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 9 (2010), s. 165-166.

³³² Chodzi o jego pierwszy *List do Koryntian*, napisany około 96 roku. List ten jest jednym z najstarszych dzieł pozabiblijnej literatury chrześcijańskiej.

³³³ Celem Klemensa Rzymskiego było osiągnięcie wewnętrznej doskonałości, czyli świętości. N. Widok, *Droga dążenia do świętości według Klemensa Rzymskiego*, VoxP 32 (2012), t. 57, s. 727.

³³⁴ Stanowi on „pomost” pomiędzy ewangeliami i listami apostołskimi a literaturą powstałą w czasach Ojców Kościoła. Pozwala zapoznać się z sytuacją Kościoła w Koryncie, ale również z ówczesną myślą teologiczną. Por. M. Uglorz, *Naśladowanie Boga według „Listu do Koryntian” Klemensa Rzymskiego*, „Studia Historyczno-Teologiczne Śląska Opolskiego” 19 (1999), s. 1.

chełpiąc, raczej poddani innym niż żądający dla siebie posłuszeństwa, szczęśliwsi dając niż biorąc (por. Dz 20, 35). Wystarczało wam to, czym żywił was Chrystus i zwracając baczną uwagę na słowa Jego zachowywaliście je w sercach waszych, a mękę Jego mieliście zawsze przed oczami. Toteż pokój głęboki i bogaty zstąpił na wszystkich, a wraz z nim nienasycone pragnienie czynienia dobrze i Duch Święty (πνεύματος ἁγίου) został obficie na was wylany (por. Rz 5, 5)³³⁵. Z zacytowanego fragmentu jasno i wyraźnie wynika, że podobnie jak przyjmowano prawdę o Jezusie Chrystusie i przechowywano ją w sercach, tak samo otwierano się na Ducha Świętego, który mieszka w człowieku i działa w nim.

To szczególne Jego działanie w człowieku, jak również ukazanie Jego Boskości, co wyraża się w zestawieniu Go razem z Bogiem Ojcem i Synem Bożym, najpełniej oddają słowa: „Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca (por. J 20, 21)³³⁶. Chrystus przychodzi zatem od Boga, Apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie, w tym właśnie porządku, stało się zatem z woli Bożej. Pouczeni przez Jezusa Chrystusa, w pełni przekonani przez Jego zmartwychwstanie, umocnieni w wierze w słowo Boże, wyruszyli Apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch Święty (πνεύματος ἁγίου), głosili dobrą nowinę o nadchodzącym Królestwie Bożym. Nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem (τῷ πνεύματι) i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących³³⁷. Klemens ukazuje Ducha Świętego jako Tego, dzięki którego natchnieniu Apostołowie poszli głosić Słowo Boże. Duch Święty jest więc Tym, który działa i w którego mocy Apostołowie mogą i są w stanie z mocą głosić radosną nowinę o zbawieniu po krańce świata.

W ukazywaniu przez Biskupa Rzymu, Ducha Świętego jako stale działającego i udzielającego rozlicznych darów, można zauważyć bardzo ciekawe określenie jakim posługuje się on w stosunku do Trzeciej Osoby Trójcy Świętej: „zwróćmy baczną uwagę, umiłowani moi, aby te dobrodziejstwa nie stały się dla nas potępieniem, jeśli nie będziemy postępować w sposób godny Pana, czyniąc zawsze w zgodzie to, co jest dobre i miłe w Jego oczach. Mówi bowiem Pismo Święte: «Duch Pański jest lampą, której światło przenika aż do głębi serca» (Prz 20, 27). Rozważmy, jak bliski jest nas, wzroku Jego nie ujdzie nic z naszych myśli ani z naszych zamierzeń. Słuszną jest zatem rzeczą, abyśmy nie uchylali się

³³⁵ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 2, 1-2, SCh 167, s. 100-102, BOK 10, s. 51.

³³⁶ Jest to ważne stwierdzenie teologiczne opierające się na deklaracji Jezusa. Apostołowie głosili Ewangelię na mocy posłania przez Chrystusa.

³³⁷ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 42, 1-4, SCh 167, s. 168-170, BOK 10, s. 69-70.

jak dezercerzy od pełnienia Jego woli”³³⁸. Klemens Rzymski wyraźnie ukazuje Ducha Świętego jako prawdziwego Boga, bo przecież – jak zaznacza – tylko Bóg może wszystko przenikać, i tylko przed Nim nic się nie ukryje. Trzeba też zauważyć, iż Klemens zachęca, aby człowiek pełnił Jego wolę i nigdy jej nie porzucał, ponieważ – jak stwierdza – tylko Duch Święty prawdziwie poucza. Cała ta nauka opiera się na wierze, która jest fundamentem chrześcijaństwa, a „Wszystko to poręcza nam wiara w Chrystusie. On bowiem sam zaprasza nas przez Ducha Świętego (τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου): «Pójdźcie synowie, słuchajcie mnie, nauczę was bojaźni Pana» (Ps 34, 12)”³³⁹. Klemens Rzymski w tym stwierdzeniu położył nacisk na wiarę w obecność Trzech Osób Boskich, a także na ich pomoc w doskonaleniu przez człowieka wierzącego życia moralnego³⁴⁰.

Biskup Rzymu podkreślając, iż należy słuchać Ducha Świętego, ponieważ mówi prawdę i jest „autorem Prawdy” (Pisma Świętego), stwierdza: „Prześcigajcie się nawzajem, bracia, w gorliwości w tym, co dotyczy zbawienia. Zgłębialiście długo Pismo, które jest prawdomówne, bo natchnione przez Ducha Świętego (τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου)”³⁴¹.

Interesujące jest zakończenie *Listu*, w którym Klemens Rzymski pisze: „Sprawicie nam wiele radości i wesela, jeśli posłuszni temu, cośmy wam napisali przez Ducha Świętego (τοῦ ἁγίου πνεύματος), położycie kres grzesznym, zrodzonym z zawiści gniewom, stosując się do prośby o zgodę i pokój³⁴², jaką skierowaliśmy do was w tym właśnie liście”³⁴³. Z powyższej wypowiedzi jasno wynika, że Klemens jest głęboko przekonany, że Duch Święty stale działa w Kościele. Z tego też powodu autor chce, aby jego list skierowany do podzielonej i pogrążonej w waśniach i przeróżnych sporach gminy, Koryntianie przyjęli, ponieważ został on napisany za natchnieniem Ducha Świętego.

W podsumowaniu należy zauważyć, że według Klemensa Rzymskiego Duch Święty ciągle działa w Kościele i stale ożywia każdego z jego członków oraz zamieszkuje w człowieku i prowadzi go do zbawienia. Nagrodą za przyjmowanie natchnień Ducha Świętego i pełnienie Jego woli jest niewysłowiona radość i szczęście wieczne. Klemens ukazuje też Ducha Świętego jako wzywającego każdego wierzącego do odnowy i zachowywania czystości. Ponadto sugeruje, iż formowanie się hierarchii kościelnej pochodzi z natchnienia i działania Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

³³⁸ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 21, 1-5, SCh 167, s. 136-138, BOK 10, s. 61.

³³⁹ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 22, 1, SCh 167, s. 138, BOK 10, s. 61.

³⁴⁰ Por. N. Widok, *Droga dążenia do świętości*, s. 733.

³⁴¹ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 45, 1-2, SCh 167, s. 174, BOK 10, s. 71.

³⁴² Jest tutaj wyraźne nawiązanie do pokory i naśladowania Boga, czego wzorem jest Chrystus, a objawia to człowiekowi Duch Święty. M. Uglorz, *Naśladowanie Boga*, s. 5-6.

³⁴³ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 63, 2, SCh 167, s. 202, BOK 10, s. 81.

Trzeba również zauważyć, że Klemens poruszając kwestie dotyczące Ducha Świętego, zawsze czyni to w nawiązaniu do całej Trójcy Świętej³⁴⁴.

3. Ignacy Antiocheński o Duchu Świętym

W kształtowaniu się pneumatologii pierwotnego Kościoła ważne było stanowisko w tej kwestii Ignacego Antiocheńskiego, jednego z najwcześniejszych i najważniejszych Ojców Kościoła³⁴⁵, należącego do grona bezpośrednich świadków nauczania apostołskiego³⁴⁶. Biskup w swoim nauczaniu o Duchu Świętym, użył bardzo ciekawego i obrazowego porównania, którym starał się wyrazić Jego rolę w uświęceniu każdego człowieka wierzącego. W *Liście do Efezjan*, chwalcąc wiarę ludzi przyjmujących chrześcijaństwo, stwierdzał: „Jesteście bowiem kamieniami świątyni Ojca, przygotowywani na budowę, jaką Sam wznosi. Dźwiga was do góry machina Jezusa Chrystusa, którą jest Krzyż, a Duch Święty służy wam za linę (σχοινίω³⁴⁷)”³⁴⁸. Z analizowanego tekstu wynika też, że Duch Święty jest elementem dynamicznym, dzięki któremu aktualizuje się dzieło krzyża. Pośrednio można też wnioskować, że według biskupa Antiochii Duch Święty jest prawdziwym Bogiem równym w swej godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu. Wynika to z faktu, że wyraźnie wymienia on Osoby Trójcy Świętej razem, przyznając każdej konkretne zadanie, które powoduje uświęcanie ludzi wierzących³⁴⁹. W przytoczonym tekście należy zwrócić też uwagę na to, że Ignacy porównuje Ducha Świętego do liny (σχοινίον), za pomocą której ludzie – porównani do kamieni – są podnoszeni przez machinę (μηχανή³⁵⁰)³⁵¹, którą jest krzyż, by stawać się elementami świątyni budowanej przez Boga Ojca. Metafora liny, którą posługuje się Ignacy, jest przede wszystkim pomocna do wyrażenia konkretnej prawdy o roli Ducha Świętego w integrowaniu każdego człowieka

³⁴⁴ Klemens jasno ukazuje, że mamy jednego Boga, jednego Chrystusa i jednego Ducha Świętego. Trzeba jednak zauważyć, że Biskup Rzymu w żadnym miejscu nie zastanawia się jednak nad relacjami zachodzącymi w Trójcy Osób. Por. P. Landwójtowicz, *Zarys biblijno-teologicznego rozwoju poznania tajemnicy trynitarniej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 35 (2015), s. 105.

³⁴⁵ Ignacy Antiocheński, biskup i męczennik, drugi następca świętego Piotra w Antiochii, zm. ok. 110 roku. Por. P. Nautin, *Ignazio di Antiochia*, w: NDPAC, t. 2, kol. 2514-2516 (bibliografia); NSWP, s. 472-475.

³⁴⁶ Por. A. Jasiewicz, *Symbolika krzyża u Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa ze Smyrny*, „Seminare” 31 (2012), s. 221; G. Jaśkiewicz, *Polemika antydoketystyczna u św. Ignacego z Antiochii*, „Studia Elckie” 13 (2011), s. 402.

³⁴⁷ Por. Abramowiczówna, t. 4, s. 264, s.v. σχοινίον: „1. linka, sznur, postronek; 2. lina pomiarowa; 3. część, porcja; 4. przepaska, pas”; Lampe, s. 1360, s.v. σχοινίον.

³⁴⁸ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 9, 1, SCh 10, s. 76, BOK 10, s. 115.

³⁴⁹ Trzeba zauważyć, że Ignacy Antiocheński w nauczaniu prezentuje chrystocentryczne ujęcie tajemnicy Trójcy Świętej. Por. P. Landwójtowicz, *Zarys biblijno-teologicznego rozwoju poznania*, s.105.

³⁵⁰ Por. Abramowiczówna, t. 3, s. 148, s.v. μηχανή: „1. mechaniczne urządzenie, machina, zwł. do podnoszenia, żuraw; 2. środek, sposób”; Lampe, s. 870, s.v. μηχανή.

³⁵¹ A. Jasiewicz, *Symbolika krzyża u Ignacego Antiocheńskiego*, s. 222.

wierzącego z Kościołem katolickim. Biskup Antiochii stwierdza, że człowiek dzięki Duchowi Świętemu wspina się jak po linie, albo wręcz jest przez tę linę unoszony, ku jedności z Bogiem Ojcem przez Jezusa Chrystusa. Ignacy nie rozwija w żadnym innym miejscu tego obrazowego wyrażenia jakie odnosi do Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Niemniej jednak to porównanie jest bardzo sugestywne i jasno wyraża prawdę na temat Trójcy Świętej, w której Duch Święty zajmuje równe miejsce wraz z Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Trzeba zauważyć, że Ignacy Antiocheński, ukazuje Ducha Świętego również jako „sługę Pana”, który jest zbawieniem i życiem wiecznym: „Duch mój jest ofiarą (περίψημα³⁵²) Krzyża³⁵³, który jest zgorszeniem dla niewierzących, dla nas zaś zbawieniem i życiem wiecznym”³⁵⁴.

Analizując wypowiedzi Ignacego Antiocheńskiego na temat Ducha Świętego, trzeba zwrócić także uwagę na jeszcze jeden tekst, w którym autor zaznacza, że Duch działający w Kościele udziela konkretnych pouczeń na temat postępowania każdej wspólnoty osób wierzących. Biskup Antiochii wyraża tę prawdę w następujących słowach: „Świadkiem mi Ten, dla którego jestem więźniem, że nie wiedziałem tego od żadnego człowieka. Duch to głosił mówiąc: «Nie czyńcie nic bez biskupa, strzeżcie swego ciała jako świątyni Bożej (por. 1 Kor 3, 16; 6, 19), kochajcie jedność, unikajcie podziałów, stańcie się naśladowcami Jezusa Chrystusa, tak jak On jest naśladowcą swego Ojca» (por. 1 Kor 11, 1)”³⁵⁵. Duch Święty jest więc dla Ignacego Antiocheńskiego Tym, który prowadzi ludzi w Kościele i udziela ludziom wierzącym właściwych wskazówek do odpowiedniego postępowania. Podejście Ignacego do Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, jest bardzo proste i z natury pragmatyczne.

4. Działanie Ducha Świętego na podstawie *Pasterza Hermasa*

Zagłębiając się i poznając rozumienie Ducha Świętego w nauczaniu pierwotnego Kościoła, należy zatrzymać się nad nauczaniem w tej kwestii *Pasterza Hermasa*³⁵⁶. Dzieło

³⁵² Por. Abramowiczówna, t. 3, s. 524, s.v. περίψημα: „coll. nieczystości, odpadki”; Lampe, s. 1078, s.v. περίψημα. Interpretacja słowa περίψημα powoduje wiele trudności. Ignacy nawiązując do dwóch tekstów Pawłowych (1 Kor 1, 23; 4, 13) zauważa, że περίψημα może być rozumiana jako głupstwo albo też odraza. Należy zauważyć, że te słowa stosowane były na określenie ofiar ekspiacyjnych w rodzaju Kozła u Żydów w Dniu Pojednania (Kpł 16, 10. 21-22). W myśli Ignacego termin περίψημα ma znaczenie ofiary, którą Chrystus złożył na Bogu w imieniu zagubionej ludzkości. Por. A. Jasiewicz, *Symbolika krzyża u Ignacego Antiocheńskiego*, s. 223.

³⁵³ A. Jasiewicz, *Symbolika krzyża u Ignacego Antiocheńskiego*, s. 222.

³⁵⁴ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 18, 1, SCh 10, s. 86, BOK 10, s. 118.

³⁵⁵ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphos* 7, 2 - 8, 1, SCh 10, s. 146-148, BOK 10, s. 134.

³⁵⁶ Na temat autora *Pasterza* niewiele wiadomo. Starożytni pisarze – Orygenes (*In epistulam Pauli ad Romanos* 10, 31, ed. C.P. H. Bammel, SCh 555, Paris 2012, s. 402, tłum. s. Kalinkowski: *Orygenes, Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, cz. 2, Warszawa 1994, s. 546: „Moim zdaniem jednak ów Hermas

to obok *Didache*, należy do pism judeochrześcijańskich³⁵⁷ i jednocześnie najstarszych dzieł literatury chrześcijańskiej³⁵⁸. Poddając analizie pojęcie Ducha Świętego w *Pasterzu* Hermasa, trzeba na samym początku zwrócić uwagę, na rozumienie i występowanie w dziele „duchów w ogóle”, aby w ten sposób właściwie zrozumieć istotę Ducha Świętego. Świat ukazany w *Pasterzu* jest pełen duchów świętych, aniołów i duchów złych³⁵⁹, na określenie których stosuje się zwykle określenie w postaci greckiego słowa πνεῦμα, znane też jest określenie terminem δαιμόνιον³⁶⁰. Trzeba zauważyć, że w *Pasterzu* Hermasa termin πνεῦμα pojawia się ponad sto razy, i to w różnych znaczeniach, niełatwych do jednoznacznego zweryfikowania o jakiego „ducha” w rzeczywistości chodzi³⁶¹, co sprawia, że zawarta w nim nauka pneumatologiczna jest bardzo skomplikowana³⁶².

Zatrzymując się nad kwestią pojmowania Ducha Świętego w *Pasterzu* trzeba zauważyć, że przedstawione w nim „duchy” pełnią przeróżne role i funkcje, na które Hermas zwraca uwagę. Pisze: „po pewnym czasie szedłem właśnie do Cumae³⁶³ i sławiłem

jest autorem książeczki pt. «Pasterz», które to pisemko uważa za bardzo pożyteczne i natchnione przez Boga”) i Euzebiusz z Cezarei Palestyńskiej (*Historia Ecclesiastica* III 3, 6, wyd. grecko-polskie, tłum. A. Caba na podstawie tłumaczenia A. Lisieckiego: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013, s. 142-143: „Ten sam Apostoł [tj. Paweł] w pozdrowieniach na końcu Listu do Rzymian wspomina między innymi także Hermasa, któremu się przypisuje księgę pisma *Pasterz*”) autorstwo dzieła przypisywali Hermasowi wspomnianemu przez świętego Apostoła w Liście do Rzymian: „pozdrówcie Flegonta, Hermesa, Patrobasę, Hermasa i braci, którzy są u nich” (Rz 16, 14). Jednak ze względów chronologicznych jest to niemożliwe. Autor wspomina, że przekazał egzemplarz pisma biskupowi Rzymu – Klemensowi (91-101), zaś w *Kanonie Muratoriego* jest mowa o Hermasie jako bracie biskupa Rzymu – Piusa I (140-155). Dzieło to (*Pastor*) składa się z trzech części: z pięciu wizji (*visiones*), dwunastu przykazań (*praecepta*) i dziesięciu przypowieści (*similitudines*). Por. P. Nautin, *Erma (Pastore)*, NDPAC, t. 1, kol. 1726-1728 (bibliografia); NSW, s. 430-431.

³⁵⁷ Chodzi o chrześcijan wywodzących się z judaizmu; por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. s. Basista, Kraków 2002, s. 21. Szerzej zob. S.C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien: essais historiques*, préface par A. Caquot, Paris 1998; P. Grech, *Giudeocristianesimo*, w: NDPAC, t. 2, kol. 2289-2294.

³⁵⁸ Por. M. Chłopowiec, *Przesłanie pokutne „Pasterza” Hermasa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 45/2 (2012), s. 215; M. Midura, *Wizje anielskie w „Pasterzu” Hermasa*, „Ex nihilo” 2 (2009), s. 146-147.

³⁵⁹ Chodzi np. O takie określenia jak: anioł chwały, pokuty, czyli nawrócenia, kary, sprawiedliwości i zła. Por. E. Staniek, *Angelologia w „Pasterzu” Hermasa*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9 (1971), nr 1, s. 51-82.

³⁶⁰ Por. Abramowiczówna, t. 1, s. 490, s.v. δαιμόνιον; Popowski, s. 117, s.v. δαιμόνιον; Lampe, s. 327, s.v. δαιμόνιον.

³⁶¹ Manlio Simonetti pisze, że w niejednym przypadku nie jest łatwo określić, zakres treściowy używanego przez Hermasa słowa πνεῦμα, nawet jeśli odnoszone jest ono do Chrystusa, bo albo wskazuje na naturę Chrystusa, albo na Jego preegzystującą Osobę, albo służy do utożsamienia Osoby Syna Bożego z Duchem Świętym. Por. M. Simonetti, *Note di cristologia pneumatica*, „Augustinianum” 12 (1972) n. 2, s. 203. Dodatkowo rozumienie słowa πνεῦμα w starożytności utrudnia fakt, że w tym okresie nie rozróżniano dużych i małych liter, pisano bowiem albo majuskułą albo też minuskułą. Współcześnie posiadany tekst krytyczny *Pasterza* Hermasa, rozróżnia duże i małe litery.

³⁶² Por. P. Landwójtowicz, *Zarys biblijno-teologicznego rozwoju poznania*, s.106.

³⁶³ Cumae (Cume) – starożytne miasto koło Neapolis (obecnie Neapol), założone w 757 r. p.n.e. Miejscowość ta była idealna dla objawień – w pobliżu Eneasz miał zstępować do otchłani. Z Cumae związana jest Sybilla kumejska, dziki pejzaż wulkaniczny, Jezioro Awerneńskie – realia te były bardzo dobrze znane

wielkość, piękno i moc wszystkiego, co Bóg stworzył, kiedy idąc nagle zapadłem w sen. Duch (πνεῦμα) mnie wówczas porwał i poniósł przez jakieś bezdroża, gdzie człowiek przejść by nie zdołał³⁶⁴. W przytoczonym tekście „duch” ukazany zostaje jako ten, który prowadzi i to prowadzi do miejsc, i poprzez miejsca, dla człowieka niedostępne. Trudno jest natomiast określić o jakiego ducha chodzi, czy rzeczywiście mowa jest tutaj o Duchu Świętym, czy o jakimś innym. Dalej zwraca uwagę na inne duchy. Mówi, że złym zamysłem i ogłupiającym dla ducha, który jest już święty doświadczony i wypróbowany, jest pożądanie rzeczy złej³⁶⁵; że brak troski i wątpliwości prowadzą do starzenia się ducha³⁶⁶, a nawrócenie go odmładza³⁶⁷.

Trzeba zauważyć, że według Hermasa istnieje wiele duchów, które pełnią różne role. Niestety, bardzo często jasne doprecyzowanie czy chodzi o Ducha Świętego, czy jakieś inne duchy, jest niezwykle trudne. Trudność w dokładnym rozeznaniu o jakiego ducha w danym przypadku chodzi, wynika również z faktu nieużywania wielkich i małych liter, co niewątpliwie ułatwiłoby dokonanie tego rozróżnienia. Niemniej jednak poddając dzieło analizie, można dostrzec, że Hermas mówi o Duchu Świętym, który przewyższa wszystkie inne duchy, które podlegają przeróżnym zmianom.

Sam Hermas stwierdza: „powinieneś być bowiem jako sługa Boży, chodzić w prawdzie i nie pozwalać nieczystemu sumieniu na zamieszkanie wespół z duchem prawdy, co musiało zasmucić owego ducha (τῷ πνεύματι) czcigodnego i prawdomównego³⁶⁸. Dla Hermasa, istnieje Duch Święty, który – jak stwierdza – jest prawdziwy i nie wolno Go nie tylko zasmucać. Ze względu na zamieszkanie Ducha Świętego w człowieku, jego sumienie musi być dobre i prawe.

italskim czytelnikom. W Cumae znajdowały się również posiadłości polityka, dowódcy i dyktatora Sulli. Por. R. van Doren, Cume, w: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, sous la dir. A. Baudrillart, A. de Meyer, Ét. Van Cauwenbergh, t. 13, Paris 1954, kol. 1107-1108; J. Westwood, *Tajemnice miejsc niezwykłych*, tłum. R. Gołędowski, Warszawa 1994, s. 48-50; M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, Warszawa 2008, s. 121.

³⁶⁴ Hermas, *Pastor Hermae* 1, 3, SCh 53, s. 76, BOK 10, s. 211. Por. 5 (1), 1, SCh 53, s. 88, BOK 10, s. 214.

³⁶⁵ Por. Hermas, *Pastor Hermae* 2, 4, SCh 53, s. 82, BOK 10, s. 212.

³⁶⁶ Por. Hermas, *Pastor Hermae* 19(11), 2, SCh 53, s. 128, BOK 10, s. 224. Trzeba zauważyć, że ideę starzenia się ducha, Hermas ilustruje za pomocą trzech kobiet: sędziwej, która siedzi oraz młodej na twarzy, ale ciała starego, która stoi, oraz młodej, pięknej, wesołej i pięknej postaci. Pierwsza reprezentuje ducha zestarzałego i słabego; druga jest odmłodzona duchem i wiarą, trzecia z młodniejącym i radosnym duchem jest osobą nawróconą z całego serca. Por. Hermas, *Pastor Hermae* 18(10), 1 - 21(13), 4, SCh 53, s. 126-132, BOK 10, s. 223-225.

³⁶⁷ Hermas rozumie tutaj nawracanie jako odmładzanie ducha. Hermas, *Pastor Hermae* 21(13), 2-4, SCh 53, s. 130-132, BOK 10, s. 225.

³⁶⁸ Hermas, *Pastor Hermae* 28, 4, SCh 53, s. 150, BOK 10, s. 230.

Ukazując Ducha Świętego jako Tego, który mieszka w człowieku, i niejako odróżniając Go od „innych duchów”, Hermas zaznacza, że trwanie w „duchu nawrócenia” wymaga cierpliwości: „bądź cierpliwy, rzekł, i roztropny, a przewyciężysz wszelkie złe sprawy i będziesz czynił wszelką sprawiedliwość. Jeśli będziesz cierpliwy, Duch Święty (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) mieszkający w tobie nie dozna skalania, bo nie przysłoni Go inny duch zły (πονηροῦ πνεύματος). a znajdując wiele wolnego miejsca będzie się nim radował i weselił wraz z naczyniem, w którym mieszka i służyć będzie Bogu z wielką radością mając w sobie obfitość dobra. Jeśli zaś tylko zdarzy się jakiś wybuch gniewu, od razu Duch Święty (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), jako że jest delikatny, odczuwa ciasnotę, brak czystej przestrzeni i stara się to mieszkanie opuścić. Dławiony przez ducha złego (πονηροῦ πνεύματος), nie znajduje miejsca, aby służyć Bogu tak, jak chce, gdyż jest skalany gniewem. W cierpliwości bowiem mieszka Pan, a w gniewie szatan. Jeśli więc te dwa duchy (τὰ πνεύματα) mieszkają razem, jest to złe i szkodliwe dla człowieka, w którym mieszkają”³⁶⁹. Z tej obszernej wypowiedzi wynika po raz kolejny, że istnieje wiele duchów, ale też, że istnieje jeden Duch Święty, który jest delikatny w swym działaniu i prowadzeniu człowieka. Hermas niejako zwraca uwagę i przestrzega człowieka „ochrzczonego, który zdradza ideały chrześcijańskiego życia. Ponadto przytoczone słowa mogą nasuwać błędne wnioski, że Duch Święty jest słaby w porównaniu ze złym duchem. Tymczasem Hermas stwierdza tylko, że jest delikatny, że jest mu ciasno w sercu człowieka źle postępującego, że w takiej sytuacji nie znajduje możliwości służenia Bogu, że chce opuścić takie mieszkanie”³⁷⁰. Duch Święty jest więc Tym, który mieszka w sercu człowieka i prowadzi go, jednak tylko wtedy, gdy to serce jest czyste, gdy człowiek nie dopuszcza do swojego serca złych duchów.

Bardzo interesujące jest stwierdzenie Hermasa, w którym wyraża przekonanie, że „smutek (λύπη³⁷¹) jest najgorszy ze wszystkich duchów, najgroźniejszy dla sług Bożych i że więcej od innych niszczy człowieka, wypędza Ducha Świętego, a potem zbawia”³⁷². Przy interpretacji takiej wypowiedzi Hermasa, pojawia się pewien problem mianowicie, w jaki sposób smutek (λύπη) najpierw wypędza Ducha Świętego, a potem prowadzi do zbawienia³⁷³? Hermas udziela jasnego wyjaśnienia stwierdzając, że dzieje się tak dlatego,

³⁶⁹ Hermas, *Pastor Hermae* 33(1), 1-4, SCh 53, s. 162-164, BOK 10, s. 233.

³⁷⁰ A. Baron, *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa*, s. 20.

³⁷¹ Por. Abramowiczówna, t. 3, s. 54, s.v. λύπη: „1. ból fizyczny; 2. zmartwienie, smutek cierpienie, udęka; ciężka, nieznośna sytuacja”; Lampe, s. 814, s.v. λύπη.

³⁷² Hermas, *Pastor Hermae* 40(1), 2, SCh 53, s. 186, BOK 10, s. 240.

³⁷³ Por. Hermas, *Pastor Hermae* 40(1), 3, SCh 53, s. 186, BOK 10, s. 240; 41(2), 1, SCh 53, s. 186, BOK 10, s. 240.

ponieważ to smutek grzechu zasmuca i wypędza Ducha Świętego, a jeśli następnie pojawi się smutek-żał za popełniony grzech, to ów smutek z powrotem przynosi zbawienie: „gdy człowiek wątpiacy (δίψυχος³⁷⁴)³⁷⁵ zaczyna coś robić i z racji wątpiwości mu się to nie udaje, smutek (ή λύπη) wstępuje w jego serce, zasmuca Ducha Świętego (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; por. Ef 4, 30) i Go wypędza. Następnie gdy z jakiegokolwiek powodu ogarnia go gniew (ή ὀξύχολία³⁷⁶) i wielkie zgorzknienie, smutek (ή λύπη) znowu wstępuje w serce tego człowieka, który się rozgniewał (ὀξύχολήσαντος). Smuci się (λυπεῖται) tym, co uczynił i żałuje, że źle postąpił. Taki więc smutek (ή λύπη) zdaje się przynosić zbawienie, bo ten, co postąpił źle, żałuje swego czynu. Obie te rzeczy zasmucają ducha (λυποῦσι τὸ πνεῦμα): wątpiwość (διψυχία), ponieważ przez nią nie udaje mu się to, co robi, i gniew (ὀξύχολία), bo sprawia, że postępuje źle. Obie więc niemiłe są Duchowi Świętemu (τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ), i gniew i wątpiwość (ή διψυχία καὶ ή ὀξύχολία). Odrzuć zatem od siebie smutek (τὴν λύπην) i nie skąp miejsca mieszkającemu w tobie Duchowi Świętemu (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), by nie zaczął prosić przeciwko tobie Boga i nie odstąpił od ciebie”³⁷⁷. Odrzucenie smutku – zdaniem Hermasa – przynosi radość: „przyodziej się w radość, która zawsze jest miła Bogu i zawsze Mu się podoba. Każdy bowiem człowiek radosny postępuje dobrze i myśli dobrze, a smutkiem (τῆς λύπης) gardzi”³⁷⁸.

Trzeba jasno i wyraźnie zaznaczyć, że przytoczone powyżej teksty „niekoniecznie mówią o Osobie Bożej Ducha Świętego, ponieważ Hermas mówi o grzechach jako o złych duchach, a o cnotach jako o dobrych duchach. Jednakże dobre duchy pochodzą od Ducha Bożego”³⁷⁹, ponieważ jak stwierdza Hermas: „każdy bowiem duch (πνεῦμα) dany od Boga nie czeka na pytania, lecz mając moc Bożą mówi sam z siebie wszystko, gdyż przychodzi z wysoka z mocy Ducha Bożego. Natomiast duch (πνεῦμα), którego trzeba pytać i który mówiąc dostosowuje się do pragnień ludzkich, jest duchem z ziemi rodem i mało ważącym, pozbawionym mocy”³⁸⁰.

³⁷⁴ Termin δίψυχος pochodzi od rzeczownika διψυχία. Por. Lampe, s. 386, s.v. διψυχία: „indecision, doubt, hesitancy”.

³⁷⁵ Διψυχία, o której jest mowa w tekście, nie oznacza wątpiwości dogmatycznej, ale brak zaufania i zwątpienie jako przeciwieństwo wiary, zawierzenia i zaufania. Słowo to może oznaczać także obłudę, formę dwulicowości, krótko mówiąc wszelkie formy nieszczerości, zakłamania i hipokryzji, z którymi Duch Święty nie ma nic wspólnego. Por. A. Baron, *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa*, s. 20.

³⁷⁶ Por. Lampe, s. 966, s.v. ὀξύχολία: „hot temper, irascibility”.

³⁷⁷ Hermas, *Pastor Hermae* 41(2), 2-5, SCh 53, s. 188-190, BOK 10, s. 240-241.

³⁷⁸ Hermas, *Pastor Hermae* 42(3), 1, SCh 53, s. 190, BOK 10, s. 241. Por. 42(3), 4, SCh 53, s. 190, BOK 10, s. 241.

³⁷⁹ A. Baron, *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa*, s. 21.

³⁸⁰ Hermas, *Pastor Hermae* 43, 5-6, SCh 53, s. 194, BOK 10, s. 242.

I dodaje, że Duch Święty przemawia wtedy, kiedy On tego chce i jak chce: „i nie jest tak, że kiedy człowiek ma ochotę mówić, wtedy mówi Duch Święty, lecz mówi On tylko wtedy, gdy Bóg chce, aby mówił”³⁸¹. Hermas próbuje na tej podstawie wykazać, że Duch Święty – ponieważ przychodzi z nieba, a więc jest Bogiem – jest jednocześnie potężny w swej mocy i działaniu. Czyni to na zasadzie porównania³⁸²: „nawet najmniejsze rzeczy spadające z wysoka na ziemię mają moc wielką. Podobnie też potężny jest duch Boży (τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον), który przychodzi z wysoka”³⁸³. Duch Święty, który przychodzi z góry ma również wielką moc i dlatego temu Duchowi trzeba ufać: „a ty wierz Duchowi (τῷ πνεύματι), który przychodzi od Boga i ma moc [wielką]”³⁸⁴.

W taki oto sposób Hermas w dziele prezentuje teologię Ducha Świętego. Analizując jego podejście do rozumienia „ducha”, można zauważyć jasne rozróżnienie między duchami, które występują w świecie, który prezentuje *Pasterz*. Otóż dla Hermasa jest jasne, że duchy którym trzeba zadawać pytania, są duchami rodem z ziemi. Natomiast Duch Boży nie przemawia jak wyrocznia, ale mówi tylko i wyłącznie wtedy, kiedy Bóg tego chce³⁸⁵. Trzeba tutaj na poparcie słów Hermas, przywołać słowa z Pisma Świętego: „Duch Boży wieje tam, gdzie chce” (J 3, 8); „Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22); a także znamienne słowa świętego Pawła o sumieniu w Duchu Świętym (por. Rz 9, 1-2). Duch Święty według Hermasa „nie odpowiada publicznie ani na publiczne ludzkie pytania. Jego słowa i zapewne także działania nie odpowiadają na oczekiwania ludzi, ale prezentuje On ludziom Boże oczekiwania³⁸⁶ wobec nich”³⁸⁷. Analizując nauczanie Hermasa na temat Ducha Świętego, i widoczne w tej kwestii problemy z identyfikacją o jakiego „ducha” w rzeczywistości chodzi, trzeba na podstawie powyższych wypowiedzi zauważyć, że kwestię Trzeciej Osoby Trójcy Świętej rozważa

³⁸¹ Hermas, *Pastor Hermae* 43, 8, SCh 53, s. 194, BOK 10, s. 242.

³⁸² Przywołuje chociażby kroplę wody czy grad. Por. Hermas, *Pastor Hermae* 43(11), 1, 20, SCh 53, s. 198, POK 1, s. 347.

³⁸³ Hermas, *Pastor Hermae* 43, 21, SCh 53, s. 198, BOK 10, s. 244.

³⁸⁴ Hermas, *Pastor Hermae* 43, 17, SCh 53, s. 196-198, BOK 10, s. 243. Por. 43, 21, SCh 53, s. 198, BOK 10, s. 244.

³⁸⁵ Trzeba zauważyć, że „w starożytności chrześcijanie przeciwstawiali się zwyczajowi chodzenia do wyroczni i zadawania jej pytań, na które ona odpowiadała, ujawniając zainteresowanemu wiedzę na temat przyszłości niezależnie od jego życia”. A. Baron, *Magia i czary w „Konstytucjach Apostolskich”*, w: *Zabobony, czary i magia w kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, Opole 2013, s. 75-95.

³⁸⁶ Takim oczekiwaniem jest chociażby wezwanie do grzeszników o nawrócenie.

³⁸⁷ A. Baron, *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa*, s. 21.

on w aspekcie antropologicznym. Stwierdza, że duch zamieszkuje w człowieku³⁸⁸ oraz że skalanie ciała jest skalaniem Ducha Świętego, który w nim mieszka³⁸⁹.

Omawiając rozumienie „świata duchów” w *Pasterzu* i próbując określić, kiedy w rzeczywistości jest mowa o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej, trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię, a mianowicie na identyfikację Ducha Świętego z Synem Bożym: „syn jest Duchem Świętym, a niewolnik Synem Bożym”³⁹⁰. Pojawia się więc pytanie, czy rzeczywiście Hermas utożsamia Osobę Ducha Świętego z Synem Bożym, a może po prostu nie rozumiał on prawd chrystologicznych i trynitarnych?³⁹¹ w opinii wielu badaczy³⁹² na przestrzeni wieków, pojawiała się opinia, że „Duch Święty według Hermasa wcielił się w Jezusa. W ten sposób Hermas ich zdaniem utożsamia Ducha Świętego i Syna Bożego”³⁹³. Próbując rozwiązać problem zawarty w powyższym pytaniu, trzeba zauważyć i uświadomić sobie, że „w II wieku brakuje jasnych rozstrzygnięć dotyczących Osoby Ducha Świętego. Kościół zdefiniował je po latach sporów i dyskusji dopiero na soborach IV i V wieku”³⁹⁴ oraz, że „odpowiedź na interesujące nas pytanie zależy od tego, co oznaczają dla Hermasa w przytoczonych fragmentach słowa «duch święty» oraz «syn Boży»: Ducha Świętego czy Boską naturę Jezusa?”³⁹⁵.

W odpowiedzi na te pytania pomocne są analizy przeprowadzone przez Franciszka Szulca, który podjął się próby rozwiązania tego problemu i doszedł do wniosku, że określenia, którymi posługuje się Hermas nadal pozostają niedookreślone, a nawet wieloznaczne: „termin Syn nie jest tożsamy znaczeniowo z terminem «Syn Boży». W innym

³⁸⁸ Por. Hermas, *Pastor Hermae* 59(6), 7, SCh 53, s. 238-240, BOK 10, s. 256.

³⁸⁹ Por. Hermas, *Pastor Hermae* 60(7), 1-2.4, SCh 53, s. 240, BOK 10, s. 256. Trzeba mieć tu, na względzie „trychotomię obecną w Pismach Nowego Testamentu (duch, dusza, ciało), która przeszła w dychotomię (dusza, ciało) wprawdzie dopiero w V wieku, ale współczesny czytelnik odczytuje słowa *Pasterza* w klimacie dychotomicznym i słowa te muszą brzmieć dwuznacznie: mowa w nich o „duchu świętym”, ale duch Boży, którego nam Bóg udziela także jest święty. Wynika stąd, że Bóg obdarza nas swoją świętością, ale jest ona zarówno dana, jak i zadana, to znaczy człowiek swoim życiem decyduje o jej trwałości i ze względu na swoją wolność może ją skaląć. Dlatego *Pasterz* nawołuje do podjęcia wysiłku nawrócenia i trwałej zażyłości z Duchem Świętym. Nawrócenie jest łaską, który daje ducha pokuty” (A. Baron, *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa*, s. 22).

³⁹⁰ Hermas, *Pastor Hermae* 58(5), 2, SCh 53, s. 234-236, BOK 10, s. 255. Por. także 59(6), 5, SCh 53, s. 238, BOK 10, s. 256; 78(1), 1, SCh 53, s. 288, BOK 10, s. 269.

³⁹¹ Trzeba zauważyć, że to stwierdzenie pokazuje niezrozumienie podstawowych prawd dogmatycznych, szczególnie w chrystologii i nauce trynitarniej przez Hermasa. Nauka ta, została właściwie wyrażona i zdefiniowana przez starożytne sobory chrześcijańskie po wielu latach sporów.

³⁹² Por. L. Cirillo, *La christologie pneumatique de la cinquième parabole du „Pasteur” d’Hermae* (*Par V, 6, 5*), „Revue de l’Histoire des Religions” 184 (1973), s. 25-48; F. Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 2, Katowice 2006, s. 117-151.

³⁹³ A. Baron, *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa*, s. 23.

³⁹⁴ A. Baron, *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa*, s. 23.

³⁹⁵ A. Baron, *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa*, s. 23.

znaczeniu Duch Święty jest Synem Boga, a w innym znaczeniu orzeka się o Słudze, że jest Synem Bożym. Pomieszanie lub nierozróżnianie tych znaczeń prowadzi do zarzutu utożsamienia Ducha Świętego i Syna Bożego. W historii interpretacji *Pasterza* mamy wiele przykładów błędnego odczytywania pierwotnych znaczeń występujących w tekście. do najstarszych i najczęstszych należy utożsamianie Ducha Świętego z Synem Bożym”³⁹⁶.

Podsumowując powyższe rozważania na temat Ducha Świętego w *Pasterzu*, trzeba bardzo ostrożnie podchodzić do wyciągania wniosków dotyczących Trzeciej Osoby Trójcy Świętej – Ducha Świętego, przede wszystkim należy uwzględnić złożoną strukturę świata duchów przyjmowaną przez przedstawicieli myśli hebrajskiej, greckiej i rzymskiej. Wynika to bowiem z faktu, że starożytni byli przekonani, że otaczający ich świat jest pełen był duchów. Dopiero właściwe zrozumienie myśli starożytnej, pozwala poprawnie i jasno precyzować chrześcijańską naukę na temat Ducha Świętego. Niemniej jednak w analizowanym dziele Hermas ukazuje delikatność Ducha Świętego, który zamieszkuje w człowieku, jednocześnie pozostawiając mu prawo dokonywania wyborów. Hermas mówi też o Duchu Świętym jako o Tym, który jest przedwieczny³⁹⁷ i który jest źródłem zjednoczenia człowieka z Bogiem, a także Tym, który umożliwi człowiekowi powrót do Boga po popełnieniu grzechu, ponieważ tylko On warunkuje pełne nawrócenie człowieka grzesznego. Wizja Ducha Świętego w *Pasterzu* jest więc bardzo prosta, ale w pełni oddaje Jego Boskie działanie, które prowadzi człowieka do zbawienia, poprzez nawrócenie.

5. Nauczanie Ireneusza o boskości i wieczności Ducha Świętego

Święty Ireneusz – biskup Lyonu³⁹⁸ uważany jest za pierwszego teologa³⁹⁹, który starał się wyjaśnić tajemnicę Ducha Świętego, a szczególnie Jego rolę w historii świata i człowieka. Poddając analizie pneumatologię świętego Ireneusza, trzeba zauważyć na samym początku, że napisał on więcej o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej, niż jakikolwiek ze współczesnych mu myślicieli chrześcijańskich. Wynikało to z tego, że przyszło mu

³⁹⁶ F. Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa*, s. 146.

³⁹⁷ Por. Hermas, *Pastor Hermae* 59(6), 4, SCh 53, s. 238, BOK 10, s. 256: „Duchowi Świętemu, który jest od wieków i wszystko stworzył”.

³⁹⁸ Ireneusz, biskup Lyonu i Vienny, urodził się ok. 140 roku, zmarł ok. 202 roku. Pochodził prawdopodobnie ze Smyrny, gdzie był uczniem Polikarpa. Po śmierci męczennickiej biskupa Lyonu Potyna (177), został jego następcą. W Lyonie rozpoczął energiczną akcję przeciw gnostykom. Główne jego dzieło cytowane jest zwykle pod tytułem *Adversus haereses (Przeciw herezjom)*. Por. A. Orbe, *Ireneo di Lione*, w: NDPAC, t. 2, kol. 2609-2621; NSWP, s. 479.

³⁹⁹ Ireneusz jest najważniejszym teologiem II wieku. Rozwinął wiele nurtów nauczania doktryny chrześcijańskiej, dlatego z jego dorobku będą korzystał późniejsi autorzy. A. Kuźma, *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, „Elips” 17 (2015), s. 145.

działać w bardzo szczególnych okolicznościach, które wpłynęły na jego naukę na temat Ducha Świętego. Bardzo aktywnie działały wówczas przeróżne sekty gnostyckie⁴⁰⁰, które podejmowały spekulacje na temat Trzeciej Osoby Boskiej na ogół odległe od właściwej i prawowiernej nauki Kościoła. Te błędne poglądy na temat Ducha Świętego docierały do chrześcijan i powodowały błędne myślenie o Nim. Kwestie te należało więc właściwie uporządkować i podać do wierzenia. To wszystko starał się zrobić Ireneusz, który chciał ukazać właściwą wizję chrześcijańskiej prawdy na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Pisząc więc o Duchu Świętym opierał się na natchnionym tekście Pisma Świętego i na tej podstawie – analizując Jego działanie – starał się wykazać Jego obecność w historii świata i człowieka. Trzeba zauważyć, że Ireneusz nie odpowiada „wprost na pytanie, skąd wziął się Duch Święty i kiedy powstał, czy pochodzi od Ojca i Syna, czy tylko od Ojca, ani o wiele innych pytań zrodzonych w późniejszych wiekach”⁴⁰¹. Jednak z jego nauczania z całą stanowczością można dowiedzieć się, że istnieje Trzech: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty, jako doskonała i niepodzielna Trójca Święta⁴⁰². Najwięcej uwagi na temat Trzeciej Osoby Trójcy zawarł w swoim głównym dziele *Adversus haereses*, które jest jednym z najstarszych a zarazem najokazalszych pomników Tradycji Kościoła.

5.1. Odwieczne istnienie Ducha Świętego – jedność w Trójcy

Biskup Lyonu przyjmuje istnienie Trójcy Świętej: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego, co wyrażają słowa: „ten, kto rzeczywiście jest człowiekiem duchowym, będzie umiał wyjaśnić każdy z nich [tj. każdy tekst Pisma Świętego] gdziekolwiek w tych wypowiedziach mowa będzie o znaczeniu Bożego planu i ukaże w całej rozciągłości dzieła Syna Bożego; zawsze też będzie uznawał tego samego Boga i zawsze będzie znał to samo słowo Boga, tak jak zostało nam Ono teraz objawione, zawsze też będzie uznawał tego samego Ducha Bożego (*eundem Spiritum Dei* / τὸ αὐτὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ) tak, jak został On na nas na nowo wylany w tych ostatnich czasach”⁴⁰³. Z powyższej wypowiedzi jasno wynika, że nauczanie Ireneusza, będzie opierało się na pełnej jedności całej Trójcy Osób:

⁴⁰⁰ Gnostycyzmem (gr. γνῶσις – wiedza, poznanie) określa się dualistyczne nurty religijno-filozoficzne, istniejące przede wszystkim w II i III wieku, obejmujące wiele różnych systemów i ruchów. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, Studia Antiquitatis Christianae NS 11, Katowice 2010, s. 44-45; W. Myszor, *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, „Communio” 18/4 (1998), s. 75-91; W. Myszor, *Gnoza jako faktor rozwoju teologii*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 115-131. Na temat sekt gnostyckich pisał również ks. Andrzej Kuźma (*Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja*, s. 145-151).

⁴⁰¹ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 263.

⁴⁰² Por. P. Landwójtowicz, *Zarys biblijno-teologicznego rozwoju poznania*, s. 107.

⁴⁰³ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* IV 33, 15, SCh 100, s. 842-844, tłum. J. Brylowski, s. 396.

„wraz z Synem Duch Święty istnieje od zawsze z Bogiem. Syn jako Jego Słowo, Duch jako Mądrość”⁴⁰⁴. Dla Ireneusza istotne w uzasadnianiu swoich poglądów, jest powoływanie się na teksty Pisma Świętego. Uzasadniając istnienie Słowa i Mądrości, odwołuje się do słów zawartych w Księdze Przysłów: „Pan mnie stworzył początkiem swych dróg w swoich dziełach, przed wiekami założył mnie, na początku, nim uczynił ziemię, nim uczynił otchłań, nim powstały strumienie wód, przed ustaleniem się gór, przed wszystkimi wzgórzami rodzi mnie” (Prz 8, 22-25). Ireneusz powołuje się więc na słowa, które Mądrość wypowiada o sobie. Z tekstu tego wynika, że biskup Lyonu wypowiadając się na temat wieczności Ducha Świętego (Mądrości), odwołuje się do słów mówiących również o Jego stworzeniu przez Boga. Nic w tym dziwnego, gdyż dopiero kryzys ariański oraz Sobór Nicejski w 325 roku, wymusił większą precyzję terminologiczną⁴⁰⁵. Dla Ireneusza Duch Święty jest wieczny, a wieczność, która go interesuje, to wieczność od początku stworzenia świata wyrażająca też jedność Trójcy Świętej: „My ze swej strony zachowujemy regułę prawdy, która wyraża się w sposób następujący: Jeden jest Bóg. Władca Wszechświata, który stworzył wszystko mocą swojego Słowa, który ukształtował i uczynił wszystko z nicości po to, aby istniało, jak powiada Pismo: «Przez Słowo Pana powstały niebiosa i wszystkie gwiazdy przez tchnienie ust Jego» (Ps 33, 6); a także: «Wszystko przez Niego się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało» (J 1, 3). I nie ma wśród rzeczy istniejących żadnego pod tym względem wyjątku, skoro Ojciec sam z siebie stworzył wszystko, rzeczy widzialne i niewidzialne, zmysłowe i rozumne, doczesne ze względu na ich właściwości oraz trwałe i wieczne, a nie stworzył ich za pośrednictwem Aniołów czy potęg odrębnych od Jego woli, ponieważ Bóg wszechrzeczy ich nie potrzebuje, ale wszystko uczynił za pośrednictwem swego Słowa i swego Ducha (*per Verbum et Spiritum suum*), i tak kieruje nimi i rządzi, i wszystkie je podtrzymuje w istnieniu”⁴⁰⁶. Dla Ireneusza jest więc jeden Bóg, który stwarzał świat wraz z Synem i Duchem Świętym, co potwierdzają również jego słowa: „jeden jest więc Bóg, który swym słowem i mądrością wszystko stworzył, i przysposobił”⁴⁰⁷. to zdaniem Ireneusza jest depozytem prawdy zawartej w Tradycji i nauce apostoelskiej, którego Kościół i on w swoim nauczaniu strzeże, a Duch Święty jest Tym, który oświeca właściwe i jasne poznanie⁴⁰⁸.

Ukazując odwieczność Ducha Świętego i Jego prawdziwą Boskość, Ireneusz – opierając się na wypowiedziach Pisma Świętego – stwierdza, że „ani sam Pan, ani Duch

⁴⁰⁴ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 263.

⁴⁰⁵ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 263.

⁴⁰⁶ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 22, 1, SCh 264, s. 308, tłum. J. Brylowski, s. 70.

⁴⁰⁷ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 20, 4, SCh 100, s. 634, tłum. J. Brylowski, s. 352.

⁴⁰⁸ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 4, 2, SCh 211, s. 46, tłum. J. Brylowski, s. 209.

Święty (*Spiritus sanctus* / Πνεῦμα ἅγιον), ani Jego Apostołowie, nikogo, kto Bogiem by nie był, nigdy w żaden sposób mianem Boga nie określali, chyba żeby był prawdziwym Bogiem”⁴⁰⁹. I dodaje, że sam Duch Święty w żadnym miejscu Starego Testamentu nie określa mianem Boga czy Pana, nikogo innego, jak tylko Tego, który jest prawdziwym Bogiem, mianowicie Ojca i Jego Syna: „Duch Święty (*Spiritus sanctus* / τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον) zgodnie z prawdą też mianem Pana ich określa”⁴¹⁰. Trzeba zauważyć, że skoro Duch Święty, jak mówi Ireneusz, „zgodnie z prawdą” zna i nazywa Boga Ojca i Syna Bożego, to jasno z tego wynika, że sam musi być prawdziwym Bogiem, bo tylko prawdziwy Bóg może znać Boga Ojca i Syna Bożego.

W innym miejscu na potwierdzenie odwiecznego istnienia Ducha Świętego pisze: „mądrość, którą jest Duch (*Spiritus* / τὸ Πνεῦμα), była z Nim [tj. Z Bogiem Ojcem] jeszcze przed dokonaniem całego dzieła stworzenia”⁴¹¹. Na potwierdzenie tego, przywołuje słowa Salomona z Pisma Świętego zawarte w Księdze Przysłów: „Bóg umocnił ziemię mądrością, niebiosą utwierdził roztropnością. Dzięki Jego rozsądkowi wytrysnęły odměty, z obłoków zaś zstąpiła rosa” (Prz 3, 19-20). Znamienny jest jeszcze jeden fragment Księgi Przysłów, na który powołuje się święty Ireneusz, wyraźnie wskazujący na odwieczne istnienie Ducha Świętego i Jego udział w dziele stworzenia świata: „gdy niebo utwierdzał, z Nim byłam, gdy źródła otchłani umacniał, gdy zakreślał trwałe fundamenty ziemi, ja mu służyłam pomocą. Ja byłam dla Niego rozkoszą, codziennie bowiem rozweselałam Jego oblicze o każdym czasie, gdy radował się doskonałością okręgu ziemi i znajdował uciechę w synach ludzkich” (Prz 8, 27-31). Trzeba więc zauważyć, że z powyższych stwierdzeń teologicznych Ireneusza, opartych na tekstach biblijnych, jasno wynika, że jest jeden Bóg: Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Nie ma jednak w tych wypowiedziach biskupa Lyonu jasnego określenia czy Słowo i Mądrość są hipostazami czy osobami. Ireneusz nie czyni tutaj żadnego rozróżnienia.

W nauczaniu Ireneusza Duch Święty i Syn są przedstawiani w ścisłej relacji do Boga Ojca: „nasienie Ojca wszechrzeczy, to znaczy Duch Boży (*Spiritus Dei* / τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ), przez którego wszystko zostało stworzone, zmieszało się i połączyło z ciałem, czyli ze swoim stworzeniem”⁴¹². „Kiedyż więc wylał On na rodzaj ludzki owo życiodajne nasienie, czyli Ducha (*Spiritum* / Πνεῦμα) na odpuszczenie grzechów, przez którego zostaliśmy ożywieni? Czyż nie wówczas, gdy wspólnie z ludźmi na ziemi spożywał posiłki

⁴⁰⁹ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 6, 1, SCh 211, s. 64, tłum. J. Brylowski, s. 212.

⁴¹⁰ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 6, 1, SCh 211, s. 66, tłum. J. Brylowski, s. 212.

⁴¹¹ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 20, 3, SCh 100, s. 632, tłum. J. Brylowski, s. 351.

⁴¹² Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 31, 2, SCh 100, s. 794, tłum. J. Brylowski, s. 385.

i pijał wino? «Przyszedł – powiada bowiem – Syn Człowieczy je i pije» (Mt 11, 19), a do tego kładzie się, odpoczywa i zasypia»⁴¹³. Na podstawie tego tekstu można wywnioskować, że to samo, co mówi się o Duchu Świętym, można powiedzieć również o Słowie, „które też miało udział w stworzeniu świata”⁴¹⁴. Tekst ten ukazuje, że działającym jest zawsze jeden Bóg, który działa przez swoje Słowo i przez Mądrość, którą jest Duch Święty. Można więc stwierdzić, że Trójca Święta jest niepodzielna i zawsze działająca razem, czego dowodem jest Ireneuszowe rozumienie stworzenia świata. Istnieje zatem doskonała jedność Trójcy Świętej: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego, która istnieje odwiecznie. Ta doskonała jedność Trójcy widoczna jest w sposób szczególny w Jej wspólnym działaniu, co wyrażają słowa Ireneusza: „w taki to więc sposób się Bóg objawił; w tym wszystkim bowiem, przez co Bóg Ojciec pozwala się poznać, działa też i Duch (*Spiritus* / τοῦ Πνεύματος), Syn zaś służy, a Ojciec obdarza Go chwałą”⁴¹⁵.

Poddając analizie treści dotyczące jedności i doskonałości Trójcy Świętej trzeba zwrócić szczególną uwagę na kwestię relacji Syna Bożego z Duchem Świętym, jako że sam Ireneusz w swoich dociekaniach pneumatologicznych sporo miejsca poświęca właśnie tej problematyce. Trzeba zauważyć, że podjęcie tego tematu przez biskupa Lyonu było spowodowane głoszeniem przez ówczesnych gnostyków błędnej nauki, jakoby w czasie chrztu w Jordanie na Jezusa zstąpił Chrystus, a nie Duch Święty. Takie podejście wykluczało więc nie tylko działanie Ducha Świętego, ale Jego prawdziwą Boskość i rozbijało przy tym doskonałą jedność całej Trójcy Świętej. Święty Ireneusz nie tylko zbija to błędne myślenie, ale jasno i wyraźnie podkreśla podstawową prawdę wiary, że na Jezusa w czasie chrztu w Jordanie zstąpił odwiecznie istniejący Duch Święty jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej, co jest potwierdzeniem doskonałego działania w tym momencie Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Według biskupa Lyonu Duch Święty uczestniczył przy wcieleniu, a kulminacyjnym punktem był właśnie chrzest Jezusa w Jordanie, co potwierdzają słowa Ewangelii: „Otworzyły się niebiosa i zobaczył Ducha Bożego, który zstąpił na Niego w postaci gołębiczy. I odezwał się z nieba głos, mówiący: «Oto jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie»” (Mt 3, 16-17). Na tej podstawie Ireneusz pisze: „to nie Chrystus zstąpił na Jezusa, bo nie jest kimś innym Chrystus, a kimś innym Jezus, ale jest Słowem Boga, które jest też Zbawicielem wszystkich oraz Panem nieba i ziemi, a jest to Jezus, jak już wcześniej wykazaliśmy, który i przyjął ciało, i został namaszczony Duchem przez Ojca (*unctus est a Patre Spiritu* / χρισθεὶς ὑπὸ τοῦ Πατρὸς τῷ Πνεύματι), stając się

⁴¹³ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 31, 2, SCh 100, s. 792, tłum. J. Brylowski, s. 385.

⁴¹⁴ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 264.

⁴¹⁵ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 20, 6, SCh 100, s. 644, tłum. J. Brylowski, s. 353.

Jezusem Chrystusem”⁴¹⁶. Ireneusz powołuje się tutaj na słowa Pisma Świętego, zawarte w Księdze proroka Izajasza: „Wzniesie się różdżka z pnia Jessego, a z korzenia jego wyrośnie kwiat i spocznie na nim Duch Boży, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i pobożności, i napełni go duch bojaźni Bożej” (Iz 11, 1-4).

Trzeba więc zauważyć, że zdaniem Ireneusza nie można mieszać Osób Trójcy i twierdzić, jakoby na Jezusa zstąpił Chrystus. to – zdaniem Biskupa Lyonu – pomniejsza godność całej Trójcy Świętej, ponieważ kwestionuje Boskie działanie Ducha Świętego jako Boga. Duch Święty namaszczając Jezusa w Jordanie, zstępuje na Niego według Ireneusza jako Moc, którą Jezus będzie mógł przekazać innym⁴¹⁷. Dalej Ireneusz na podstawie tekstu natchnionego stwierdza, że na Jezusa zstąpił Duch Święty, który istniał odwiecznie i był zapowiadany przez proroków, a w Nowym Testamencie przez Apostołów: „mogliby przecież Apostołowie powiedzieć, że to Chrystus zstąpił na Jezusa, albo że ów wyższy Zbawiciel zstąpił na tego, który miał wypełnić przeznaczenie, albo że tamten, który wywodzi się spośród istot niewidzialnych, zstąpił na tego, który należy do Demiurga; ale niczego takiego oni nie nauczali, ani też nie powiedzieli, a przecież gdyby o czymś takim wiedzieli, to również by o tym powiedzieli, głoszą zaś oni, jak o tym wcześniej wspomnieliśmy, Ducha Bożego (*Spiritum Dei* / τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ), który zstąpił na Niego pod postacią gołębiczy, tego Ducha (*Spiritum* / τὸ Πνεῦμα), o którym powiedziane jest u Izajasza: «I spocznie na nim Duch Pana» (Iz 11, 2). I podobnie: «Duch Pański nade mną, ponieważ mnie namaścił» (Iz 61, 1). to ów Duch, o którym Pan powiedział: «To nie wy będziecie mówić, ale Duch Ojca waszego, On będzie mówił przez was» (Mt 10, 20). a także gdy obdarzał swoich uczniów władzą udzielania chrztu w imię Boga, mówił do nich: «Idąc, nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28, 19). Obiecał bowiem przez Proroków, że wyleje Go w czasach ostatecznych na swoje sługi i służebnice, tak by prorokowali. Dlatego też zstąpił On na Syna Bożego, gdy Ten stał się Synem Człowieczym, aby w ten sposób mógł przywyknąć do rodzaju ludzkiego i spoczywać w ludziach, i zamieszkiwać w Bożych stworzeniach, realizując w nich wolę Ojca i odnawiając ich z dawnego człowieka ku Chrystusowej nowości”⁴¹⁸. Z przytoczonego, obszernego fragmentu, wynika jasno, że dla Ireneusza, istnieje doskonała jedność Trójcy Świętej, w której jako prawdziwy Bóg obecny jest Duch Święty, który zstępując na Chrystusa, objawia ludzkości Boże plany zbawienia i czyni człowieka gotowym

⁴¹⁶ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 9, 3, SCh 211, s. 108, tłum. J. Brylowski, s. 222.

⁴¹⁷ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 267.

⁴¹⁸ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 17, 1, SCh 211, s. 328-330, tłum. J. Brylowski, s. 264-265.

na przyjęcie Jezusa Chrystusa oraz jednocześnie – jak zaznacza – prowadzi go do „nowego życia”, do którego został przecież powołany i przeznaczony.

Analizując rozumienie Ducha Świętego w myśli Ireneusza, trzeba zauważyć, że podobnie jak teologowie działający przed nim (a także po nim), powołuje się na koronny fragment z Pisma Świętego, który potwierdza doskonałą jedność całej Trójcy Świętej i jednocześnie Boskość Trzeciej Osoby Trójcy, którą jest Duch Święty; chodzi o nakaz misyjny i słowa samego Pana, który nakazuje, aby chrztu dokonywać w imię Trójcy Osób (por. Mt 28, 19). Swoje dociekania w tej kwestii Ireneusz konkluduje słowami: „Tak więc Pan, otrzymawszy ów dar od Ojca, sam również obdarzył nim tych, którzy w Nim mają swój udział, posyłając Ducha Świętego na całą ziemię”⁴¹⁹.

5.2. Działanie Ducha Świętego

Zatrzymując się nad nauczaniem Biskupa Lyonu na temat Ducha Świętego, należy zwrócić szczególną uwagę na Jego działanie, którego dokonuje. Trzeba zauważyć, że nikt wcześniej nie opisał aktywności Ducha Świętego lepiej niż święty Ireneusz. Na podstawie działania Trzeciej Osoby Trójcy Świętej pragnie on wykazać Jego szczególne miejsce i rolę, jaką spełniał i spełnia w historii zbawienia świata i człowieka.

5.2.1. Duch Święty jako „Moc stwarzająca”

Święty Ireneusz opisując działanie Ducha Świętego, na samym początku zwraca uwagę na moc, którą On posiada, a która wyraża również doskonałą jedność całej Trójcy Świętej. to działanie w sposób szczególny uwidacznia się w dziele stworzenia świata i człowieka. Ireneusz wprost zaznacza, że Bóg Ojciec stwarzając świat i człowieka, nie potrzebował żadnej pomocy aniołów, bo posiadał pomoc wielką i niewypowiedzianą: Syna Bożego i Ducha Świętego, co wyrażają słowa: „a Ojcu nie byli potrzebni Aniołowie, gdy dokonywał dzieła stworzenia i kształtował człowieka, ze względu na którego wszystko to stwarzał, ani też nie była Mu potrzebna żadna ich pomoc przy stwarzaniu tych rzeczy, które zostały powołane do istnienia i nie musiał rozdzielać pomiędzy nich trudów wypełnienia tego, co przeznaczone było do wykonania przez wzgląd na człowieka; lecz miał już przygotowane wspaniałe i niewypowiedziane misterium. Służy Mu bowiem we wszystkim Jego Potomek i Jego Obraz, to znaczy Syn oraz Duch Święty (*Filius et Spiritus* / ó Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα), Słowo i Mądrość (*Verbum et Sapientia* / ó Λόγος καὶ ἡ Σοφία), którym to posługują i są poddani wszyscy Aniołowie”⁴²⁰. Na podstawie tego

⁴¹⁹ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 17, 2, SCh 211, s. 334, tłum. J. Brylowski, s. 265.

⁴²⁰ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 7, 4, SCh 100, s.462-464, tłum. J. Brylowski, s. 315-316.

wyvodu trzeba zauważyć, że biskup Lyonu odrzuca wszystkie ówczesne poglądy jakoby przy stworzeniu świata i człowieka, brali udział jacyś pośrednicy⁴²¹. Jednocześnie ukazuje doskonałą jedność Trójcy Świętej w dziele stworzenia.

Z powyższej wypowiedzi, rodził się jednak pewien problem, gdyż należało postawić pytanie, jaka była rola Syna Bożego i Ducha Świętego przy stworzeniu świata i człowieka? Odpowiedzi na to pytanie Ireneusz udziela w *Demonstratio praedicationis apostolicae*, gdzie stwierdza, że Bóg „człowieka kształtował własnymi rękami (*propriis plasmavit manibus*), biorąc z ziemi to, co najczystsze i najszlachetniejsze i mieszając według odpowiedniej miary swoją moc z ziemią. [...] na obraz Boży został postawiony na ziemi ukształtowany człowiek”⁴²². Na podstawie powyższej wypowiedzi Ireneusza, można wywnioskować, że „Rękami Boga”, są Syn Boży i Duch Święty. Jest to bardzo ciekawe ukazanie koncepcji Trójcy Świętej w myśli pneumatologicznej świętego Ireneusza⁴²³.

Dalej biskup Lyonu ukazując działanie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w dziele stworzenia świata i człowieka, przedstawia Ducha Świętego jako potężnego i wielkiego, określając Go jako „niezliczone wody”: „Bóg na początku stworzył człowieka ze względu na swoją szczodroblliwość [...], a Proroków przysposobił na ziemi po to, by człowieka przyzwyczaić do niesienia Jego Ducha i do trwania w komunii z Bogiem [...], Duch [Boga] to liczne wody (*multae aquae Spiritus Dei / πολλὰ τὰ ὕδατα τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ*)”⁴²⁴. Stwierdzając, że Duch to „liczne wody” ukazuje, że podobnie jak Bóg Ojciec i Syn Boży, tak i On, nie tylko należy do Trójcy Świętej i stanowi z Nią doskonałą pełnię, ale jest również w żaden sposób niezgłębiony, podobnie jak Bóg Ojciec i Syn Boży.

5.2.2. Duch jako „Życie”

Święty Ireneusz w swoich dociekaniach pneumatologicznych na temat boskiego działania Ducha Świętego zaznacza, że to dzięki obecności i działaniu Trzeciej Osoby Trójcy Świętej człowiek w pełni żyje. Kto posiada Ducha Świętego, ten żyje, kto Go nie

⁴²¹ Święty Ireneusz odcina się od żydowskich wierzeń w pomoc aniołów przy stwarzaniu świata oraz wyklucza udział aniołów w stworzeniu człowieka, jak utrzymywali gnostycy (por. A. Orbe, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, s. 42-47). Odcina się również od filozofii Filona, który twierdził, że Logos został stworzony przed stworzeniem świata materialnego, jako konieczny pośrednik. Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 20, 1, SCh 100, s. 624-646, tłum. J. Brylowski, s. 350; V 6, 1, ed. A. Rousseau, SCh 153, Paris 1969, s. 72, tłum. J. Brylowski, s. 439; V 28, 4, SCh 153, s. 360, tłum. J. Brylowski, s. 493.

⁴²² Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 11, ed. A. Rousseau, SCh 406, s. 98-99, ŻMT 7, s. 33.

⁴²³ Szczegółowej analizy tego fragmentu oraz całego rozdziału jedenastego dokonał Antonio Orbe (*Antropologia de San Ireneo*, s. 58-75).

⁴²⁴ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 14, 2, SCh 100, s. 542-544, tłum. J. Brylowski, s. 332-333.

posiada, jest obumarły: „istnieją trzy elementy, z których [...] składa się człowiek doskonały, czyli ciało, dusza i duch; jeden z nich, mianowicie duch, działa ożywiająco i kształtująco; drugim, poddawanym jednoczeniu i kształtowaniu jest ciało; pomiędzy tymi dwoma natomiast znajduje się jeszcze i to, co jest duszą; ona to z jednej strony podlega duchowi i przez niego dźwigana jest w górę; z drugiej zaś współodczuwa z ciałem i popada w światowe pożądliwości. Ilekroć więc obecne jest to, co zbawia i kształtuje oraz to, w czym nie ma jedności, tam mamy do czynienia z tym, co zwie się i jest ciałem i krwią; zwłaszcza jeśli nie mają w sobie one Ducha Bożego (*Spiritus Dei* / τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ). Dlatego to właśnie tacy zostali nazwani przez Pana umarłymi: «Zostawcie – powiada bowiem – umarłym grzebanie ich umarłych» (Łk 9, 60), nie mają oni bowiem Ducha, który ożywia człowieka (*Spiritus qui vivificat hominem* / τὸ Πνεῦμα ζωοποιοῦν τὸν ἄνθρωπον)⁴²⁵. Z powyższej wypowiedzi Ireneusza opierającego się również na tekście Pisma Świętego, można wyprowadzić wniosek, że każdy człowiek, to istota złożona, ale tylko wtedy, kiedy obecny jest w nim Duch Święty, wtedy tylko człowiek w pełni żyje dążąc jednocześnie do doskonałości, do której został powołany. Posiadanie działającego Ducha Świętego sprawia – zdaniem biskupa Lyonu – że człowiek staje się czysty i duchowy zarazem, a sam Duch Święty, podnosi takiego człowieka do życia Bożego: „ci zatem, którzy Boga się boją i wierzą w przyjście Jego Syna oraz przez wiarę utwierdzają w swych sercach Ducha Bożego (*Spiritus Dei* / τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ), tacy właśnie są słusznie nazywani ludźmi czystymi i duchowymi, i żyjącymi dla Boga; mają oni bowiem Ducha Ojca (*Spiritus Patris* / τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς), który oczyszcza człowieka i podnosi go do życia Bożego”⁴²⁶. Na potwierdzenie tego dodaje: „słabość ciała pochłonięta została przez moc ducha; i ten, kto takim się okaże, będzie już nie cielesnym, ale duchowym, ze względu na swe zjednoczenie z Duchem (*Spiritus* / τοῦ Πνεύματος)”⁴²⁷. Z powyższych wypowiedzi świętego Ireneusza wyraźnie wynika, że ciało bez Ducha Świętego jest po prostu obumarłe⁴²⁸, a skoro jest obumarłe, to nie może w żaden sposób samo z siebie osiąść życia wiecznego⁴²⁹.

Biskup Lyonu w swoim nauczaniu wprost stwierdza, że tam, gdzie jest Duch Święty, tam też jest i żyjący człowiek: „tam zaś, gdzie obecny jest Duch Ojca, tam też jest żyjący

⁴²⁵ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 9, 1, SCh 153, s. 106-108, tłum. J. Brylowski, s. 446.

⁴²⁶ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 9, 2, SCh 153, s. 108-110, tłum. J. Brylowski, s. 446.

⁴²⁷ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 9, 2, SCh 153, s. 110-112, tłum. J. Brylowski, s. 446.

⁴²⁸ Duch Święty jest tym, który ożywia i podtrzymuje w istnieniu. Por. J. Kadyłak, *Wielość w jedności: elementy eklezjologii św. Ireneusza z Lyonu*, „Rocznik Teologiczny” 51/1-2 (2009), s. 128.

⁴²⁹ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 9, 3, SCh 153, s. 112, tłum. J. Brylowski, s. 447: „tak więc ciało bez Ducha Bożego jest obumarłe, a nie mając życia, nie może osiąść królestwa Bożego”.

człowiek i rozumna krew, której strzeże Bóg⁴³⁰. W ten sposób Ireneusz wyraźnie ukazuje, że bez Ducha Świętego nie może być zbawienia⁴³¹. Posiadanie Trzeciej Osoby Trójcy gwarantuje zatem posiadanie królestwa Bożego, jednak niezbędnym warunkiem jest, by ciało człowieka było czyste, a czystość zyskuje ono dzięki Duchowi Świętemu: „Duch Boży (*Spiritus Dei* / τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ) pragnie, by było ono czystą świątynią tak, aby mógł się On rozkoszować jak oblubieniec oblubienicą⁴³². Działanie Ducha Świętego i Jego obecność w człowieku, jest więc niepodważalna i konieczna do tego, aby w pełni mógł żyć i rzeczywiście mógł posiadać królestwo Boże, do którego został powołany i przeznaczony. Bramą do tego życia, jest posiadanie i działanie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

5.2.3. Duch jako „Nauczyciel i rozdawca darów”

Biskup Lyonu rozmyślając nad Duchem Świętym i rozważając Jego działanie w dziele stworzenia świata i człowieka, zaznacza, że Jego aktywność jest niezbędna w procesie zbawienia. Działanie to przejawia się w udzielaniu darów, które pochodzą od Ducha Świętego, jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Ireneusz w swoim nauczaniu wprost stwierdza, że plan zbawienia ludzie poznali za pośrednictwem Apostołów, kiedy Duch Święty zstąpił na nich i oświecił ich swoim blaskiem i mocą: „od nikogo innego bowiem nie nauczyliśmy się tego, co dotyczy planu naszego zbawienia, ale właśnie od tych [tj. Apostołów, na których w Dniu Pięćdziesiątnicy zstąpił Duch Święty], dzięki którym dotarła do nas Ewangelia; najpierw głosili ją oni ustnie, później zaś z woli Bożej przekazali ją nam też w Pismach, aby na przyszłość mogła być zawsze fundamentem i podstawą naszej wiary. I nie jest słusznym twierdzenie, jakoby przepowiadali oni zanim zdobyli doskonałe poznanie, jak to niektórzy ośmielają się mówić, chlubiąc się tym, że sami Apostołów poprawiali. Przecież po tym, gdy Pan nasz powstał z martwych, zostali oni napełnieni mocą z wysoka przez zstępującego na nich Ducha Świętego (*Spiritu sancto* / τοῦ ἁγίου πνεύματος) i otrzymawszy wszelkie dary, posiadli też doskonałe poznanie; wyruszyli wówczas aż na krańce ziemi, aby ogłosić nam jako Dobrą Nowinę wszystkie pochodzące od Boga dobra⁴³³. Święty Ireneusz stwierdza więc, że doskonałe poznanie planu zbawienia było możliwe dzięki Duchowi Świętemu, który swoją potęgą i mocą oświecał Apostołów, aby przekazywali podstawy wiary chrześcijańskiej.

⁴³⁰ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 9, 3, SCh 153, s. 112, tłum. J. Brylowski, s. 447.

⁴³¹ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 9, 3, SCh 153, s. 114, tłum. J. Brylowski, s. 447: „bez Ducha Bożego nie możemy zostać zbawieni”.

⁴³² Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 9, 4, SCh 153, s. 116, tłum. J. Brylowski, s. 447.

⁴³³ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 1, 1, SCh 211, s. 20-22, tłum. J. Brylowski, s. 204.

Ireneusz w swoim nauczaniu zwraca uwagę, że każdy człowiek otrzymuje Dary Ducha Świętego, które niejako przysposabiają go do niezniszczalności, co jest istotą zawartą w planie zbawienia człowieka. Biskup Lyonu pisze: „obecnie bowiem otrzymujemy jakąś część Jego Ducha (*Spiritus ejus* / τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ) dla naszego udoskonalenia i przysposobienia nas do niezniszczalności (*praeparationem incorruptelae* / προετοιμασίαν τῆς ἀφθαρσίας), by stopniowo przygotować nas do pojęcia i noszenia w sobie Boga”⁴³⁴. Ireneusz w powyższej wypowiedzi stwierdza, że Duch Święty nie tylko udziela darów, co jest oczywiście potwierdzeniem Jego boskiej godności i majestatu, bo przecież tylko Bóg może udzielać bytom stworzonym darów pochodzących z wysoka; ale również zaznacza, że to On przygotowuje nas poprzez swoje działanie do niezniszczalności, pojęcia i noszenia w sobie Boga. Dowodząc tego wszystkiego, Biskup Lyonu opiera się na Piśmie Świętym, które dla niego jest fundamentem jakichkolwiek rozważań dotyczących Trójjedynego Boga. Przywołuje tekst, który wyraźnie potwierdza, że Duch Święty jest rzeczywiście Tym, który niejako otwiera człowieka na niezniszczalność, a z tego wynika, że i na wieczność: „w Nim także i wy, wysłuchawszy słowa prawdy, Ewangelii o waszym zbawieniu, w Nim także, uwierzywszy, opieczętowani zostaliście Świętym Duchem obietnicy (τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ), który jest zadatkiem naszego dziedzictwa (ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν)” (Ef 1, 13-14). Ireneusz ukazuje, że to właśnie dzięki Duchowi Świętemu, człowiek staje się duchowy, a więc jest przygotowywany do tego, co duchowe: „Wy bowiem – powiada – nie jesteście w ciele, ale w Duchu, o ile tylko Duch Boży (πνεῦμα θεοῦ) mieszka w was” (Rz 8, 9). Na tej podstawie Ireneusz stwierdza, że to właśnie łaska Ducha Świętego sprawia, że człowiek staje się do Boga podobny, i udoskonalony zgodnie z wolą Ojca: „stanie się więc człowiek istotą na obraz i podobieństwo Boże”⁴³⁵.

Podsumowując dociekania pneumatologiczne Ireneusza biskupa Lyonu na temat Ducha Świętego trzeba wprost stwierdzić, że położył on solidne fundamenty pod filozofię chrześcijańską. Choć niemożliwe jest wyczerpanie ogromu jego nauczania na temat Ducha Świętego, to jednak trzeba zaznaczyć, że jego rozważania są niejako reakcją na pojawiające się herezje, i to stanowi zasadniczy klucz jego nauczania pneumatologicznego. Należy również dodać, że biskup Lyonu nakreślił w swoim nauczaniu pneumatologicznym pełną wizję dziejów świata i człowieka, w których szczególna i wyjątkowa rola przypada właśnie działaniu trzeciej Osoby Trójcy Świętej, którą jest Duch Święty. Jest to wizja oparta głównie na tekstach biblijnych zaczerpniętych zarówno

⁴³⁴ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 8, 1, SCh 153, s. 92, tłum. J. Bryłowski, s. 443.

⁴³⁵ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 8, 1, SCh 153, s. 96, tłum. J. Bryłowski s. 444.

ze Starego, jak i Nowego Testamentu, co jest przyczyną słabej obecności w niej spekulacji filozoficznych. Owe głębokie spekulacje filozoficzne, choć nadal oparte na tekstach natchnionych, przyjdą wraz z nauczaniem Orygenesusa. Można więc zauważyć, że wraz ze świętym Ireneuszem, kończy się pewien ważny etap dociekań na temat Ducha Świętego.

6. Duch Święty jako jedna z Trzech Osób Boskich w myśli Hipolita

Zatrzymując się nad rozumieniem Ducha Świętego w nauczaniu pisarzy wczesnochrześcijańskich trzeba poddać analizie nauczanie w tej kwestii Hipolita Rzymskiego⁴³⁶. Na samym początku należy jednak zaznaczyć, że do twórczości przypisywanej Hipolitowi Rzymskiemu trzeba podchodzić z dużą ostrożnością, dlatego, że „problem Hipolita i jego pism stanowi jedną wielką zagadkę, którą uczeni starają się rozwiązać, a wyniki ich badań należy traktować jako bardziej lub mniej hipotetyczne; stąd też, cytując Hipolita, należy zachować maksymalną ostrożność, tym bardziej, że niektóre z jego dzieł nie są zachowane w oryginale, inne tylko w przekładach, często orientalnych”⁴³⁷. Niemniej jednak w pismach Hipolita można znaleźć wiele odniesień do rozumienia Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

Myśl pneumatologiczna Hipolita zawarta jest w dziele *Przeciw Noetowi*⁴³⁸. W piśmie tym Hipolit występuje przeciw Noetowi, który uznawał, że Jezus Chrystus jest

⁴³⁶ Hipolit Rzymski (ok. 170 - ok 235) jest postacią dosyć problematyczną. Był słabo znany na Zachodzie (i w Rzymie) być może dlatego, że pisał po grecku, kiedy Kościół Rzymski zaczął już posługiwać się językiem łacińskim. Na Wschodzie jego postać jest lepiej znana, a jego dzieła były częściej cytowane. W 1551 roku wykopano na „cmentarzu Hipolita” w Rzymie posąg osoby (brakuje górnej części postaci) siedzącej na tronie; na cokole tego monumentu zostały wyryte tytuły dzieł, które przypisano Hipolitowi, a posąg uznano za jego wyobrażenie. Jednak M. Guarducci wysunęła wątpliwości co do jego autentyczności i udowodniła, że posąg ten przedstawia jakąś osobę płci żeńskiej (najprawdopodobniej Temiste z Lampsakos – filozofkę epikurejską), a powstał w II wieku, zaś inskrypcje znajdujące się na cokole zostały wyryte w drugiej połowie III wieku. Wartość dzieł Hipolita Rzymskiego doceniono dopiero w 1851 roku, gdy ukazało się pierwsze wydanie głównego jego dzieła *Philosophoumena*, przypisanego pierwotnie Orygenesowi, odkrytego na górze Athos w 1842 roku. Na podstawie tych wszystkich danych I. Döllinger w 1853 roku podjął się zrekonstruowania życiorysu Hipolita Rzymskiego. Doszedł do wniosku, że był on kapłanem Kościoła Rzymskiego w początkach III wieku; jego twórczość pisarska była obszerna, posługiwał się językiem greckim jako językiem teologicznym, powszechnie używanym od początku chrześcijaństwa. Zwalczał sabelian, stąd z chwilą śmierci papieża Zefiryne (217) i wyboru Kaliksta, którego Hipolit podejrzewał o herezję sabeliańską i osobiście nie darzył sympatią, ostro wystąpił przeciw papieżowi, być może został antypapieżem i trwał w opozycji do biskupów Rzymu za pontyfikatów Urbana (221-230) i Poncjana (230-235); wtedy to właśnie napisał dzieło zatytułowane *Philosophoumena* przeciw wszystkim herezjom, w którym ostro atakował papieża Kaliksta i Zefiryne. W czasie prześladowań Maksymina Traka (172/173-238, cesarz od 235) został skazany na deportację razem z papieżem Poncjaniem i na deportacji zmarł. Por. M. Simonetti, *Ippolito*, w: NDPAC, t. 2, kol. 2584-2599 (bibliografia); NSWP, s. 454-457.

⁴³⁷ NSWP, s. 455.

⁴³⁸ Noet pochodził ze Smyrny w Azji Mniejszej; był aktywny pod koniec II wieku albo na początku III. W głoszonych poglądach reprezentował modalizm monarchianistyczny i był prekursorem patrypasjanizm. Twierdził, że Ojciec stanowi jedno z Bogiem Jezusem Chrystusem, i że to Ojciec urodził się, poniósł mękę i umarł. Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 97-98 i 100; M. Simonetti, *Noeto di Smirne*, w: NDPAC, t. 2, kol. 3510; K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Kraków 2007, s. 86-87; M. Simonetti, *Patrispassiani*, w: NDPAC, t. 3, kol. 3961-3962; R. Sawa, *Noet*, w: EK, t. 13, kol. 1352; Z. Krzyszkowski, *Patrypasjanizm*, w: EK, t. 15, kol. 68.

Bogiem Ojcem. Na tej podstawie Hipolit stwierdza, że powinien on uznawać jedność Trójcy Świętej, wyznawać wiarę w Boga obecnego w trzech Osobach: „powinien wyznawać Boga Ojca Wszechmogącego, powinien wyznawać także Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem i któremu Ojciec poddał wszystko oprócz samego siebie, powinien wreszcie wyznawać Ducha Świętego i że są to trzy osoby”⁴³⁹. Hipolit przyjmuje więc doskonałą jedność Trójcy Świętej, której należy się wieczna cześć i uwielbienie, bo jak zaznacza: „przez wcielone Słowo poznajemy Ojca, wierzymy Synowi i oddajemy cześć Duchowi Świętemu”⁴⁴⁰.

Następnie Hipolit ukazuje relacje, jakie zachodzą w Trójcy Świętej. Czyni to na podstawie słów prologu Ewangelii świętego Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). Na podstawie tego fragmentu stwierdza: „Nie mówię o dwóch Bogach, lecz o jednym. Mówię jednak o dwóch osobach i o trzeciej jeszcze – o Bożym planie zbawienia, to znaczy o łasce Ducha Świętego. Ojciec jest jeden, ale są dwie osoby, bo istnieje Syn; trzecią zaś osobą jest Duch Święty. Ojciec rozkazuje, Słowo wypełnia, a Syn się objawia i przez Niego ludzie wierzą w Ojca. Ekonomia zgody sprowadza się do jednego Boga: Bóg bowiem jest jeden: Ojciec, który rozkazuje, Syn, który słucha i Duch Święty, który głosi naukę; Ojciec jest «ponad wszystkim», Syn jest «przez wszystkich», a Duch Święty «we wszystkich» (por. Ef 4, 6)”⁴⁴¹. Z tego opisu, jasno i wyraźnie wynika, że dla Hipolita istnieje doskonała pełnia całej Trójcy Świętej, że jest jeden Bóg, który jest w Trzech Osobach, a każda z Osób Trójcy Świętej realizuje konkretne zadania, które wzajemnie się uzupełniają, potwierdzając w ten sposób doskonałą pełnię jedności.

Dla Hipolita tylko uznanie jedności i doskonałości Trójcy Świętej warunkuje pojęcie jednego Boga: „nie możemy inaczej pojąć jednego Boga, jeśli nie uwierzymy prawdziwie w Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁴⁴². Hipolit stwierdza, że tak właśnie chce być uwielbiany Bóg, bo sam Jezus Chrystus po zmartwychwstaniu powiedział, że chce być uwielbiany w Trójcy Osób, co wynika ze zdania, zawartego w zakończeniu Ewangelii według świętego Mateusza: „Idźcie i nauczajcie narody, udzielając im chrztu⁴⁴³ w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Hipolit stwierdza, że właśnie z tych słów wynika jasne pouczenie

⁴³⁹ Hippolytus Romanus, *Contra Noetum* 8, 1, Fontes Christiani 34, s. 282, ŻMT 4, s. 95.

⁴⁴⁰ Hippolytus Romanus, *Contra Noetum* 12, 5, Fontes Christiani 34, s. 292, ŻMT 4, s. 97.

⁴⁴¹ Hippolytus Romanus, *Contra Noetum* 14, 2-5, Fontes Christiani 34, s. 294-296, ŻMT 4, s. 97-98.

⁴⁴² Hippolytus Romanus, *Contra Noetum* 14, 6, Fontes Christiani 34, s. 296, ŻMT 4, s. 98.

⁴⁴³ Samo przygotowanie do chrztu świętego trwało niemal trzy lata. W jego trakcie między innymi komentowano Symbol wiary (*Credo*). W czasie ostatniego etapu, kandydatowi do chrztu wyjaśniano formułę trynitarną. Por. A. Zellma, *Relacje zachodzące między katechezą a liturgią*, s. 599-600.

dla ludzi wierzących: „kto by pominął jednego z nich, ten nie okazał prawdziwego uwielbienia Bogu. Bóg bowiem otrzymuje uwielbienie w tej Trójcy. Ojciec wyraził wolę, Syn ją spełnił, a Duch Święty ją objawił”⁴⁴⁴. Dla Hipolita Rzymskiego, niewyobrażalne jest pomijanie którejs z Osób Trójcy Świętej i odmawianie Jej Boskiej godności i szacunku. Uwielbienie Trójcy Świętej, to uwielbienie Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego, bez jakiegokolwiek pominięcia. Wynika to jasno z woli samego Boga.

Podsumowując rozważania na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej u Hipolita Rzymskiego należy stwierdzić, że wyraźnie podkreśla on wiarę w Trójcę Osób. Tę wiarę opiera na nakazie misyjnym Chrystusa, który nauczał, że chrztu należy udzielać w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego. Zaznacza przy tym, że kto pomija choćby jedną z Osób, ten nie oddaje prawdziwego uwielbienia Bogu. Trzeba również zauważyć, że do nauczania Hipolita należy podchodzić z wielką ostrożnością, gdyż wiele jego dzieł po prostu nie zachowało się, a te które są dostępne, na ogół przetrwały jako przekłady na języki orientalne.

7. Koncepcja Ducha Świętego w myśli Klemensa Aleksandryjskiego

W kształtowaniu się wiary pierwotnego Kościoła, w tym wiary w Ducha Świętego, należy też zwrócić uwagę na nauczanie Klemensa Aleksandryjskiego⁴⁴⁵ – jednego z ważniejszych pisarzy greckich Kościoła pierwotnego⁴⁴⁶, żyjącego na przełomie II i III wieku. Choć jego wypowiedzi na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej są nieliczne, to jednak z poczynionych przez niego wzmianek wynika, że przyznaje on Duchowi Świętemu istotne miejsce w Trójcy Osób.

Klemens, podobnie jak inni pisarze wczesnochrześcijańscy, zwraca szczególną uwagę przede wszystkim na działanie Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Według niego Duch Święty mieszka w człowieku i właśnie przez to zamieszkanie, człowiek nie tylko staje się mądrzejszy i właściwie rozumie Boże przykazania, ale poprzez tę mądrość osiąga także zdolność panowania nad sobą, a dzięki natchnieniu Boga, którym jest Duch Święty, poznaje tajemnice tkwiące w prorocत्वach⁴⁴⁷.

Inną ważną aktywnością, na którą zwraca uwagę pisarz grecki, a która wynika bezpośrednio z tekstu natchnionego jakim jest Pismo Święte, jest określenie Go jako Tego,

⁴⁴⁴ Hippolytus Romanus, *Contra Noetum* 14, 7-8, *Fontes Christiani* 34, s. 298, *ŻMT* 4, s. 98.

⁴⁴⁵ Klemens Aleksandryjski – pisarz grecki, urodził się ok. 150 roku w Atenach, zmarł ok. 215 roku w Kapadocji. Por. M. Mees, *Clemente di Alessandria*, w: *NDPAC*, t. 1, kol. 1066-1073 (bibliografia); *NSWP*, s. 600-605.

⁴⁴⁶ Por. J. Grzywaczewski, *Idea trzech testamentów Klemensa z Aleksandrii*, „*Studia Nauk Teologicznych*” 11 (2016), s. 89.

⁴⁴⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 2, 7, 3, *SCh* 38, s. 37, t. 1, s. 132.

który jest „światłem”, przed którym nic się nie ukryje: „Duch Pana jest światłem (πνεῦμα κυρίου λύχνος), które wytropi najskrytsze tajniki wnętrza (Prz 20, 27)”⁴⁴⁸. Wprawdzie Klemens w tym miejscu cytuje tekst zaczerpnięty z Księgi Przysłów, jednak powołując się na tę wypowiedź traktuje ją jako ukazanie własnego stanowiska.

Klemens zwraca również uwagę na to, że to Duch Święty jest sprawcą wiary w człowieku. Tylko dzięki działaniu Ducha człowiek może dojść do wiary. Z kolei dzięki tej wierze Duch może zamieszkiwać w człowieku, albowiem wiara możliwa jest tylko dzięki natchnieniu Ducha Świętego: „każdy, kto uwierzył, został natchniony przez Ducha Świętego (τὸ ἅγιον πνεῦμα)”⁴⁴⁹.

O Duchu Świętym Klemens Aleksandryjski wspomina też przy nawiązaniu do biblijnego opisu stworzenia świata i odpoczynku Boga w dniu siódmym. Duch Święty jest światłem prawdy i pełni funkcję pochodni, która umożliwia poznanie wszystkiego, co zostało stworzone: „a zatem dzień siódmy ogłoszony został jako dzień odpoczynku oraz przez powstrzymanie się od zła stał się czasem przygotowania do dnia stanowiącego prapoczątek stworzenia świata, stając się dla nas dniem odpoczynku, zaś istotowo to dzień samego początku świata, przez który wszystko jest widzialne i wszystko objęte w posiadanie. Od tego dnia świeci nam pramądrość i poznanie. Światło prawdy jest światłem prawdziwym, nie mającym żadnego cienia, Duchem Pana (πνεῦμα κυρίου), w sposób niepodzielny rozdzielany między uświęconych wiarą, pełniącym funkcję pochodni ku poznaniu wszystkiego, co istnieje”⁴⁵⁰. Z powyższej wypowiedzi wynika, że według Klemensa Aleksandryjskiego Duch Święty istnieje odwiecznie i miał swój udział w dziele stworzenia świata wraz z Bogiem Ojcem i Synem Bożym.

Na szczególną uwagę zasługuje ukazanie przez Klemensa Aleksandryjskiego doskonałego działania całej Trójcy Świętej: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego, i wyraźne wskazanie przez niego, że „Tym trzecim jest Duch Święty”. Aleksandryjczyk wypowiada się na ten temat nawiązując do słów Platona, który twierdził, że „do Króla wszechrzeczy odnosi się wszystko, i ze względu na Niego jest wszystko i to jest przyczyną wszystkiego, co piękne. do «Wtórego» odnoszą się rzeczy wtóre, a do «Trzeciego trzecie»”⁴⁵¹. Na tej właśnie podstawie Klemens konkluduje: „Ja przynajmniej nie inaczej pojmuję te słowa, jak tylko tak, że jest to wzmianka o Trójcy

⁴⁴⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 17, 107, 5-6, SCh 463, s. 234, t. 1, s. 356.

⁴⁴⁹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 13, 88, 2, SCh 278, s. 168, t. 2, s. 70; por. VI 16, 134, 2, SCh 446, s. 328, t. 2, s. 193.

⁴⁵⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 16, 138, 1-3, SCh 446, s. 334-336, t. 2, s. 195-196.

⁴⁵¹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 14, 103, 1, SCh 278, s. 196, t. 2, s. 81. Por. Plato, *Timaeus* 41A.

Świętej. Tym trzecim jest mianowicie Duch Święty (τὸ ἅγιον πνεῦμα). Tym drugim – Syn Boży, za pośrednictwem, którego wszystko się stało wedle woli Ojca”⁴⁵². Dla Aleksandryjczyka jest więc jasne, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem równym w godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu. Trzeba zauważyć, że choć Klemens niewiele mówi na temat Ducha Świętego, to jednak przytoczone wzmianki wyraźnie ukazują Go jako prawdziwego Boga, któremu należy się ta sama część i uwielbienie co Ojcu i Synowi.

Podsumowując nauczanie Klemensa Aleksandryjskiego na temat Ducha Świętego trzeba zauważyć, że niewiele mówi on na Jego temat. Niemniej poczynione wzmianki jasno i wyraźnie przyznają Duchowi Świętemu miejsce w Trójcy Osób. Klemens – podobnie jak inni pisarze wczesnochrześcijańscy – przede wszystkim zwraca uwagę na działanie, którego dokonuje Duch Święty. Na szczególne podkreślenie zasługuje ukazanie przez Klemensa Aleksandryjskiego, doskonałego działanie całej Trójcy Świętej: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego i wyraźne wskazanie przez niego, że „Tym trzecim jest Duch Święty”. Dla niego jasne jest, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem równym w swej godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu.

8. Idea Ducha Świętego w myśli i nauczaniu Orygenesa

Analizując trynitarną naukę Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa nie sposób nie zatrzymać się i nie wziąć pod uwagę dogmatycznych teorii wielkiego myśliciela chrześcijańskiego III wieku, Orygenesa⁴⁵³, którego imię i teologia do czasów współczesnych wzbudza w świecie nauki „wiele emocji i kontrowersji”⁴⁵⁴. Przystępując jednak do przedstawienia jego nauki na temat Ducha Świętego, trzeba zaznaczyć, że „będzie to, ściślej ujmując, raczej rekonstrukcja jego myśli, a to dlatego, że po pierwsze koncepcja Orygenesa ulegała pewnej ewolucji i jego poglądy wyrażone na przykład w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* różnią się znacznie od poglądów zawartych w rozprawie o *zasadach*, po wtóre zaś dlatego, że oryginał głównego dogmatycznego dzieła Orygenesa o *zasadach* zaginął; znamy je z łacińskiego przekładu Rufina, ten zaś nie jest dokładny – sam tłumacz stwierdza bowiem,

⁴⁵² Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 14, 103, 1, SCh 278, s. 196, t. 2, s. 81.

⁴⁵³ Orygenes – kapłan aleksandryjski, urodził się ok. 185 roku, zmarł ok. 254 roku. Por. H. Crouzel – E. Prinzivalli, *Origene*, w: NDPAC, t. 2, kol. 3665-3680; NSWP, s. 747-750.

⁴⁵⁴ Chodzi o fakt, że dla jednych jest on geniuszem chrześcijańskiej nauki, dla innych heretykiem. J. Duda, *Radość z nawróconego grzesznika. Metanoia w nauczaniu Orygenesa*, VoxP 32 (2012), t. 58, s. 261. O geniuszu Orygenesa w myśli chrześcijańskiej pisał również M. Szram (*Autokastracja Orygenesa – fakt czy nieporozumienie*, VoxP 23 (2003), t. 44-45, s. 171); czy M. Składanowski (*Myśl Orygenesa: metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, „Studia Elbląskie” 14 (2013), s. 151-164).

że niektóre myśli Orygenesusa pominał, zapewnia jednak, i możemy to przyjąć w dobrej wierze, iż do wypowiedzi Orygenesusa niczego od siebie nie dodał⁴⁵⁵.

Ukazując podejście kapłana aleksandryjskiego do prawdy o Duchu Świętym trzeba zauważyć, że wprost stwierdza on, iż tajemnica Boga Trójjedynego w żaden sposób nie może być zgłębiona przez ludzki rozum: „Jego istoty nie może przecież zrozumieć ani wyobrazić sobie ludzki umysł, choćby był najczystszy i najjaśniejszy”⁴⁵⁶. Choć Aleksandryczyk ma świadomość, iż tajemnica Trójcy Świętej nigdy nie zostanie w pełni poznana, to jednak dość często wypowiada się na temat poszczególnych Osób Trójcy, w tym na temat Ducha Świętego. Można zatem zebrać jego wypowiedzi mówiące o Duchu Świętym i na podstawie ich analizy podjąć próbę hipotetycznej rekonstrukcji zaproponowanej przez niego pneumatologii. Trzeba również zaznaczyć, że kapłan aleksandryjski wszystkie swe rozważania teologiczne oparł na Piśmie Świętym, a więc zawarta w jego dziełach teologia ma charakter biblijny, a przede wszystkim bazuje na terminologii biblijnej, która pozwoliła mu w sposób „biblijny” wyrażać się na temat tajemnicy Trójjedynego Boga.

8.1. Istota Ducha Świętego – Duch Święty jako byt samoistny

Orygenes jest pierwszym pisarzem wczesnochrześcijańskim, który próbował wyrazić słowami współwieczność Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Przede wszystkim jednak analizuje on Jego działanie⁴⁵⁷, o czym mowa będzie w dalszej części niniejszej dysertacji.

Kapłan aleksandryjski już we wstępie do rozprawy o *Zasadach* podaje podstawowe prawdy chrześcijańskiej wiary przekazane przez apostołów i stwierdza, iż pouczyli oni: „że Duch Święty jest zjednoczony z Ojcem i Synem w chwale i godności. Nie rozstrzygnięto wyraźnie, czy Duch jest zrodzony, czy niezrodzony oraz czy i On ma być uważany za Syna Bożego, czy nie⁴⁵⁸; nad problemem tym trzeba się w miarę możliwości zastanowić na podstawie Pisma Świętego i przeanalizować go w dogłębnym badaniu. to wszakże jasno głosi nauka Kościoła, że ów Duch Święty zsyłał natchnienie wszystkim świętym, zarówno prorokom, jak apostołom, i ten sam Duch mieszkał zarówno w dawnych świętych, jak

⁴⁵⁵ S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesusa*, s. 46-47.

⁴⁵⁶ Origenes, *De principiis* I 1, 5, SCh 252, s. 98, ŻMT 1, s. 61.

⁴⁵⁷ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 275.

⁴⁵⁸ Trzeba zauważyć, że podstawą braku rozróżnienia, było nie dość precyzyjne użycie rzeczownika πνεῦμα. W najstarszej teologii πνεῦμα określa po prostu Boga (por. J 4, 24), a stąd w terminologii chrystologicznej łatwo zamiast λόγος-σάρξ dać wyrażenie πνεῦμα-σάρξ, gdzie πνεῦμα oznacza λόγος. Por. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris 1973, s. 86.

i w tych, którzy otrzymali natchnienie po przyjściu Chrystusa”⁴⁵⁹. Kontynuuje dalej: „stwierdzono, poza tym, że Pismo Święte zostało spisane przez Ducha Bożego i że zawiera ono nie tylko znaczenie jasne dla wszystkich, ale ma również inny sens, ukryty przed większością ludzi. to bowiem, co napisano, jest symbolem jakichś tajemnic i obrazem spraw Bożych. Cały Kościół jednogłośnie uznaje, że istnieje wprawdzie całe prawo duchowe, jednakże sensu owego duchowego prawa nie rozumieją wszyscy, lecz tylko ci, którzy od Ducha Świętego otrzymali specjalną łaskę mądrości i wiedzy”⁴⁶⁰. Z cytowanego wyżej fragmentu wyraźnie wynika, że według Orygenesesa zasady te są podstawą wiary, „którą chrześcijanie przyjmować winni bez zastrzeżeń”⁴⁶¹. Kapłan aleksandryjski wyraża również pogląd, że Duch Święty jest godny tej samej czci, co Bóg Ojciec i Syn Boży, jak również, że to On jest autorem Pisma Świętego i natchnieniem proroków i apostołów. Chciał w ten sposób jasno określić, kim w rzeczywistości jest Duch Święty, a jest On w swojej istocie równy Bogu Ojcu i Synowi Bożemu⁴⁶².

Orygenes w nauczaniu pneumatologicznym rozważał, kim w rzeczywistości jest Duch Święty i jaka jest Jego istota. Rozpatrując Ducha Świętego jako samoistny byt, Orygenes wychodzi od rozumienia pod tym względem Boga Ojca i Syna Bożego. Stwierdza: „co się zaś tyczy samoistnego bytu Ducha Świętego, to nie mógł mieć o Nim najmniejszego pojęcia nikt poza tymi, którzy obcowali z Prawem i pismami proroków, oraz tymi, którzy wyznają wiarę w Chrystusa. Chociaż bowiem o Bogu Ojcu nikt nie może się wypowiadać tak, jakby wypadało, to przecież można zdobyć pewne wyobrażenie o Nim z poznania stworzeń widzialnych oraz na podstawie naturalnych przemyśleń ludzkiego rozumu, a ponadto można wyobrażenia te potwierdzić sformułowaniami Pisma Świętego. Tak samo w odniesieniu do Syna Bożego – chociaż «nikt nie zna Syna, tylko Ojciec» (Mt 11, 27), to przecież dzięki Pismom Bożym rozum ludzki otrzymuje pouczenie, jak ma o Nim myśleć, i to nie tylko na podstawie Nowego, ale również i Starego Testamentu, ponieważ to, czego dokonali święci, w sposób przenośny odnosi się do Chrystusa; na tej więc podstawie możemy pojąć Jego boską istotę oraz ludzką naturę, którą przybrał”⁴⁶³. Orygenes na podstawie uznawania jedności Starego i Nowego Testamentu stwierdza, że o istnieniu Ducha Świętego, pouczają oba Testamenty, które w podobny sposób mówią o istnieniu Ojca i Syna Bożego. Píše: „o istnieniu Ducha Świętego pouczyło nas wiele ustępów Pisma;

⁴⁵⁹ Origenes, *De principiis* I, *Praefatio* 4, SCh 252, s. 82, ŻMT 1, s. 53-54.

⁴⁶⁰ Origenes, *De principiis* I, *Praefatio* 8, SCh 252, s. 84-86, ŻMT 1, s. 53-54.

⁴⁶¹ S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesesa*, s. 47.

⁴⁶² Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 276.

⁴⁶³ Origenes, *De principiis* I 3, 1, SCh 252, s. 144, ŻMT 1, s. 82-83.

Dawid na przykład tak mówi w pięćdziesiątym Psalmie: «I nie odbieraj mi Świętego Ducha twojego» (Ps 51, 13), a u Daniela powiedziano: «Duch Święty, który jest w Tobie» (Dn 4, 6). Nowy Testament też dostarcza nam więcej świadectw: napisano na przykład, że Duch Święty zstąpił na Chrystusa (por. Mt 3, 16), że sam Pan po zmartwychwstaniu tchnął w apostołów mówiąc: «Przyjmijcie Ducha Świętego» (J 20, 22), a anioł rzekł do Maryi: «Duch Święty zstąpił na ciebie» (Łk 1, 35); Paweł zaś udziela nam pouczenia, że: «nikt nie może głosić Pana Jezusa bez pomocy Ducha Świętego» (1 Kor 12, 3)⁴⁶⁴. Orygenes odwołując się do tekstów Pisma Świętego, które mówią o Duchu Świętym, z jednej strony próbuje wykazać, że jest On wieczny, co wyraża się w tym, że nie można w Biblii znaleźć nawet jednego stwierdzenia, które „określałoby Ducha Świętego jako istotę stworzoną”⁴⁶⁵, a z tego wynika, że „Duch Boży, który jak napisano, «na początku» aktu stworzenia świata «unosił się od początku nad wodami» (Rdz 1, 1.2), w moim przekonaniu nie jest różny od Ducha Świętego”⁴⁶⁶. Z drugiej jednak strony, ponieważ wysuwano wiele przeróżnych wątpliwości co do tego, czy Stary Testament istotnie mówi o Duchu Świętym, Orygenes rozwiewając wszelkie wątpliwości, stwierdza: „niektórzy nasi poprzednicy zauważyli, że jeśli gdzieś w Nowym Testamencie jest mowa o duchu bez żadnego określenia, które by wskazywało, o jakiego ducha chodzi, to mamy myśleć o Duchu Świętym. [...] Ja zaś sądzę, że prawidłowość tę można odnosić również I do Starego Testamentu”⁴⁶⁷. Na tej podstawie Orygenes próbuje wykazywać odwieczne istnienie Ducha Świętego, który obecny był w akcie stworzenia świata, i w całej historii zbawienia, co potwierdza Jego odwieczne istnienie. Kapłan aleksandryjski dochodzi więc do jasnego i wyraźnego stwierdzenia, że „nie można pojmować Ducha Świętego jako jakiejś istoty cielesnej”⁴⁶⁸, ale trzeba przyjąć twierdzenie, że jest On „samoistnym bytem duchowym, który istnieje i bytuje samorzutnie”⁴⁶⁹.

Aleksandryjczyk ukazując odwieczne istnienie Ducha Świętego, na podstawie Pisma Świętego zaznacza, że poznanie Boga Ojca dokonuje się przez Syna Bożego i Ducha Świętego: „Zostaniesz⁴⁷⁰ poznany pomiędzy dwiema istotami żyjącymi” (Ha 3, 2). Bo jak stwierdza, wszelka „wiedza o Ojcu dzięki objawieniu Syna poznawana jest w Duchu Świętym, i oni obaj, nazwani przez proroka «istotami żyjącymi» czy też «żywotami»,

⁴⁶⁴ Orygenes, *De principiis* i 3, 2, SCh 252, s. 144-146, ŻMT 1, s. 83.

⁴⁶⁵ Orygenes, *De principiis* i 3, 3, SCh 252, s. 148, ŻMT 1, s. 84.

⁴⁶⁶ Orygenes, *De principiis* i 3, 3, SCh 252, s. 148, ŻMT 1, s. 84.

⁴⁶⁷ Orygenes, *De principiis* i 3, 4, SCh 252, s. 148, ŻMT 1, s. 84-85.

⁴⁶⁸ Orygenes, *De principiis* i 1, 3, SCh 252, s. 94, ŻMT 1, s. 60.

⁴⁶⁹ Orygenes, *De principiis* i 1, 3, SCh 252, s. 94, ŻMT 1, s. 60.

⁴⁷⁰ Chodzi o Boga Ojca.

stanowią przyczynę poznania Boga Ojca. a jak powiedziano o Synu, że «nikt nie zna Ojca, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić» (Mt 11, 27), tak samo też o Duchu Świętym mówi Apostoł: «Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha swego; Duch bowiem przenika wszystko, nawet głębokości Boże» (1 Kor 2, 10). Musimy zatem przyjąć, że jak Syn, który sam jeden zna Ojca, objawia Go, komu chce, tak samo i Duch Święty, który sam jeden «przenika nawet głębokości Boże», objawia Boga, komu chce»⁴⁷¹. Takie zarysowanie rozumienia Ducha Świętego, prowadziło Orygenes, do jasnego i wyraźnego stwierdzenia, że jest On bytem samoistnym, istniejącym odwiecznie, i zawsze jest taki sam, doskonały w majestacie i mądrości, którą posiada. Wyraża to w słowach, które ukazują, że nie można „dzielić” Ducha Świętego, a więc sądzić, jakoby Duch Święty przechodził proces „samodoskonalenia się”; przechodzenia od niedoskonałości do doskonałości, od niewiedzy do mądrości: „bezbożnością jednak i głupotą jest wyznawanie Ducha Świętego i równocześnie przypisywanie Mu niewiedzy. Nie jest bowiem tak, że Duch Święty kiedyś dawniej był czymś innym i dopiero w wyniku rozwoju doszedł do tego, że stał się Duchem Świętym; to tak, jakby ktoś ośmielił się powiedzieć, że Duch nie znał Ojca, gdy nie był jeszcze Duchem Świętym, a później, gdy przyjął wiedzę, stał się również Duchem Świętym»⁴⁷². Dociekania te konkluduje słowami, które wyrażają doskonałą pełnię Ducha Świętego i ustawiają Go w tym samym rzędzie, co Bóg Ojciec i Syn Boży: „Gdyby tak nie było, to Duch Święty nigdy nie znajdowałby się w jedności Trójcy, to znaczy w zjednoczeniu z nieodmiennym Ojcem i Jego Synem, chyba, że zawsze był Duchem Świętym. Jeśli jednak mówimy: «zawsze» i «był» oraz posługujemy się terminami o znaczeniu czasowym, to musimy przyjmować je w sposób naturalny i z wyrozumiałością, bo terminy te oznaczają trwanie w czasie, i chociaż przedmiot naszych rozważań określany bywa za pomocą takich wyrażen, w istocie swej jednak wykracza ponad wszelkie pojęcie czasu»⁴⁷³.

Orygenes rozważając kwestię rozumienia istoty Ducha Świętego jako samoistnego bytu, stwierdza, że Duch Święty jest nierozłączny z Synem. Ucząc jednak o jedności i niepodzielności całej Trójcy Świętej, wyraźnie zaznacza, że ”w Trójcy Świętej istnieją trzy

⁴⁷¹ Origenes, *De principiis* i 3, 4, SCh 252, s. 150, ŻMT 1, s. 85.

⁴⁷² Origenes, *De principiis* i 3, 4, SCh 252, s. 150-152, ŻMT 1, s. 86. Trzeba dodać, że w gnostyckiej interpretacji, gdy połączono Ducha z Sofią (por. Mt 11, 27), Sofia wyrażała najczęściej dwie przeciwstawne idee – ideę upadku, którego skutkiem było powstanie materialnego świata, oraz ideę zbawienia, którą Sofia wyrażała po złączeniu się ze Zbawcą dzięki pozyskanej przez nią gnozie. W klasycznej formie, i to najbardziej zbliżonej do chrześcijaństwa, pojawia się ten wątek w pismach Walentyniana, i to zapewne musi mieć w tym miejscu na uwadze Orygenes. Por. A. Orbe, *La teologia del Espiritu Santo*, Roma 1966, s. 235-270 i 429-456.

⁴⁷³ Origenes, *De principiis* i 3, 4, SCh 252, s. 152, ŻMT 1, s. 86.

byty substancjalne – Ojciec, Syn i Duch Święty⁴⁷⁴, a „Duch Święty jest samoistnym bytem duchowym, który istnieje i bytuje samorzutnie⁴⁷⁵. Jasno z tego stwierdzenia Aleksandryjczyka wynika, że Duch Święty posiada własną substancję.

8.2. Pochodzenie Ducha Świętego

Ważne miejsce w rozważaniach pneumatologicznych Orygenesusa zajmuje kwestia pochodzenia Ducha Świętego. Gdy chodzi o pochodzenie Trzeciej Osoby Trójcy, trzeba na samym początku zaznaczyć, że jego myśl pneumatologiczna w tej kwestii ulegała pewnej, dość ciekawej ewolucji, od twierdzenia, że jest On bytem stworzonym i pochodzącym od Syna, do tego, że jest On niestworzony, a z tego wynika, że istniał od początku.

Dokonując analizy tekstu Pisma Świętego, chodzi dokładnie o fragment z Ewangelii świętego Jana, który mówi o tym, że „przez Słowo wszystko się stało” (J 1, 3), zastanawia się jak to jest z Duchem Świętym, czy może i On – podobnie jak wszystko inne – powstał „przez Słowo?”. Dochodzi do wniosku, że w tej kwestii można postawić kilka hipotez: „w moim przekonaniu bowiem ten, kto twierdzi, że Duch Święty jest bytem stworzonym, oraz przyjmuje, że wszystko stało się za pośrednictwem Słowa, musi uznać, że również Duch Święty powstał za pośrednictwem Słowa, a Słowo jest starsze od Ducha Świętego. Temu natomiast, kto nie zgadza się, iż Duch Święty powstał przez Chrystusa, a sądzi, że prawdą jest to, co zawiera się w omawianej Ewangelii, pozostaje przyjąć, że Duch Święty jest bytem niestworzonym. Obok tych dwóch wyrazicieli różnych sądów – jednego, który twierdzi, że Duch Święty powstał «za pośrednictwem Słowa», i drugiego, który uznaje, że Duch Święty jest niestworzony – pojawi się ktoś trzeci, kto będzie głosił, że Duch Święty nie posiada określonego własnego bytu poza Ojcem i Synem⁴⁷⁶. Trzeba zaznaczyć, że Orygenes, choć przytacza powyższe hipotezy, to jednak żadnej z nich nie akceptuje, gdyż zaraz dodaje: „my natomiast będąc przekonani, że istnieją trzy byty substancjalne – Ojciec, Syn i Duch Święty, oraz wierząc, że żaden byt oprócz Ojca nie jest niestworzony, jako pobożną i prawdziwą opinię aprobowujemy pogląd, że chociaż wszystko powstało za pośrednictwem Słowa, to jednak Duch Święty jest czcigodniejszy od wszystkiego i pod względem stanowiska zajmuje pierwsze miejsce wśród bytów, które Ojciec stworzył przez Chrystusa⁴⁷⁷. I dalej kontynuuje: „i może to właśnie stanowi powód, że Duch Święty nie

⁴⁷⁴ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 75, SCh 120, s. 254, PSP 28, t. 1, s. 113.

⁴⁷⁵ Origenes, *De principiis* I 1, 3, SCh 252, s. 94, ŻMT 1, s. 60.

⁴⁷⁶ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 73-74, SCh 120, s. 252-254, PSP 28, t. 1, s. 113.

⁴⁷⁷ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 75, SCh 120, s. 254, PSP 28, t. 1, s. 113.

nazywa się Synem Bożym, albowiem tylko Jednorodzony od samego początku jest Synem; a wydaje się, że Duch Święty korzysta z Jego pomocy, aby mieć rzeczywisty byt, i nie tylko po to, aby istnieć, lecz również, aby być mądrym, rozumnym i sprawiedliwym⁴⁷⁸. Orygenes także w innym miejscu stwierdza: „w związku ze zdaniem: «przez Niego wszystko się stało», oraz dlatego, że wynika zeń wniosek, iż Duch jako byt stworzony powstał przez Słowo, nasuwa się pytanie: dlaczego w niektórych ustępach Pisma Duch Święty traktowany jest, jak gdyby bardziej szanowany od Chrystusa⁴⁷⁹. Z wyżej poczynionych wypowiedzi kapłana aleksandryjskiego wynika, że głosi on poglądy subordynacjonistyczne uznając Ducha Świętego za istotę stworzoną i pochodzącą od Syna⁴⁸⁰. Trzeba jednak zauważyć, że poglądy Orygenesesa podlegały pewnej ewolucji, i na tej właśnie podstawie można wnioskować, że ten pogląd mówiący o podporządkowaniu Ducha Świętego Synowi Bożemu kapłan aleksandryjski odrzuca, co wynikać może ze słów: „nie mogłem znaleźć w Piśmie Świętym żadnego zapisu, który określałby Ducha Świętego jako istotę stworzoną⁴⁸¹, oraz: „wszystko, co istnieje, zostało uczynione przez Boga, i nie ma niczego, co by nie było stworzone, z wyjątkiem istoty Ojca, Syna i Ducha Świętego⁴⁸²”.

Kapłan aleksandryjski uznając, że Duch Święty pochodzi bezpośrednio od Ojca, pisze: „Ojciec rodzi i wydaje na świat jednorodzonego Syna i Ducha Świętego nie w takim sensie, jakoby przedtem Syn i Duch nie istnieli; przeciwnie – Ojciec jest źródłem i początkiem Syna i Ducha Świętego, i w całej Trójcy nie należy domyślać się czegoś wcześniejszego lub późniejszego⁴⁸³. Orygenes na potwierdzenie tego, analizując zdanie z Pisma Świętego: „Ojca zna tylko Syn, oraz ten, komu by Syn zechciał objawić” (Mt 11, 27), stwierdza: „nie należy przecież mniemać, że Duch poznaje Boga dzięki objawieniu Syna, bo gdyby tak było, to Duch Święty przechodziłby od stanu niewiedzy do wiedzy [...]. Gdyby tak było, to Duch Święty nigdy nie znajdowałby się w jedności Trójcy, to znaczy w zjednoczeniu z nieodmiennym Ojcem i Jego Synem⁴⁸⁴. Orygenes wyraźnie zaznacza więc, że w Trójcy Świętej istnieje doskonała jedność, prawdziwym Bogiem jest więc i Syn Boży i Duch Święty. Kapłan aleksandryjski bowiem stwierdza: „powiadamy zatem, że Zbawiciel i Duch Święty przewyższają wszystkie istoty stworzone, i to nie przez porównanie, ale przez absolutną wyższość; Zbawiciel zaś jest przewyższany przez Ojca

⁴⁷⁸ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 76, SCh 120, s. 256, PSP 28, t. 1, s. 113.

⁴⁷⁹ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 79, SCh 120, s. 256, PSP 28, t. 1, s. 114.

⁴⁸⁰ Por. S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesesa*, s. 49.

⁴⁸¹ Origenes, *De principiis* I 3, 3, SCh 252, s. 148, ŻMT 1, s. 84.

⁴⁸² Origenes, *De principiis* IV 4, 8, SCh 268, s. 420, ŻMT 1, s. 387.

⁴⁸³ Origenes, *De principiis* II 2, 1, SCh 252, s. 246-248, ŻMT 1, s. 145.

⁴⁸⁴ Origenes, *De principiis* I 3, 4, SCh 252, s. 150-152, ŻMT 1, s. 86.

o tyle – a może i bardziej – o ile sam wraz z Duchem Świętym przewyższa pozostałe byty, które nie są przecież byle jakie”⁴⁸⁵. Według Orygenesa Syn Boży i Duch Święty nie są więc stworzeni z niczego, a z tego wynika, że nieskończenie przewyższają wszystkie byty stworzone i nie mogą być nawet do nich porównywani. Analizując więc dokładnie kwestię tego subordynacjonizmu trzeba stwierdzić, że mimo transcendencji Syn Boży i Duch Święty nie są na poziomie równym Ojcu, ponieważ to Ojciec zawsze pozostaje Pierwszą Przyczyną wszystkiego⁴⁸⁶.

Na podstawie powyższego wyводу Orygenesa na temat pochodzenia Ducha Świętego, trzeba zauważyć, że poszukiwał On właściwego określenia, które by doskonale i bez żadnych wątpliwości oddawało to, kim rzeczywiście jest Duch Święty i jakie jest Jego prawdziwe pochodzenie. We właściwym ujęciu podjętego tematu towarzyszyło mu Pismo Święte, które w doskonały sposób oddawało to, kim jest Bóg w Trzech Osobach. Trzeba również zaznaczyć, że Orygenes zastanawiając się nad pochodzeniem Ducha Świętego, jasno i wyraźnie zaznacza, iż Jego pochodzenie jest „Boskie”, co zawarł w słowach: „substancjalnego nieskalania nie ma nikt poza Ojcem, Synem i Duchem Świętym”⁴⁸⁷. Podobnie wyraża się w innym miejscu na temat boskości Ducha Świętego, gdzie pisze: „święta natura Ducha Świętego nie przyjmuje splamienia, jest bowiem święta w sposób naturalny i substancjonalny. a jeśli gdzieś istnieje również inna święta istota, uświęcenie swoje zawdzięcza przyjęciu Ducha Świętego albo Jego natchnieniu”⁴⁸⁸. Jest to jasne podkreślenie przez kapłana aleksandryjskiego boskiego pochodzenia Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Jeszcze jednym znamienym argumentem, podkreślającym Boskie pochodzenie Ducha Świętego są słowa, które niejako podsumowują rozważania na ten temat: „to, co mówimy o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, należy rozumieć w sensie przekraczającym wszelki czas, wszystkie wieki i całą wieczność. Bo jedynie ta Trójca przekracza wszelki sens znaczenia nie tylko czasowego, ale i wiecznego”⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ Origenes, *Commentarii in Iohannem* XIII 25, 151, SCh 222, s. 114, PSP 28, t. 1, s. 298.

⁴⁸⁶ Trzeba zauważyć, że tak mocne podkreślanie przez Orygenesa różnicy jaka istnieje między Bogiem Ojcem a Synem Bożym i Duchem Świętym, ma podwaliny filozoficzne, rozróżniające przyczynę i skutek. to Bóg jest Przyczyną wszystkiego, dlatego też według Orygenesa jest nieskończenie ważniejszy od Syna Bożego i Ducha Świętego, którzy to biorą istnienie właśnie od Niego. W takim ujęciu oczywiście istnieje subordynacjonizm, ale co trzeba mocno zaznaczyć: nie w sensie natury czy różnicy substancji.

⁴⁸⁷ Origenes, *De principiis* I 5, 5, SCh 252, s. 192, ŻMT 1, s. 105.

⁴⁸⁸ Origenes, *De principiis* I 8, 3, SCh 252, s. 228, ŻMT 1, s. 127.

⁴⁸⁹ Origenes, *De principiis* IV 4, 1, SCh 268, s. 402, ŻMT 1, s. 380.

8.3. Duch Święty w Trójcy Świętej – relacja do Ojca i Syna

Orygenes zatrzymując się nad relacjami zachodzącymi w Trójcy Świętej, odwołując się do tekstów Pisma Świętego, które nie tylko ukazują Jego odwieczne istnienie, ale również doskonałą relację z Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Szczególną uwagę zwraca na chrzest święty, który dokonuje się w mocy całej Trójcy Świętej będąc wyrazem Jej doskonałej jedności i pełności. Stwierdza: „wszystko to uczy nas, że istota Ducha Świętego ma tak wielką godność i znaczenie, iż zbawczy chrzest nie może dopełnić się inaczej, jak tylko przez powagę najznamienitszej Trójcy, to znaczy w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, i że nazwa Ducha Świętego łączy się ściśle z imieniem Boga Ojca i Jego jednorodzonego Syna”⁴⁹⁰. Orygenes wyraźnie zaznacza, że w mocy Boga Ojca, mocy Syna Bożego i mocy Ducha Świętego nie ma żadnej, chociażby najmniejszej różnicy, ale rozciąga się ona na całe stworzenie, natomiast do uczestnictwa w Duchu Świętym mają dostęp jedynie święci⁴⁹¹.

Kapłan aleksandryjski w swoich dociekaniach pneumatologicznych stara się wykazać, że nie można stawiać żadnej z Osób Trójcy Świętej „wyżej” i przypisywać Bogu Ojcu „wyższej” godności, albo czynić to samo w odniesieniu do Syna Bożego czy Ducha Świętego. Wypowiadając się przeciw monarchianom, Orygenes często podkreślał oczywiste różnice między Osobami Trójcy Świętej, jednak na ogół starał się wykazywać przede wszystkim wspólną im transcendencję, co wyrażają jego słowa: „nie można mówić o czymś wyższym i niższym w istocie Trójcy, ponieważ będąc źródłem Bóstwa obejmuje Ona wszystko swoim Słowem i Rozumem, natomiast «tchnieniem ust swoich» uświęca wszystko, co zasługuje na uświęcenie, stosownie do słów Psalmu: «przez Słowo Pana powstały niebiosy, a cała ich moc przez tchnienie ust Jego» (Ps 33, 6)”⁴⁹².

Orygenes podkreślając jedność Trójcy Świętej, odwołuje się do fragmentu Pisma Świętego, który jest potwierdzeniem jego myślenia: „różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne są rodzaje posługiwania, ale ten sam Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkim” (1 Kor 12, 4-7). Na tej właśnie podstawie Orygenes zaznacza, że to stwierdzenie w sposób oczywisty, wyraża prawdę, że nie ma w Trójcy Świętej i nie może być żadnych, chociażby najmniejszych różnic⁴⁹³. Trójca Święta według słów Orygenesusa ma więc jedną naturę: „jedna i niecielesna jest natura Trójcy”⁴⁹⁴.

⁴⁹⁰ Origenes, *De principiis* i 3, 2, SCh 252, s. 146, ŻMT 1, s. 83.

⁴⁹¹ Por. Origenes, *De principiis* i 3, 7, SCh 252, s. 160, ŻMT 1, s. 89.

⁴⁹² Origenes, *De principiis* i 3, 7, SCh 252, s. 160, ŻMT 1, s. 90.

⁴⁹³ Por. Origenes, *De principiis* i 3, 7, SCh 252, s. 160, ŻMT 1, s. 90.

⁴⁹⁴ Origenes, *De principiis* IV 4, 5, SCh 268, s. 412, ŻMT 1, s. 384.

Analizując rozważania Orygenesa na temat wzajemnych relacji zachodzących w Trójcy Świętej między Duchem Świętym a Ojcem i Synem, nietrudno zauważyć, że – podobnie jak w kwestii pochodzenia Ducha Świętego – kapłan aleksandryjski przedstawia różne hipotezy, które wynikały z przeprowadzonych przez niego analiz tekstów Pisma Świętego⁴⁹⁵. Orygenes formułował różne hipotezy, ponieważ miał problem z wyrażeniem własnego zdania, które oddawałoby prawdę. Otóż głosząc pogląd, że Duch Święty powstał za sprawą Logosu, stwierdza: „Duch bowiem jest jednym spośród wszystkich bytów i został uznany za niższego od tego, przez kogo powstał”⁴⁹⁶, ale zaraz dorzuca: „niektóre wypowiedzi, jak się wydaje, skłaniają nas ku wręcz przeciwnej opinii”⁴⁹⁷. Z przytoczonych wypowiedzi Orygenesa wynika, że – podobnie jak przy rozważaniu kwestii pochodzenia Ducha Świętego – została tutaj wyrażona myśl subordynacjonistyczna, ukazująca Ducha Świętego jako niższego od Syna. Trzeba jednak zauważyć, że od razu kapłan aleksandryjski zbija tę myśl. Rozważając kwestie dotyczące relacji w Trójcy Świętej, twierdzenie Orygenesa o subordynacjonizmie, zawarte jest również w innej jego myśli, co potwierdzają słowa: „powiadamy, że Zbawiciel i Duch Święty przewyższają wszystkie istoty stworzone, i to nie przez porównanie, ale przez absolutną wyższość. Zbawiciel zaś przewyższany jest przez Ojca o tyle, a może nawet i bardziej, o ile sam wraz z Duchem Świętym przewyższa pozostałe byty”⁴⁹⁸. Aleksandryjczyk na podstawie powyższych słów ukazuje, że Syn Boży i Duch Święty, choć przewyższają wszystko, co jest stworzone, to jednak w Trójcy Świętej wyższą od Nich pozycję zajmuje Bóg Ojciec, który jest Przyczyną wszystkiego.

Analizując wypowiedzi Orygenesa na temat relacji zachodzących między poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej należy zauważyć, że porusza on również kwestię relacji Syna Bożego do Ducha Świętego. Otóż zastanawiając się nad wypowiedzią Jezusa na temat grzechu przeciw Duchowi Świętemu (por. Mt 12, 31-32; Mk 3, 29; Łk 12, 10) sądzi, że zdanie to może sugerować, że Duch Święty jest wyższy od Syna Bożego⁴⁹⁹. Szybko jednak odrzuca tę myśl: „może jednak nie ma przebaczenia dla tego, kto popełnił grzech przeciwko Duchowi Świętemu, wcale nie z tego powodu, że Duch Święty jest czcigodniejszy od Chrystusa; może dzieje się tak dlatego, że wszystkie byty rozumne uczestniczą w Chrystusie i otrzymują odpuszczenie wówczas, gdy od grzechów się odwrócą; słuszną natomiast jest rzeczą, żeby nie otrzymali żadnego przebaczenia ci, którzy

⁴⁹⁵ Por. S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesa*, s. 50.

⁴⁹⁶ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 86, SCh 120, s. 262, PSP 28, t. 1, s. 115.

⁴⁹⁷ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 86, SCh 120, s. 262, PSP 28, t. 1, s. 115.

⁴⁹⁸ Origenes, *Commentarii in Iohannem* XIII 25, 151, SCh 222, s. 112-114, PSP 28, s. 298.

⁴⁹⁹ Por. S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesa*, s. 50.

zostali uznani za godnych uczestnictwa w Duchu Świętym, ale już po tym wspaniałym i wielkim zespoleniu się z tym, co dobre, ponownie odstąpili i odwrócili się od rad Ducha, który się już w nich znajdował”⁵⁰⁰.

Ta myśl kapłana aleksandryjskiego o wyższości Ducha Świętego nad Synem Bożym, pojawia się w jego nauczaniu jeszcze tylko jeden raz, a mianowicie w nawiązaniu do słów: „Posłał mnie Pan wraz z Duchem swoim” (Iz 48, 16). Oczywiście tę myśl o tym, jakoby Syn Boży był podporządkowany Duchowi Świętemu, Orygenes natychmiast odrzuca: „należy stwierdzić, że Duch, który posyła Chrystusa, nie jest od niego doskonalszy z natury, lecz że Zbawiciel został postawiony niżej od Ducha ze względu na zaistniały plan wcielenia Syna Bożego”⁵⁰¹ i dodaje: „jeśli w tym momencie oburzy się ktoś na stwierdzenie, że wcielony Zbawiciel jest niższy w godności od Ducha Świętego, to trzeba go o tym przekonać powołując się na wypowiedź zawartą w liście do Hebrajczyków, gdzie Paweł mówi, że Jezus ze względu na cierpienie śmierci niższy był nawet od aniołów”⁵⁰². Trzeba więc na tej podstawie stwierdzić, że niższość Syna od Ducha Świętego Orygenes tłumaczy „podwójną, boską i ludzką naturą Chrystusa, stwierdzając, że Duch Święty przewyższa jedynie ludzką naturę w Chrystusie”⁵⁰³. Taka jednak interpretacja nie do końca zadowalała Orygenesesa, ponieważ w dziele *Przeciw Celsusowi* przedstawia inną argumentację, pozwalającą utrzymać równość Ducha Świętego i Syna Bożego, co wyrażają słowa: „wyrażenie: «i teraz Bóg z Duchem swoim mnie posłał», jest dwuznaczne – można by się zastanawiać, czy Ojciec i Duch Święty posłali Jezusa, czy też Ojciec posłał i Jezusa, i Ducha Świętego. Prawdziwa jest ta druga interpretacja”⁵⁰⁴.

Zatrzymując się nad kwestią Orygenesowego rozumienia relacji pomiędzy poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej, trzeba zwrócić szczególną uwagę na jedną jeszcze wypowiedź Aleksandryjczyka, która najlepiej oddaje prezentowany przez niego pogląd na temat owych relacji: „wypada się zastanowić, dlaczego człowiek dla osiągnięcia zbawienia potrzebuje pomocy Ojca, Syna i Ducha Świętego, i nie dostąpi zbawienia, jeśli nie będzie pełnej Trójcy; dlaczego nie można uczestniczyć w Ojcu albo w Synu bez uczestnictwa w Duchu Świętym. Zdaje mi się, że działalność Ojca i Syna przejawia się zarówno w świętych jak i w grzesznikach, w ludziach rozumnych i w niemych zwierzętach oraz w istotach nieożywionych, ogólnie, we wszystkim, co istnieje: natomiast działalność

⁵⁰⁰ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 80, SCh 120, s. 258, PSP 28, t. 1, s. 114.

⁵⁰¹ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 81, SCh 120, s. 258, PSP 28, t. 1, s. 114.

⁵⁰² Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 82, SCh 120, s. 260, PSP 28, t. 1, s. 114.

⁵⁰³ S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesesa*, s. 51.

⁵⁰⁴ Origenes, *Contra Celsum* 1, 46, SCh 132, s. 194-198, PSP 17, t. 1, s. 98.

Ducha Świętego przejawia się wyłącznie w tych, którzy zwrócili się ku dobru i kroczą drogami Chrystusa Jezusa, to znaczy obracają się pośród dobrych uczynków i trwają w Bogu”⁵⁰⁵. Trzeba zauważyć, że z tak przedstawionego problemu może wynikać, że dla Orygenesu Syn Boży jest niższy od Ojca, Duch zaś jest niższy od Syna. Trzeba jednak jasno i wyraźnie stwierdzić, że myślenie Orygenesu jest odmienne. Przedstawiając swoją koncepcję działania Trójcy Świętej „obawiał się zupełnie innego zarzutu, takiego mianowicie, że Ducha Świętego stawia ponad Ojcem i Synem”⁵⁰⁶. Píše bowiem: „niechaj jednak nikt nie sądzi, że twierdząc, iż Duch Święty bywa udzielany wyłącznie świętym, a dobrodziejstwa i działanie Ojca i Syna docierają do dobrych i złych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych, stawiamy Ducha Świętego ponad Ojcem i Synem albo przypisujemy mu wyższą godność. Wcale nie! Opisaliśmy bowiem właściwość jego łaski i działania”⁵⁰⁷.

Orygenes, mimo że opisywał różnice istniejące pomiędzy poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej, to jednak z całą stanowczością podkreślał wspólną im transcendencję: „nie można mówić o czymś wyższym i niższym w istocie Trójcy [...]. Istnieje wszak specjalna działalność Boga Ojca obok tej, przez którą udziela On wszystkim naturalnego istnienia. Również Pan Jezus Chrystus spełnia jakąś szczególną posługę wobec tych, którym udziela naturalnej łaski bycia istotami rozumnymi; posługa ta obok istnienia daje im dobrą egzystencję. Istnieje wreszcie inna łaska Ducha Świętego, którą osiągają godni; jest ona udzielana wprawdzie przez Chrystusa, ale wytworzona została przez Ojca stosownie do zasług ludzi, którzy są jej godni”⁵⁰⁸. Orygenes jasno więc wskazuje na pewne różnice istniejące wewnątrz samej Trójcy Świętej, a jednocześnie podkreśla jedność Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Kapłan aleksandryjski wyraźnie zatem w myśl powyższego wyводу naucza, że „nie ma w Trójcy żadnych różnic”⁵⁰⁹, a podkreślając jedność i doskonałość Trójcy Świętej, zaznacza, że „jedna i niecielesna jest natura Trójcy”⁵¹⁰.

8.4. Działanie Ducha Świętego

Najwięcej uwagi w swoich dociekaniach pneumatologicznych Orygenes, podobnie jak większość Ojców Kościoła tego okresu, poświęca aktywności Ducha Świętego. Z tego powodu problem ten można uznać za najważniejsze zagadnienie w jego pneumatologii⁵¹¹.

⁵⁰⁵ Origenes, *De principiis* i 3, 5, SCh 252, s. 152-154, ŻMT 1, s. 86-87.

⁵⁰⁶ S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesu*, s. 52.

⁵⁰⁷ Origenes, *De principiis* i 3, 7, SCh 252, s. 160, ŻMT 1, s. 90.

⁵⁰⁸ Origenes, *De principiis* i 3, 7, SCh 252, s. 160, ŻMT 1, s. 90.

⁵⁰⁹ Origenes, *De principiis* i 3, 7, SCh 252, s. 160, ŻMT 1, 1996, s. 90.

⁵¹⁰ Origenes, *De principiis* IV 4, 5, SCh 268, s. 412, ŻMT 1, s. 384.

⁵¹¹ Por. S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesu*, s. 52.

Duch Święty jest więc przede wszystkim Tym, który działa, bo w taki sposób ukazują Go teksty natchnione. Kiedy mowa jest o Duchu Świętym, to najczęściej Jego działania wyrażane są w pojęciach „wiatru”, „tchnienia”, „ożywiania” i wreszcie „uświęcania”. Wszystkie określenia Ducha Świętego w Piśmie Świętym, związane są więc z ruchem i działaniem⁵¹². Dlatego właśnie Orygenes sporo miejsca w swoim nauczaniu na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej poświęca właśnie działaniu, i niejako, jak już zostało to zaznaczone, „działanie Ducha Świętego” czyni myślą przewodnią swojej pneumatologii. W oparciu o działanie Ducha Świętego starał się wyjaśniać, co Duch Święty sprawia i gdzie można się zetknąć z Jego działaniem.

Według Orygenesa najbardziej charakterystyczną aktywnością Ducha Świętego jest Jego „uświęcanie”⁵¹³, którego dokonuje, co wyraża w słowach: „Bóg Ojciec udziela wszystkim bytom istnienia, natomiast uczestnictwo w Chrystusie, czyli Słowie i Rozumie, sprawia, że byty te są rozumne. Wynika stąd w sposób konsekwentny, że są one godne pochwały lub nagany, ponieważ mogą przybierać zarówno cnotę, jak występki. Dlatego również łaska Ducha Świętego stanowi stosowną pomoc, ażeby to, co nie jest święte w swej istocie, poprzez uczestnictwo w Nim święte się stało. Skoro więc ludzie najpierw zawdzięczają swe istnienie Bogu Ojcu, następnie rozum otrzymują od Słowa, a wreszcie uświęcenie od Ducha Świętego, to istoty, które uprzednio zostały uświęcone przez Ducha Świętego, stają się znów zdolne do przyjęcia Chrystusa, który jest sprawiedliwością, a ci, którzy dzięki uświęceniu przez Ducha Świętego zasłużyli na osiągnięcie takiego stopnia doskonałości, otrzymują również dar mądrości, stosownie do mocy działania Ducha Świętego”⁵¹⁴. Z przytoczonego fragmentu, wyraźnie wynika, że poszczególne Osoby Trójcy Świętej realizują właściwe sobie zadania: Bóg Ojciec daje istnienie, Syn Boży daje mądrość, a Duch Święty daje świętość. Zatem – według Orygenesa – specyficznym działaniem właściwym Duchowi Świętemu jest uświęcanie – dlatego jawi się On jako Ten, który udziela świętości.

Jednak w ujęciu Orygenesa Duch Święty nie uświęca każdego człowieka. Warunkiem uzyskania owej świętości jest nieskalaność i czystość, gdyż udziału w Duchu Świętym dostępują jedynie święci, a „Duch Boży odbierany jest wszystkim ludziom

⁵¹² Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 279.

⁵¹³ Trzeba zauważyć, że „świętość” człowieka, która dokonuje się za pomocą działania Ducha Świętego, według Orygenesa jest udziałem w naturze Bożej i tym samym nie może być dziełem ludzkim. Jest ona świadectwem łaski udzielanej przez Ducha Świętego, bo człowiek tylko „przez uczestnictwo w Duchu Świętym staje się święty i duchowy. Albowiem tym samym jest przyjęcie uczestnictwa w Duchu Świętym, co przyjęcie uczestnictwa w Ojcu i Synu” (Origenes, *De principiis* IV 4, 5, SCh 268, s. 412, ŻMT 1, s. 384).

⁵¹⁴ Origenes, *De principiis* i 3, 8, SCh 252, s. 162, ŻMT 1, s. 90-91.

niegodnym”⁵¹⁵. Aleksandryczyk ukazując Ducha Świętego jako Tego, który dokonuje uświęcenia wyraźnie wskazuje, że jest On prawdziwym Bogiem, gdyż uświęcanie jest zadaniem właściwym Trzeciej Osobie Trójcy Świętej. Podkreśla również, że poprzez uświęcenie Duch Święty objawia ludziom Boga Ojca, a w swoim działaniu ściśle współpracuje z Synem Bożym: „wszelka bowiem wiedza o Ojcu dzięki objawieniu Syna poznawana jest w Duchu Świętym, i oni obaj, nazwani przez proroka «istotami żyjącymi» czy też «żywotami», stanowią przyczynę poznania Boga Ojca. a jak powiedziano o Synu, «że nikt nie zna Ojca, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić» (Mt 11, 27), tak samo o Duchu Świętym mówi Apostoł: «nam zaś objawił to Bóg przez Ducha swego; Duch bowiem przenika wszystko, nawet głębokości Boże» (1 Kor 2, 10). Również Zbawiciel wspominając w Ewangelii o głębokich naukach, których nie mogli jeszcze pojąć Jego uczniowie, tak powiada do nich: «Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz zrozumieć nie możecie; gdy zaś przyjdzie Pocieszyciel, Duch Święty, On was nauczy wszystkiego i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem» (J 16, 12-13; 14, 26). Musimy zatem przyjąć, że jak Syn, który sam jeden zna Ojca, objawia Go, komu chce, tak samo i Duch Święty, który sam jeden «przenika nawet głębokości Boże», objawia Boga, komu chce. «Duch bowiem tchnie, gdzie chce» (J 3, 8)”⁵¹⁶. Analiza powyższych wypowiedzi Orygenesusa pozwala zauważyć, że ukazuje On Ducha Świętego, którego jednym z podstawowych działań jest uświęcanie i objawianie ludziom Boga Ojca⁵¹⁷, jako „jednego i jedynego”: „jak jeden i ten sam jest Bóg oraz jeden i ten sam jest Chrystus, tak samo jeden i ten sam jest Duch Święty, który mieszkał w prorokach i apostołach, czyli zarówno w ludziach, którzy przed przyjściem Chrystusa uwierzyli w Boga, jak i w tych, którzy zbiegli się do Boga dzięki Chrystusowi”⁵¹⁸. Orygenes ukazuje tutaj jasno i wyraźnie działanie Ducha Świętego, które jest podstawowym Jego przymiotem.

Rozważając nauczanie Orygenesusa na temat działania Ducha Świętego trzeba zauważyć, że zwraca on szczególną uwagę na fakt, że Duch, który razem z Synem Bożym objawia Boga Ojca, jest również autorem Pisma Świętego. Swoje stanowisko na ten temat Aleksandryczyk wyraża w następujących słowach: „Święte księgi nie są literackim dziełem ludzi, lecz z natchnienia Ducha Świętego, z woli Ojca wszystkich rzeczy, za pośrednictwem Jezusa Chrystusa zostały napisane i doszły do nas”⁵¹⁹. Duch Święty w myśli

⁵¹⁵ Orygenes, *De principiis* I 3, 7, SCh 252, s. 156, ŻMT 1, s. 88.

⁵¹⁶ Orygenes, *De principiis* I 3, 4, SCh 252, s. 150, ŻMT 1, s. 85.

⁵¹⁷ Por. S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesusa*, s. 53: „objawienia Boga Ojca Duch Święty dokonuje zarówno w Nowym Testamencie jak i w Starym Testamencie”.

⁵¹⁸ Orygenes, *De principiis* II 7, 1, SCh 252, s. 326, ŻMT 1, s. 183.

⁵¹⁹ Orygenes, *De principiis* IV 2, 9, SCh 268, s. 336, ŻMT 1, s. 347.

pneumatologicznej kapłana aleksandryjskiego jest więc autorem Pisma Świętego, „ale nie tylko autorem, lecz również interpretatorem”⁵²⁰: „dawniej tylko nieliczni rozumieli to, co napisano u proroków albo w Prawie – byli to sami prorocy albo zaledwie nieliczni pośród ludu; teraz zaś są niezliczone tłumy wiernych, i chociaż nie wszyscy umieją w porządku i jasno wytłumaczyć logikę duchowego rozumienia, to przecież niemal wszyscy wiedzą, że nie należy w sensie cielesnym pojmować obrzezania, szabatów itd. Nie ulega wątpliwości, że rozumienia udziela wszystkim moc Ducha Świętego”⁵²¹. Orygenes wyraźnie zaznaczał, że „dusza nie może dojść do doskonałej wiedzy inaczej, jak tylko natchniona prawdą Bożej mądrości”⁵²². Wynika z tego, że tajemnice Pisma Świętego mogą pojąć wyłącznie święci, a ponieważ Duch uświęca ludzi, dlatego On właśnie jest Tym, który wyjaśnia Pismo. Natomiast przed ludźmi niegodnymi prawda zawarta w tajemnicach Pisma jest zamknięta⁵²³. Orygenes zauważa, że tajemnic Boga Ojca bez pomocy Ducha Świętego nie mogli pojąć nawet sami apostołowie: „Apostołowie nie mogą jeszcze pojąć tego, czego pragnął nauczyć ich Zbawiciel, zanim nie przyjdzie Duch Święty. On to wlewając się w ich dusze potrafi ich oświecić w sprawie istoty i wiary Trójcy”⁵²⁴.

Analizując pneumatologię Orygenesa, w której analizuje działanie Ducha Świętego, trzeba zatrzymać się również nad kwestią, która ściśle jest związana z Jego działaniem jako autora i interpretatora Pisma Świętego, chodzi o określanie Ducha Świętego różnymi imionami, z których „najważniejszym” jest „Pocieszyciel” (Παράκλητος / *Paracletus*). Orygenes zauważa, że podobnie jak Chrystus, tak i Duch Święty określany jest wieloma imionami⁵²⁵: „w podobny sposób myślę również o Duchu Świętym, w którym zawiera się istota wszystkich darów; oto «jest udzielany przez Ducha dar mądrości, innym umiejętność poznawania, a jeszcze innym wiara» (1 Kor 12, 8-9); dzieje się tak u poszczególnych ludzi, którzy potrafią Go przyjąć, a Duch Święty jest pojmowany tak, jak potrzebuje Go ten, kto zasłużył na uczestnictwo w Nim. Różnic tych i rozróżnień nie zauważają ludzie, którzy słyszeli wprawdzie, że Ewangelia nazywa Ducha Świętego Pocieszycielem, ale nie zastanawiając się, dlaczego nosi On takie imię, zestawili Go z jakimiś marnymi duchami

⁵²⁰ S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesa*, s. 54.

⁵²¹ Origenes, *De principiis* II 7, 2, Sch 252, s. 328, ŻMT 1, s. 184. Trzeba zaznaczyć, że dla Orygenesa i Ojców Kościoła od niego zależnych kluczem do zrozumienia Starego Testamentu jest Chrystus; On wyjaśnił autorytatywnie Stary Testament, dlatego też po przyjsciu Zbawiciela wierzący rozumieją sens Pisma Świętego. Przed Chrystusem właściwy sens Starego Testamentu rozumiały tylko jednostki, które w szczególny sposób uczestniczyły w dziele Ducha Świętego (patriarchowie, Mojżesz, prorocy).

⁵²² Origenes, *De principiis* IV 2, 7, Sch 268, s. 330, ŻMT 1, s. 343.

⁵²³ Por. Origenes, *De principiis* IV 2, 8, Sch 268, s. 332-334, ŻMT 1, s. 344.

⁵²⁴ Origenes, *De principiis* II 7, 3, Sch 252, s. 330, ŻMT 1, s. 185.

⁵²⁵ Por. Origenes, *De principiis* II 7, 3, Sch 252, s. 330-332, ŻMT 1, s. 185.

i usiłowali w ten sposób wprowadzić zamęt do Kościołów Chrystusowych, tak że spowodowali niemałe różnice zdań między braćmi⁵²⁶. Ewangelia tymczasem przypisuje Mu tak wielką powagę i majestat, iż stwierdza, że apostołowie «nie mogą jeszcze pojąć tego, czego pragnął ich nauczyć Zbawiciel, zanim nie przybędzie Duch Święty» (J 16, 12-14); On to wlewając się w ich dusze potrafi ich oświecić w sprawie istoty i wiary Trójcy⁵²⁷. I dodaje: „heretycy natomiast na skutek braku doświadczenia swojego rozumu nie tylko nie potrafią logicznie wyjaśnić tego, co słuszne, ale nawet nie umieją uważnie wysłuchać tego, co my mówimy; głosząc niegodne opinie na temat Bóstwa Ducha Świętego popadli w błędy i kłamstwa, bardziej zwiódł ich fałszywy duch niż wykształciły nauki Ducha Świętego”⁵²⁸. Niejako podsumowując powyższe wypowiedzi, Orygenes stwierdza: „trzeba więc nam wiedzieć, iż Pocieszycielem jest Duch Święty, który udziela nauk o sprawach znakomitszych niż to, co można wyrazić w słowach, o sprawach, które – że tak powiem – są niewysłowione i o których «człowiekowi nie godzi się mówić» (2 Kor 12, 4)”⁵²⁹. Duch Święty w myśli pneumatologicznej kapłana aleksandryjskiego jest więc „Pocieszycielem”, który przewyższa wszystko i to dzięki Niemu poznawane są wszelkie tajemnice wszystkiego co istnieje. Nazywając Ducha Świętego „Pocieszycielem”, Aleksandryczyk rozwija myśl o tym Jego przydomku: „jeśli zaś idzie o przydomek *Parakletus* (Pocieszyciel), to pochodzi on od wyrazu «pocieszenie», bo takie znaczenie ma greckie słowo *paraklesis*”⁵³⁰. Orygenes tłumaczy także, dlaczego Ducha Świętego należy nazywać „Pocieszycielem”: „Co zaś się tyczy Ducha Świętego, to nazwę *Parakletus* trzeba rozumieć w znaczeniu «Pocieszyciel», ponieważ udziela On pocieszenia duszom, którym otwiera i odkrywa sens duchowej wiedzy”⁵³¹.

Z działania Ducha Świętego jako Tego, który objawia Boga Ojca, który uświęca, i który jest „Pocieszycielem”, wynika również „udzielanie darów Bożych”: „w Duchu Świętym zawiera się istota wszelkich darów”⁵³². Jak jednak zaznacza kapłan aleksandryjski, „jednym z działań Ducha Świętego jest współpraca z Synem Bożym w dziele zbawienia ludzi, a to przez udział w akcie wcielenia Chrystusa”⁵³³: „rodzaj ludzki potrzebował wcielenia błogosławionej i boskiej potęgi, która by naprawiła wszystko, co jest na ziemi.

⁵²⁶ Prawdopodobnie chodzi o montanistów.

⁵²⁷ Origenes, *De principiis* II 7, 3, SCh 252, s. 330, ŻMT 1, s. 185.

⁵²⁸ Origenes, *De principiis* II 7, 3, SCh 252, s. 330, ŻMT 1, s. 185.

⁵²⁹ Origenes, *De principiis* II 7, 3, SCh 252, s. 332, ŻMT 1, s. 185-186.

⁵³⁰ Origenes, *De principiis* II 7, 4, SCh 252, s. 332, ŻMT 1, s. 186.

⁵³¹ Origenes, *De principiis* II 7, 4, SCh 252, s. 334, ŻMT 1, s. 186.

⁵³² Origenes, *De principiis* II 7, 3, SCh 252, s. 330, ŻMT 1, s. 185.

⁵³³ S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygeneses*, s. 52.

Zadanie to w jakimś zakresie przypadło w udziale Duchowi Świętemu: on jednak nie mogąc dokonać tego dzieła posyła Zbawiciela jako jedyną istotę, która potrafi podjąć taką walkę. Kiedy więc Ojciec posyła Syna jako władca, również Duch Święty posyła go i odprowadza; obiecuje przy tym w odpowiednim czasie zstąpić na Syna Bożego i współdziałać z nim w dziele zbawienia ludzi. Duch uczynił to wówczas, gdy w cielesnej postaci jako gołębica zstąpił na Syna po jego chrzcie⁵³⁴. Mówiąc o udzielaniu darów przez Ducha Świętego, Orygenes zaznacza, że w równej mierze dary te są i dziełem Boga Ojca i Syna Bożego, co – zdaniem kapłana aleksandryjskiego – świadczy również o doskonałej jedności panującej w Trójcy Świętej: „moim zdaniem tworzywa, jeśli tak można powiedzieć, otrzymanych od Boga darów Duch Święty udziela tym, którzy dzięki niemu i na skutek uczestnictwa w nim nazywają się świętymi; wspomniane tworzywo darów zostało wykonane przez Boga, służy mu Chrystus, a istnieje ono wedle Świętego Ducha⁵³⁵. Następnie dodaje: „łaska Ducha Świętego, którą osiągają godni; jest ona udzielana wprawdzie przez Chrystusa, ale wytworzona została przez Ojca stosownie do zasług ludzi, którzy są jej godni⁵³⁶. Orygenes na tej podstawie podkreśla, że Duch Święty udziela darów i dodaje, iż pełnia tych darów została wylana po wniebowstąpieniu Jezusa Chrystusa: „szczególne przyjście Ducha Świętego do ludzi ujawnia się bardziej po wniebowstąpieniu Chrystusa niżli przed jego przybyciem na ziemię. Upřednio bowiem dar Ducha Świętego był udzielany tylko prorokom i bardzo niewielu ludziom zasłużonym wśród ludu, natomiast po przyjściu Zbawiciela napisano: «spełniła się przepowiednia proroka Joela: w dniach ostatecznych wyleję Ducha mojego na wszelkie ciało, i będą prorokować» (Dz 2, 16-17)⁵³⁷.

Podsumowując rozważania Aleksandryjczyka na temat Ducha Świętego, trzeba zauważyć, że ten wielki myśliciel chrześcijański III wieku, całe swoje nauczanie na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej oparł na tekstach Pisma Świętego, ale też sięgał w swojej pneumatologicznej myśli do terminologii filozoficznej. Orygenes próbował przedstawić prawdę o Trójcy Świętej, ukazując w tej Trójcy właściwe miejsce i rolę Ducha Świętego. Dla Orygenesusa Duch Święty był podobnie jak Syn Boży odwieczny i niemający początku podobnie jak Bóg Ojciec. W swojej pneumatologii Orygenes sporo miejsca poświęcił działaniom, których dokonuje Duch Święty jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej. Działania te to między innymi: ożywianie, uświęcanie czy nauczanie. W oparciu o te stwierdzenia Orygenes starał się ukazać prawdę o Duchu Świętym jako jednej z Trzech Osób Boskich.

⁵³⁴ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 83-84, SCh 120, s. 260, PSP 28, t. 1, s. 113.

⁵³⁵ Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 10, 77, SCh 120, s. 256, PSP 28, t. 1, s. 113-114.

⁵³⁶ Origenes, *De principiis* I 3, 7, SCh 252, s. 160, ŻMT 1, s. 90.

⁵³⁷ Origenes, *De principiis* II 7, 2, SCh 252, s. 328, ŻMT 1, s. 184.

Pierwsi Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy mieli spore trudności we właściwym ukazywaniu prawdy o Duchu Świętym. Próbując jednak poznawać i właściwie rozumieć Trzecią Osobę Trójcy Świętej, sięgali w swoim nauczaniu do tekstów, sformułowań i pojęć zawartych w Piśmie Świętym. Takie podejście powodowało, że już w początkach kształtowania się teologii byli w stanie, choć w niewielkim stopniu, przybliżyć prawdę o Duchu Świętym. Teksty biblijne najczęściej dobrze oddawały sposób Jego działania. Problem jednak polegał na ciągłym braku określenia kim w rzeczywistości jest Duch Święty, jaka jest Jego natura, jak również czy ma On miejsce w Trójcy Osób. Jeśli ma, to jakie? Biblia bowiem opisywała tylko doświadczenie Jego działania w historii świata i człowieka. Wszystkie te pytania wynikały z braku jasnej i klarownej terminologii, za pomocą której mogliby wyjaśnić owe zagadnienia i rozwiązać problemy. Trzeba jednak zauważyć, że Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy działający w pierwszych wiekach istnienia Kościoła, przed którymi stanęło zadanie wypracowania prawdy o Duchu Świętym, nie byli bezradni, mieli bowiem wyznanie wiary, które składane było w momencie chrztu świętego. Każdy przystępujący do tego sakramentu, musiał wyznać wiarę w Ducha Świętego. To właśnie w momencie chrztu świętego najczęściej przypomniano osobę Ducha Świętego jako tego, który działa.

Podsumowując niniejszy rozdział rozprawy doktorskiej trzeba zauważyć, że w kontekście początków nauczania na temat Ducha Świętego, nie można mówić tak naprawdę o właściwej pneumatologii jako usystematyzowanej nauce⁵³⁸. Trzeba raczej wskazując na pewne podobieństwa i korzystanie z podobnych źródeł, mówić o dyskusji przedstawiającej wiele różnych stanowisk, budowanych właściwie w oparciu o zwalczanie pojawiających się błędnych koncepcji.

⁵³⁸ Bardzo dobrze tę kwestię wyjaśnia ks. Józef Naumowicz, kiedy pisze: „jest jednak prawdą, że w teologii trzech pierwszych stuleci stosunkowo mało miejsca zajmują rozważania na temat istoty i natury Ducha Świętego, a także relacji do Ojca i Syna. Mówiono raczej o Jego roli w historii objawienia i życiu Kościoła, o Jego działaniu uświęcającym, ożywiającym i jednoczącym”. Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 44.

ROZDZIAŁ III

DUCH ŚWIĘTY W TEOLOGII PONICEJSKICH OJCÓW KOŚCIOŁA

Orzeczenia Soboru Nicejskiego w 325 roku, nie dotyczyły kwestii Ducha Świętego. W wyznaniu wiary uchwalonym na tymże soborze, poczyniono jedynie krótki zapis, zawierający się w słowach: „[wierzymy] w Ducha Świętego”⁵³⁹. Trzeba zauważyć więc, że nie było potrzeby, aby dokonywać jakiegokolwiek wykładni wiary w tym zakresie, ponieważ nie było żadnych kontrowersji, które by tego wymagały. W Ducha Świętego po prostu wierzono i Ojcowie Soborowi jedynie tę prawdę przypomnieli, nie wchodząc przy tym, w szczegółowe wyjaśnienia. Trzeba również dodać, że i po Soborze Nicejskim nad kwestią boskości Ducha Świętego początkowo nie podejmowano żadnych dyskusji, gdyż w centrum dociekań teologicznych znajdowała się Osoba Syna Bożego, na której koncentrowano uwagę⁵⁴⁰. Dopiero po ustaleniu właściwych terminów, które w sposób jasny i precyzyjny określały Bóstwo Jezusa Chrystusa, przystąpiono do rozważań na temat Ducha Świętego, gdyż jak można było przewidzieć, skoro zakwestionowano i próbowano obalić Bóstwo Chrystusa, to w sposób zupełnie oczywisty musiało dojść – wcześniej czy później – do próby podważenia Bóstwa Trzeciej Osoby Trójcy Świętej – Ducha Świętego. Dlatego też zaczęto podejmować różne próby wyjaśnienia Jego natury, miejsca, roli oraz relacji do Boga Ojca i Syna Bożego. W okresie ponicejskim na szczególną uwagę zasługuje nauczanie teologiczne trzech wybitnych Ojców Kościoła: Cyryla Jerozolimskiego, Atanazego Aleksandryjskiego i Jana Chryzostoma, którzy podjęli rozważania na temat Trzeciej Osoby Boskiej, broniąc Jej miejsca w Trójcy Świętej, jak i potwierdzając doskonałą pełnię bóstwa, boskie pochodzenie i Jego boskie działanie.

1. Nauczanie Cyryla Jerozolimskiego o Duchu Świętym

Podjmując próbę zrozumienia istoty i natury Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, równej w swej godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu, nie sposób nie zatrzymać się nad nauczaniem Cyryla Jerozolimskiego⁵⁴¹, który ukazuje nie tylko

⁵³⁹ Concilium Nicaenum (325), *Expositio fidei CCCXVIII patrum*, ed. I tłum. T. Wnętrzak: Sobór Nicejski (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325-787)*, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, s. 24-25.

⁵⁴⁰ W czasie soboru i w okresie posoborowym debatowano przede wszystkim na temat Jezusa Chrystusa. Zastanawiano się nad Jego naturą i nad tajemnicą Wcielenia.

⁵⁴¹ Cyryl Jerozolimski, biskup i doktor Kościoła, urodził się ok. 313 roku, zmarł w roku 386. W roku 381 brał udział w Soborze w Konstantynopolu. Por. W. Kania, *Cyryl Jerozolimski*, w: EK, t. 3, kol. 705-707; M. Simonetti, *Cirillo di Gierusalemme*, w: NDPAC, t. 1, kol. 1050-1052 (bibliografia); NSWP, s. 257-259

ściśle związek pomiędzy liturgią i katechzą, ale przedstawia w sposób prosty podstawowe zagadnienia teologiczne⁵⁴². Naukę na temat Ducha Świętego zawarł przede wszystkim w *Katechezach*⁵⁴³ wygłoszonych do katechumenów⁵⁴⁴ w okresie wielkiego postu 351 roku⁵⁴⁵. Cyryl ukazuje w nich Ducha Świętego jako Tego, który przenika wszystko⁵⁴⁶, który swoją mocą opieczetowuje dusze, i dzięki któremu woda, otrzymuje moc uświęcającą⁵⁴⁷. Na uwagę zasługuje fakt, że kiedy Cyryl pisze o mocy uświęcającej wody, zaznacza, że dzieje się tak dzięki wezwaniu Ducha Świętego, Chrystusa i Ojca. to bardzo ważny argument za tym, że Duch Święty jest wymieniany na równi z Ojcem i Synem, co jasno świadczy o tym, że jest On prawdziwym Bogiem, równym w swej godności i majestacie Ojcu i Synowi. Trzeba jednak zauważyć, że Cyryl był bardziej katechetą i duszpasterzem niż teologiem. Nie unikał jednak przy tym polemik i starał się wyrażane sądy (również te dotyczące Ducha Świętego) popierać cytatami biblijnymi⁵⁴⁸.

Cyryl Jerozolimski w *Katechezie* 4, mówiącej o głównych prawdach wiary, jasno i wyraźnie nazywa Ducha Świętego Bogiem, który jest równy w swym majestacie Ojcu

(bibliografia). Szerzej na temat Cyryla, zob. A. Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem, catéchète*, Paris 1959; E. Yarnold, *Cyril of Jerusalem*, London 2000; W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 72, Leiden – Boston (Massachusetts) 2004.

⁵⁴² K. Witko, *Katecheza i liturgia według katechez Cyryla Jerozolimskiego (+387)*, „*Studia Pastoralne*” 13 (2017), s. 203.

⁵⁴³ *Katechezy* Cyryla przyczyniły się w znacznej mierze do rozwinięcia w Kościele dojrzałego modelu wtajemniczenia chrześcijańskiego. to dzięki niemu w patrystyce określa się ten okres jako „złoty wiek katechezy”. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. I: *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 255.

⁵⁴⁴ *Katechezy przedchrzcielne (Protokatecheza i 18 nauk do katechumenów)* stanowią zwięzły wykład podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej. *Katechezy mistagogiczne* natomiast są późniejsze i były skierowane do nowo ochrzczonych. Wyjaśniały liturgię trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie i eucharystia), które były udzielane w Wigilię Paschalną. Por. NSWP, s. 258-259.

⁵⁴⁵ Wcześniejsi badacze, opierając się na wzmiankach Hieronima (*De viris illustribus* 112, ed. A. Ceresa-Castaldo: Gerolamo, *Gli uomini illustri*, Biblioteca Patristica 12, Firenze 1988, s. 214, tłum. W. Szoldrski: Św. Hieronim, o *znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970, s. 124: „Są jego «Katecheseis», które w młodości napisał”), datują katechezy na lata 348-350 (zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 422; P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes toward Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990, s. 410; J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, Warszawa 1992 = *Studia Antiquitatis Christianae* 10 (1992), s. 15). Natomiast Alexis Doval (*The Date of Cyril of Jerusalem's Catecheses*, JTS 48 (1997), s. 129-132) z przekonaniem argumentuje za rokiem 351. Por. P. Szczur, *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 34 (2014), t. 61, s. 298 oraz nota 5.

⁵⁴⁶ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 3, 1, PG 33, 425, PSP 9, s. 48.

⁵⁴⁷ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 3, 3, PG 33, 428-429, PSP 9, s. 49. Trzeba dodać, że samo słowo „uświęcenie” w odniesieniu do Ducha Świętego w *Katechezie* 3. występuje trzy razy: 3, 3; 3, 4; 3, 6. Za każdym razem Duch Święty ukazany jest jako Ten, który uświęca, a więc daje moc i przemienia. Świadczy to więc, o Boskości Ducha Świętego, gdyż żadne ze stworzeń nie może tego robić, tylko Bóg, a więc Duch Święty musi być Bogiem.

⁵⁴⁸ Por. C.M. Paczkowski, *Teologia świadectwa i doświadczenia w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego*, „*Questiones Selectae*” 8 (2001), s. 52.

i Synowi, niepodzielny i wszechmocny: „wierź też w Ducha Świętego i myśl o Nim to samo, co o Ojcu i Synu [...]. Zapamiętaj sobie, że jest jeden Duch Święty, niepodzielny i wszechmocny. Wiele działa, sam się nie dzieląc. Zna tajemnice, przenika wszystko, również głębie Boże. Pod postacią gołębicę zstąpił na Pana Jezusa Chrystusa. Działał w prawdzie i przez Proroków. I teraz w czasie chrztu⁵⁴⁹ pieczętuje twą duszę. Każda rozumna istota potrzebuje od Niego uświęcenia⁵⁵⁰. Kto się odważy przeciw Duchowi Świętemu, ten nie otrzyma przebaczenia⁵⁵¹, ani w tym, ani w przyszłym życiu. Duchowi przysługuje razem z Ojcem i Synem cześć i godność. Jego też potrzebują Trony i Panowania, Moce i Potęgi (por. Kol 1, 16). Bo jeden jest Bóg, Ojciec Chrystusa i jeden jest Pan Jezus Chrystus, jednorodzony Syn jednego Boga, i jeden jest Duch Święty, który wszystko uświęca. On mówił w Prawdzie i w Prorokach, w Starym i Nowym Przymierzu”⁵⁵². Ta obszerna wypowiedź Jerolimczyka na temat Ducha Świętego, ukazuje Go jako równego Bogu Ojcu i Synowi Bożemu, co stanowi podstawową prawdę wiary, którą należy z całą stanowczością nie tylko przyjmować, ale i w nią wierzyć.

Najwięcej uwagi na temat Ducha Świętego, Jego pochodzenia i boskiej godności Cyryl Jerolimski poświęca w dwóch *Katechezach* o Duchu Świętym⁵⁵³. Analiza tych *Katechez* odnoszących się do katechumenów wskazuje, że Cyryl nauczanie na temat Ducha Świętego oparł w głównej mierze na tekstach biblijnych⁵⁵⁴. Rozważania na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej Jerolimczyk rozpoczyna od stwierdzenia, że to Duch Święty przemówił właśnie na kartach Pisma Świętego⁵⁵⁵, i powiedział tylko tyle, ile ludzki umysł

⁵⁴⁹ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku*, s. 9-33; M. Jędrzejewska, *Droga inicjacji chrześcijańskiej w Kościele starożytnym na podstawie katechez Cyryla Jerolimskiego*, VoxP 22 (2002), t. 42-43, s. 403-409.

⁵⁵⁰ Chrzest w imię Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego, jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego i bramą życia w Duchu Świętym, jak również wyzwoleniem z mocy grzechu i wszczepieniem w Kościół. W. Słomka, *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 13.

⁵⁵¹ Podobne stwierdzenie o braku przebaczenia można znaleźć w Katechezie 16., w której Cyryl odwołując się do słów Chrystusa z Ewangelii Matusza stwierdza: „jeśliby kto rzekł słowo przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym, ani w przyszłym życiu (Mt 12, 32). Często trzeba się lękać, by – czy to przez brak wiedzy, czy przez fałszywą pobożność – nie powiedzieć o Duchu Świętym czegoś nieodpowiedniego i przez to nie ściągnąć na siebie potępienia” (Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 1, PG 33, 917-920, PSP 9, s. 241).

⁵⁵² Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 4, 16, PG 33, 473-476, PSP 9, s. 65.

⁵⁵³ Chodzi o *Katechez* 16-17.

⁵⁵⁴ Por. N. Widok, *Biblijne podstawy nauczania o Duchu Świętym w „Katechezach” Cyryla Jerolimskiego*, VV 37 (2020), t. 1, s. 148.

⁵⁵⁵ To pokazuje, jaką metodą w zgłębianiu Trzeciej Osoby Trójcy Świętej będzie posługiwał się Jerolimczyk w swym nauczaniu. Będzie ono bowiem polegało na stosowaniu zasady powoływania się na wypowiedzi Pisma Świętego. Cyryl Jerolimski wybierając taką właśnie metodę, chciał wyrażać się w sposób poprawny doktrynalnie i jednocześnie niepozwalający popaść w niebezpieczeństwo błędnego przekazywania prawdy o Duchu Świętym. Miał on świadomość szerzących się nauk heretyckich, które pojawiały się w różnych ówczesnych wspólnotach kościelnych. Por. N. Widok, *Biblijne podstawy nauczania*

zdoła pojąć⁵⁵⁶. Następnie mówi, że „jeden jest Duch Święty Pocieszyciel (παράκλητος)”⁵⁵⁷. Ukazuje to w twierdzeniu, że podobnie jak jeden jest Ojciec i jak jeden jest Syn, tak też jest jeden Duch Święty, który „ma najwyższą siłę, jest czymś boskim i niezgłębionym”⁵⁵⁸. Znamienne jest, podobnie jak u wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich, nawiązanie do słów z zakończenia Ewangelii według św. Matusza, gdzie Chrystus, mówi, iż należy chrzczyć „w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Zaznacza przy tym, że nie ma w tym stwierdzeniu mowy o trzech Bogach, ale o jednym, co wyraża w słowach: „nadzieja nasza jest w Ojcu i Synu i Duchu Świętym”⁵⁵⁹. Nie uczymy o trzech Bogach. Niech zamilkną Marcjoniści!⁵⁶⁰ Głosimy z Duchem Świętym przez jednego Syna jednego Boga. Niepodzielna jest wiara, nierozłączna pobożność. Nie dzielimy Trójcy Świętej, jak to niektórzy⁵⁶¹ czynią ani jej nie mieszamy jak Sabeliusz⁵⁶². Ze zcią przyjmujemy jednego Ojca, który nam zesłał swego Syna jako Zbawcę. Przyjmujemy jednego Syna, który przyrzekł, iż pośle od Ojca Pocieszyciela. Przyjmujemy Ducha Świętego, który mówił przez Proroków i w dniu Zielonych Świąt zstąpił na Apostołów pod postacią ognistych języków tu w Jerozolimie w kościele apostołskim”⁵⁶³. Ta obszerna wypowiedź Jerozolimczyka, daje wyraźny opis Trójcy Świętej, w której swoje właściwe miejsce ma Duch Święty, jako Ten, który jest prawdziwym Bogiem, działającym w stworzeniu od początku świata⁵⁶⁴. Cyryl mocno wykazuje, że istnieje więc błędne nauczanie heretyków, w które nie należy w żaden

o Duchu Świętym w „Katechezach”, s. 148-149.

⁵⁵⁶ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 2, PG 33, 920, PSP 9, s. 241.

⁵⁵⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 3, PG 33, 920, PSP 9, s. 241. Trzeba dodać, że pojawiały się próby ukazania, że jest więcej niż jeden Duch, w znaczeniu, że inny jest Duch Starego Testamentu, a inny Nowego Testamentu.

⁵⁵⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 3, PG 33, 920, PSP 9, s. 242.

⁵⁵⁹ Poprzez chrzest człowiek wchodzi w relacje ontyczne z Trójcą Świętą jako doskonałą i pełną jednością i zostaje wszczepiony w Mistyczne Ciało Chrystusa, którym jest Kościół uświęcony przez Ducha Świętego. Por. W. Bartocha, *Historia i teologia chrzcielniczy*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 26/2 (2017), s. 111.

⁵⁶⁰ Marcjon, jak stwierdza Cyryl, pierwszy głosił trzech Bogów. Szerzej na temat Marcjona i marcjonitów, zob. R.T. Ptaszek, *Marcjon z Pontu*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 824-826; R.M. Leszczyński, *Marcjon*, w: EK, t. 11, kol. 1254; R.M. Leszczyński, *Marcjonici*, w: EK, t. 11, kol. 1254-1255 (bibliografia); B. Aland, *Marcione – Marcionismo*, w: NDPAC, t. 2, kol. 3020-3024 (bibliografia); NSWP, s. 688-689.

⁵⁶¹ Ma tutaj na myśli arian.

⁵⁶² Sabeliusz przyjmował tylko jedną osobę Bożą, która objawiła się w trzech różnych postaciach – jako Ojciec, Syn i Duch Święty. Szerzej na temat Sabeliusza i sabelianizmu, zob. J. Figiel, *Sabelianizm*, w: EK, t. 17, kol. 812-813 (bibliografia); J. Figiel, *Sabeliusz*, w: EK, t. 17, kol. 813; M. Simonetti, *Sabelio – Sabelliani*, w: NDPAC, t. 3, kol. 4631-4632; NSWP, s. 855-856.

⁵⁶³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 4, PG 33, 921-924, PSP 9, s. 242.

⁵⁶⁴ Symbolika chrztu w imię Trójcy Świętej i boskość Ducha Świętego były zapowiedziane już na początku stworzenia świata w wodach pierwotnych, nad którymi unosił się Duch. to właśnie ten Duch, unosi się nad poświęconą wodą i wzbudza w czasie chrztu do życia stworzenie. Duch jest nowym życiem. Por. K. Witko, *Katecheza i liturgia według Katechez*, s. 208.

sposób wchodzić. W ten sposób chciał uprzedzić o istniejących błędach doktrynalnych, które prowadzą albo mogą prowadzić do pobłądzenia w wyznawanej wierze⁵⁶⁵.

Znamiennym wyrażeniem Cyryla Jerozolimskiego jest fakt, że nie zamierza on dokładnie wyjaśniać natury⁵⁶⁶ Ducha Świętego, ponieważ – jego zdaniem – jest to niemożliwe⁵⁶⁷. Podejmuje się natomiast wykazania wszelkich błędów, które pojawiają się w kontekście nauczania na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Pozwala to poznać problemy, z którymi musiał borykać się Kościół tamtych czasów w związku z teologią Ducha Świętego oraz próby obrony Jego boskiej godności i pochodzenia. Jerozolimczyk odrzuca poglądy marcjonistów⁵⁶⁸, Sabeliusza⁵⁶⁹, Szymona Czarnoksiężnika⁵⁷⁰, gnostyków i walentynian⁵⁷¹, Manesa⁵⁷², katafrygów⁵⁷³ i Montanusa⁵⁷⁴. Odrzucenie i potępienie poglądów prezentowanych przez poszczególnych heretyków i grupy heterodoksyjne

⁵⁶⁵ Elementy tej polemiki w sposób szczegółowy przedstawił: N. Widok (*Polemika antyheretycka w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 37 (2017), t.68, s. 423-442).

⁵⁶⁶ Trzeba zauważyć, że Cyryl Jerozolimski choć bardzo często odnosił się do poszczególnych osób Trójcy Świętej opisując ich (Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego) konkretne zadania w ekonomii zbawienia świata i uświęcenia człowieka, to jednak nigdy nie wspominał o ich boskiej jedności, będącej jedną naturą czy istotą (οὐσία), jak również nie posłużył się terminem współistotny (ὁμοούσιος). N. Widok, *Biblijne podstawy nauczania o Duchu Świętym w „Katechezach”*, s. 167; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Studia Ephemeridis „Augustinianum” 11, Roma 1975, s. 208.

⁵⁶⁷ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 5, PG 33, 924, PSP 9, s. 243.

⁵⁶⁸ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 7, PG 33, 925-928, PSP 9, s. 244.

⁵⁶⁹ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 4, PG 33, 921, PSP 9, s. 242.

⁵⁷⁰ Szymon Mag jest znany z Dziejów Apostolskich (8, 9-11). Ireneusz stwierdzał, że miał on głosić o sobie, że: „wśród Żydów objawił się jako Syn, w Samarii natomiast zstąpił jako Ojciec, do pozostałych zaś narodów przybył jako Duch Święty. Jednym słowem przedstawił on siebie jako kogoś, kto jest Ojcem ponad wszystkimi rzeczami” (Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* i 23, 1, SCh 264, s. 314, tłum. J. Brylowski, s. 72. Por. także Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 6, PG 33, 925, PSP 9, s. 243. Szerzej na temat Szymona Maga, zob. E. Peretto, *Simone Mago*, w: NDPAC, t. 3, kol. 4959-4960; A. Zmorzanka, *Szymon Mag*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 318-320 (bibliografia); P. Kochanek, *Szymon Mag*, w: EK, t. 19, kol. 229-230 (bibliografia); NSWP, s. 907-908.

⁵⁷¹ Gnostycy w ogóle, a walentynianie w szczególności, uważali Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego za dwa eony wyłonione z wyższej istoty. Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 6, PG 33, 924-925, PSP 9, s. 243. Szerzej na temat walentynian, zob. C. Gianotto, *Valentino gnostico*, w: NDPAC, t. 3, kol. 5530-5532; A. Zmorzanka, *Walentynianie*, w: PEF, t. 9, s. 688-690; P. Piwowrarczyk, *Aktywność misyjna gnostyków na przykładzie walentynian*, VoxP 35 (2015), t. 64, s. 345-360; NSWP, s. 964-965.

⁵⁷² Manes ogłosił się Pocieszycielem posłanym przez Chrystusa. Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 9, PG 33, 929, PSP 9, s. 243-244. Szerzej na temat Manesa, zob. J.K. Colyle, *Mani*, w: NDPAC, t. 2, kol. 2991-3000; R. Dziura, *Manes*, w: EK, t. 11, kol. 1138; R.T. Ptaszek, *Manes*, w: PEF, t. 6, s. 777-779; NSWP, s. 680-684.

⁵⁷³ Montanizm, inaczej katafrygizm: ruch radykalny, ekstatyczny, milenarystyczny i enkratyczny. Szerzej zob. B. Aland, *Montanismo*, w: NDPAC, t. 2, kol. 3358-3361; B. Częsz, *Montanus*, w: EK t. 13, kol. 196; NSWP, s. 716.

⁵⁷⁴ Montanus twierdził, że on sam jest Duchem Świętym. Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 8, PG 33, 928-929, PSP 9, s. 244. Szerzej na temat Montana i montanizmu, zob. B. Aland, *Montano*, w: NDPAC, t. 2, kol. 3358-3361; B. Częsz, *Montanus*, w: EK t. 13, kol. 196; NSWP, s. 716-717; J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007 = Studia Antiquitatis Christianae Series Nova 4 (2007), s. 165-253.

wyraźnie wskazuje na problemy teologiczne, z którymi musiał się zmierzyć Kościół tamtych czasów⁵⁷⁵. Pisarze ortodoksyjni musieli zatem stawać w obronie prawd wiary wyznawanych przez Kościół, a zwłaszcza w obronie prawdy o jedności i jedyności całej Trójcy Świętej, o tym, że jest jeden Bóg w Trzech Osobach, że Bogiem jest Ojciec, Bogiem jest Syn Boży i Bogiem jest Duch Święty. Cyryl Jerozolimski polemizując z herezjami, które się pojawiały, odrzuca je i wykazuje, że Duch Święty jest prawdziwym Pocieszycielem⁵⁷⁶ oraz Tym, który od początku świata prowadzi ludzkość do zbawienia⁵⁷⁷. Mówiąc o jedności całej Trójcy Cyryl Jerozolimski nawiązując do słów Pisma Świętego (Mt 11, 25, J 16, 13-14), stwierdza: „Ojciec daje wszystko przez Syna z Duchem Świętym. Nie są inne łaski Ojca, inne Syna i inne Ducha Świętego; bo jest tylko jedno zbawienie, jedna moc, jedna wiara, jeden Bóg, Ojciec, jeden Pan, Jego jednorodzony Syn, jeden Duch Święty – Pocieszyciel”⁵⁷⁸. Jerozolimczyk wyraźnie zaznacza, że to, co powiedział, jest wystarczające i nie ma potrzeby, aby więcej mówić i pisać o naturze i istocie Ducha, gdyż „wystarczy wiedzieć, że jest Ojciec i Syn i Duch Święty”⁵⁷⁹.

Na szczególną uwagę zasługuje 2. *Katecheza* o Duchu Świętym w której Cyryl Jerozolimski – nawiązując do onomastyki pneumatologicznej – objaśnia kim tak naprawdę jest Duch Święty. Zaznacza, że Duch Święty jest niepodzielny, „bo jest jeden i ten sam”⁵⁸⁰, że „nie ma innego Pocieszyciela, jak tylko Duch Święty, jeden i ten sam, różnymi tylko określanymi nazwami”⁵⁸¹. Z naciskiem więc podkreśla, że wszystkie nazwy określają tego samego Ducha: „aby nikt w swej niewiedzy z różnych nazw Ducha Świętego nie wyciągnął wniosków, iż są różne Duchy, a nie jeden jedyny, w swej trosce o ciebie podał Kościół katolicki w wyznaniu wiary, byś wierzył w jednego (ἕν)⁵⁸² Ducha Świętego,

⁵⁷⁵ Stąd jerozolimski katecheta przyjął zasadę, aby wszelkie myśli na temat Ducha Świętego były czerpane z tekstu natchnionego. N. Widok, *Biblijne podstawy nauczania o Duchu Świętym w „Katechezach”*, s. 151.

⁵⁷⁶ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 20, PG 33, 948, PSP 9, s. 252.

⁵⁷⁷ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 16, PG 33, 940, PSP 9, s. 249. Trzeba dodać, że Cyryl wprost mówi, w jaki sposób Duch Święty działa od początku istnienia świata: „On zapowiedział przez proroków Chrystusa. On działał przez Aniołów. On do dziś pieczętuje w chrzcie dusze” (Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 24, PG 33, 952, PSP 9, s. 254).

⁵⁷⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 24, PG 33, 953, PSP 9, s. 254.

⁵⁷⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 16, 24, PG 33, 953, PSP 9, s. 254.

⁵⁸⁰ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 2, PG 33, 969, PSP 9, s. 260.

⁵⁸¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 2, PG 33, 969, PSP 9, s. 261.

⁵⁸² Określenie „jeden” w stosunku do Ducha Świętego, dla Cyryla Jerozolimskiego było analogią do określania w ten sposób pozostałych Osób Trójcy Świętej (Ojca i Syna). Znane to było mu z Symbolu Soboru Nicejskiego (325). Dla Jerozolimczyka było oczywiste, że skoro wyznawano wiarę w jednego Boga i jednego Chrystusa, to trzeba też wyznawać wiarę w jednego Ducha Świętego. Por. Concilium Nicaenum (325), *Expositio fidei CCCXVIII patrum*, s. 24-25.

Pocieszyciela⁵⁸³, który mówił przez proroków. Masz więc wiedzieć, że są różne nazwy, ale jeden jest Duch Święty”⁵⁸⁴.

Cyryl ukazując, że jest jeden Duch Święty, choć określane różnymi imionami, przedstawia onomastykę pneumatologiczną zbudowaną na podstawie określeń zaczerpniętych z Nowego Testamentu (zwłaszcza ewangelii i Listów Pawłowych) i wylicza szereg imion Ducha Świętego. Dla całościowego przedstawienia tego zagadnienia należy przytoczyć obszerniejszą wypowiedź Cyryla Jerozolimskiego, w której nazywa Ducha Świętego różnymi imionami, jednocześnie zaznaczając, że zawsze chodzi o tego samego Ducha Świętego: „Zwie się On Duchem (Πνεῦμα) – zgodnie z tym, co przeczytaliśmy przed chwilą: «Jeden otrzymuje przez Ducha mowę mądrości» (1 Kor 12, 8). Zwie się Duchem prawdy (Πνεῦμα ἀληθείας) jako mówi Zbawiciel: «Gdy przyjdzie On, Duch prawdy» (J 16, 13). Zwie się «Pocieszycielem» (Παράκλητος), bo Zbawiciel powiedział: «Jeśli nie odejdę, Pocieszyciel do was nie przyjdzie» (J 16, 7). że jest On – choć różne nosi nazwy – jeden i ten sam, wynika wyraźnie z tego, co następuje. Bo na dowód, że Duch Święty i Pocieszyciel – jest tym samym powiedziano: «Pocieszyciel Duch Prawdy» (J 14, 26). Na dowód, że i Pocieszyciel, i Duch prawdy jest tym samym, czytamy: «I da wam innego Pocieszyciela, aby był z wami na wieki – Ducha Prawdy» (J 14, 26). I znów: «Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego ja wam pošlę od Ojca, Duch prawdy» (J 15, 26). Zwie się również «Duchem Bożym» (Πνεῦμα θεοῦ), jako napisano: «Ujrzałem Ducha Bożego, który zstąpił» (J 15, 26). I na innym miejscu: «Ci, których prowadzi Duch Boży, są dziećmi Bożymi» (Rz 8, 14). Zwie się też «Duchem Ojca» (Πνεῦμα Πατρὸς), jako mówi Zbawiciel: «Nie jesteście tymi, którzy mówią, lecz Ducha Ojca waszego, który mówi w was» (Mt 10, 20). Paweł także pisze: «Dlatego zginam kolana przed Ojcem, aby sprawił, iżbyście zostali przez Ducha Jego utwierdzeni» (Ef 3, 14-16). Nazywa się «Duchem Pańskim» (Πνεῦμα Κυρίου), jak powiedział Piotr: «Dlaczego zmówiliście się, by kusić Ducha Pańskiego» (Dz 5, 9). Zwie się «Duchem Bożym i Chrystusowym» (Πνεῦμα θεοῦ καὶ Χριστοῦ), jak pisze Paweł: «Nie jesteście w ciele, lecz w duchu, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeśli zaś, kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten nie jest Jego» (Rz 8, 9). Zwie się «Duchem Syna Bożego» (Πνεῦμα ἁγιοῦ θεοῦ), jak napisano: «Ponieważ jesteście synami, przeto zesłał Bóg Ducha

⁵⁸³ Określenie Ducha Świętego jako Pocieszyciela, katecheta jerozolimski zaczerpnął z Ewangelii św. Jana, który jako jedyny posługuje się tym terminem znaczeniowym (J 14-16). Trzeba zauważyć, że to określenie w różnych kontekstach Ewangelii św. Jana zawiera też inne znaczenia: „orędownik” „adwokat”, „obrońca”, „wspomożyciel” i wreszcie „pocieszyciel”. Cyryl Jerozolimski posługując się tym wieloznacznym terminem miał na uwadze wszystkie te określenia. Por. A. Janowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, s. 38; F. Gryglewicz, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1986, s. 136-148; N. Widok, *List do Rzymian w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego. Sposoby wykorzystania i interpretacji*, VoxP 38 (2018), t. 69, s. 634.

⁵⁸⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 4, PG 33, 972, PSP 9, s. 261.

Syna swego» (Ga 4, 6). Również «Duchem Chrystusowym» (Πνεῦμα Χριστοῦ) się zwie, bo napisano: «Na jaki to czas wskazywał działający w nich Duch Chrystusowy» (1 P 1, 11). I jeszcze: «Przez waszą modlitwę i pomoc Ducha Jezusa Chrystusa» (Flp 1, 19). Prócz tych, znajdziesz jeszcze wiele innych nazw Ducha Świętego. Zwie się On «Duchem uświęcenia» (πνεῦμα ἁγιωσύης), jako napisano: «Według Ducha uświęcenia» (Rz 1, 4). Zwie się «Duchem synostwa» (πνεῦμα υἰοθεσίας), jak mówi Paweł: «Nie wzięliście Ducha niewoli, by ulegać bojaźni, lecz Ducha synostwa, w którym wołamy: Abba, Ojcze» (Rz 8, 15). Również, «Duchem objawienia» (πνεῦμα ἀποκαλύψεως) zwie się, bo napisano: «Aby dał wam Ducha mądrości i objawienia ku Jego poznaniu» (Ef 1, 17). Zwie się «Obiecanym Duchem» (πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας), jak ten sam mówi: «W nim i wy, którzyście uwierzyli, opieczętowni obiecany Duchem Świętym» (Ef 1, 13). Zwie się «Duchem łaski» (πνεῦμα χάριτος) (Hbr 10, 29). Ma On jeszcze wiele innych nazw. W poprzedniej Katechezie słyszałeś, iż w psalmach zwie się już to «dobrym» (Ps 142, 10), już to «przedniejszym» (Ps 50, 14), i u Izajasza: «Duchem mądrości i rozumu, rady i mocy, umiejętności, pobożności i bojaźni Bożej» (Iz 11, 2-3). Z tego wszystkiego, cośmy powiedzieli przedtem i teraz, wynika, że różne są nazwy, ale jeden i ten sam Duch Święty (πνεῦμα τὸ ἁγίου). Jest On Żywy, istnieje osobowo, jest wieczny z Ojcem i Synem. Nie jest wypowiedziany lub techniony ustami i wargami Ojca lub Syna, nie rozplywa się w powietrzu, lecz istnieje jako osoba, mówi i działa, udziela łaski i uświęca. Zbawiające, od Ojca, Syna i Ducha Świętego wychodzące działanie na nas jest – jak już powiedzieliśmy – nierozdzielne, wspólne i jedno. Pragnąłbym, abyście pamiętali to, co wam niedawno mówiłem, i dobrze rozumieli, że nie inny w Prawie i u Proroków, a inny w Ewangeliach i u Apostołów, lecz jest jeden i ten sam Duch Święty, który zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie dyktował Pismo Święte⁵⁸⁵. Ta obszerna wypowiedź Jerozolimczyka, pokazuje, jak wieloma imionami określany jest Duch Święty jako Trzecia Osoba Trójcy: Duch Prawdy, Poczyciel, Duch Boży, Duch Ojca, Duch Pański, Duch Chrystusowy, Duch Syna Bożego, Duch uświęcenia, Duch synostwa, Duch objawienia, Obiecany Duch, Duch łaski. Wszystkie te imiona posiadają zakorzenienie w Piśmie Świętym. Wypowiedź Cyryla ukazuje, że nazywanie Ducha Świętego wieloma imionami, nie oznacza, że mamy do czynienia z „wieloma Duchami”, ale z jednym. Mało tego, w tej wypowiedzi, Duch Święty ukazany jest jako wieczny z Ojcem i Synem, co wskazuje, że jest On prawdziwym Bogiem równym w swej mocy, godności i działaniu Ojcu i Synowi⁵⁸⁶. Trzeba również zauważyć, że wielość imion,

⁵⁸⁵ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 4-5, PG 33, 972-976, PSP 9, s. 261-263.

⁵⁸⁶ Por. C.M. Paczkowski, *Teologia świadectwa i doświadczenia w „Katechezach”*, s. 16.

którymi jest określany Duch Święty, dała biskupowi jerozolimskiemu możliwość korzystania z bardzo szerokiego wachlarza odniesień biblijnych, prezentujących Trzecią Osobę Trójcy Świętej, jako ciągle działającą w Kościele i w życiu człowieka. W znacznej mierze ułatwiło to Cyrylowi przedstawianie prawdy doktrynalnej o Duchu Świętym⁵⁸⁷.

W dalszej części *Katechezy Jerozolimczyk* podaje także wykaz „nowych imion” którymi określana jest Trzecia Osoba Trójcy: „w dniu Zielonych Świąt siedzieli, gdy z nieba zstąpił Pocieszyciel, Stróż, Uświęciciel Kościoła. On kieruje duszami, prowadzi dręczonych przez burze, daje światło błędzącym, sędzi w walce, wieńczy w zwycięstwach”⁵⁸⁸.

Kontynuując rozważania na temat imion Ducha Świętego Cyryl Jerozolimski podkreśla Jego ciągłą aktywność: „przyszedł do świętej Dziewicy Maryi”⁵⁸⁹, „działał w Elźbiecie”⁵⁹⁰, „pouczył sprawiedliwego Symeona”⁵⁹¹, „zstąpił w czasie chrztu Pana”⁵⁹². Duch Święty jest zatem w myśli pneumatologicznej Jerozolimczyka Tym, który daje łaskę⁵⁹³, uwalnia od ciężarów Prawa⁵⁹⁴, mówi⁵⁹⁵ i bada⁵⁹⁶. Mistrz jerozolimski poprzez te wyrażenia ukazuje sposoby ciągłego działania Ducha Świętego zarówno w sakramencie chrztu, jak i we wszystkich sytuacjach codziennego życia⁵⁹⁷.

Rozważania Cyryla Jerozolimskiego na temat Ducha Świętego⁵⁹⁸ wyraźnie ukazują Go jako prawdziwego Boga, wiecznego z Ojcem i Synem Bożym; ukazują Jego imiona,

⁵⁸⁷ Por. N. Widok, *Biblijne podstawy nauczania o Duchu Świętym w „Katechezach”*, s. 156.

⁵⁸⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 13, PG 33, 985, PSP 9, s. 267.

⁵⁸⁹ Trzeba zauważyć, że przyjście Ducha Świętego do Maryi miało na celu uświęcenie Jej, aby poczęła Chrystusa, przez którego wszystko się stało. Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 6, PG 33, 976, PSP 9, s. 263.

⁵⁹⁰ Działanie Ducha Świętego w Elźbiecie polegało na pobudzeniu jej do wypowiedzenia prorocтва, skierowanego do Maryi. Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 7, PG 33, 977, PSP 9, s. 263.

⁵⁹¹ Duch Święty pouczając Symeona o Pomazańcu Pańskim zaznaczył, że nie umrze, póki Go nie zobaczy. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 7, PG 33, 977, PSP 9, s. 264.

⁵⁹² Zstąpienie Ducha Świętego na Chrystusa w czasie chrztu w Jordanie miało na celu odkrycie i podkreślenie Boskiej Jego godności. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 9, PG 33, 977, PSP 9, s. 977.

⁵⁹³ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 14, PG 33, 985, PSP 9, s. 268.

⁵⁹⁴ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 29, PG 33, 1000-1001, PSP 9, s. 276.

⁵⁹⁵ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 33, PG 33, 1005-1008, PSP 9, s. 278.

⁵⁹⁶ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17, 36, PG 33, 1009-1012, PSP 9, s. 280.

⁵⁹⁷ Por. K. McDonnel, G. Montague, *Inicjacja chrześcijańska, a chrzest w Duchu Świętym, świadectwo z pierwszych ośmiu wieków*, tłum. M. Górnicki, W. Kustra, Kraków 1997, s. 271.

⁵⁹⁸ Trzeba zauważyć, że jego dociekania trynitarnie przyczyniły się do prawowiernego rozumienia i wyrażania wiary. Por. C. Granado, *Pneumatologie de San Cirilo de Jerusalén*, „Estudios Eclesiásticos” 58 (1983), s. 421-490.

którymi jest określany, co ma swoje źródło w Piśmie Świętym⁵⁹⁹. Trzeba zatem stwierdzić, że Jerolimczyk w problematyce trynitarniej⁶⁰⁰ od samego początku staje w obronie godności Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, demaskując przy tym herezje, które próbowały podważyć tę godność i majestat⁶⁰¹.

Nauczanie biskupa Jerolimy na temat Ducha Świętego, zawarte w jego *Katechezach*, ukazuje doskonałą pełnię całej Trójcy Świętej⁶⁰², do której On należy, gdyż jest równy w mocy i działaniu Bogu Ojcu i Synowi Bożemu. Cyryl w swoich dociekaniach pneumatologicznych na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, odwołuje się często do zakończenia Ewangelii według świętego Mateusza, gdzie jest mowa o udzielaniu chrztu świętego w imię doskonałej i niepodzielnej Trójcy, do której zalicza się również Duch Święty. Baczną uwagę zwraca także na kwestię odwieczności Ducha Świętego, która przejawia się w tym, że był obecny od samego początku świata, i brał udział w jego stwarzaniu, podobnie jak Bóg Ojciec i Syn Boży. Cyryl Jerolimski zaznacza również, że nie ma zamiaru w pełni wyjaśnić natury Ducha Świętego, bo jest to - jego zdaniem - po prostu niemożliwe. Chociaż zajmuje się jedynie zbijaniem błędnych poglądów godzących w Boskość Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, to jednak jego nauczanie stanowi bogaty wkład w rozważania pneumatologiczne myślicieli chrześcijańskich ówczesnych czasów.

2. Duch Święty w nauczaniu Atanazego

W kształtowaniu się wiary Kościoła katolickiego w boskie pochodzenie Ducha Świętego bardzo ważne było nauczanie w tej kwestii świętego Atanazego Wielkiego, Biskupa Aleksandrii⁶⁰³. Atanazy w swej aktywności koncentrował się na walce z herezją

⁵⁹⁹ Całe Pismo Święte, świadczy i przybliża prawdę o Duchu Świętym. Por. K. Witko, *Katecheza i liturgia według Katechez*, s. 208.

⁶⁰⁰ Por. A.A. Stephenson, *Saint Cyril Trinitarian Theology*, „*Studia Patristica*” 11 (1972), s. 234-241.

⁶⁰¹ Trzeba zauważyć, że Cyryl w okresie wygłaszania *Katechez*, nie dysponował żadnymi orzeczeniami doktrynalnymi, gwarantującymi prawidłową wykładnię dotyczącą Ducha Świętego. Por. N. Widok, *Biblijne podstawy nauczania o Duchu Świętym w Katechezach*, s. 150.

⁶⁰² Nauczanie Cyryla w *Katechezach* stanowi formę ogólnego wprowadzenia w podstawowe prawdy trynitarne: wiary w Boga Ojca, który jest Stworzycielem; wiary w Chrystusa, który jest Odwiecznym Synem Boga i Zbawicielem człowieka; wiary w Ducha Świętego, który oświeca człowieka i prowadzi dalej dzieło zbawcze Boga w świecie. Por. K. Witko, *Katecheza i liturgia według Katechez*, s. 206.

⁶⁰³ Atanazy Wielki urodził się ok. 295 roku w Aleksandrii, w 328 roku został wybrany na metropolitę Aleksandrii. Brał udział w Soborze Nicejskim (325) w charakterze sekretarza swojego poprzednika i wujka – Aleksandra. Zmarł w 373 roku. Szerzej, zob. M. Szewczyk, *Atanazy z Aleksandrii, biskup i mnich* VoxP 28 (1988), t. 52, s. 1085-1088; A. Camplani, *Atanasio di Alessandria*, w: NDPAC, t. 1, kol. 614-635; E. Florkowski, *Atanazy Wielki*, w: EK, t. 1, kol. 1026-1029; NSWP, s. 119-120.

Ariusza⁶⁰⁴, który próbując uniknąć trudnych i zawiłych wyjaśnień dotyczących Trójcy Świętej⁶⁰⁵ nauczał, 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”⁶⁰⁶. Tymi niecierpiącymi zwłoki problemami trynitarnymi zajmował się Sobór Nicejski w 325 roku, którego wynikiem było między innymi ułożenie wyznania wiary eksponującego Bóstwo Jezusa Chrystusa. O Duchu Świętym powiedziano tylko: „[wierzmy] w Ducha Świętego”⁶⁰⁷, co świadczy o tym, że Trzeciej Osobie Boskiej Ojcowie soboru nie poświęcili wiele uwagi, gdyż nie było potrzeby poruszania tej kwestii, jako że w tym czasie nie dyskutowano jeszcze nad Bóstwem Ducha Świętego. To przemilczenie posłużyło jednak do głoszenia herezji, która mówiła, że Duch Święty jest stworzeniem, czyli różni się substancjalnie od Ojca i Syna⁶⁰⁸. Atanazy Wielki był zdecydowanym obrońcą nicejskiego wyznania wiary, co stało się przyczyną podejmowania przez arian działań zmierzających do usunięcia go z urzędu patriarchy Aleksandrii. Na pięciu kolejnych wygnaniach w sumie spędził 17 lat, które – choć były dla niego trudne i ciężkie – zaowocowały twórczością antyariańską. W czasie wygnania (w latach 356-362) Atanazy prowadził interesującą korespondencję z Serapionem, biskupem Thmuis⁶⁰⁹, do którego skierował cztery listy⁶¹⁰ na temat Ducha Świętego⁶¹¹, w których bronił godności i boskości Ducha Świętego, ukazując, że Trójca Święta stanowi harmonijną jedność, co oznacza, że Duch Święty musi być współistotny Ojcu. *Listy do Serapiona* Atanazego są „w zasadzie traktatami antyariańskimi i prawie tyle w nich dowodzenia bóstwa Syna, ile Ducha”⁶¹².

⁶⁰⁴ Na temat Atanazego Wielkiego i jego działalności antyariańskiej, zob. J. Ożóg, *Wstęp*, w: Św. Atanazy, *Apologie*, PSP 21, Warszawa 1979, s. 7-80; P. Jurzyk, *Wybrane elementy napastliwej polemiki antyariańskiej w „Orationes contra Arianos” św. Atanazego Wielkiego na tle literackiej tradycji inwektyw*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14/2 (2006), s. 179-195.

⁶⁰⁵ Atanazy nie był teologiem-systematykiem; nie rozwinął żadnego systemu, nie sformułował nowej terminologii. Trzeba jednak zauważyć, że był polemistą, który obalał argumenty przeciwników, trzymał się tradycji Kościoła i jej bronił. To sprawiło, że problematyka teologiczna IV wieku mocno identyfikuje się z jego osobą. Por. M. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30 (2017), s. 321.

⁶⁰⁶ H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, s. 57.

⁶⁰⁷ Concilium Nicaenum (325), *Expositio fidei CCCXVIII patrum*, DSP 1, s. 24-25.

⁶⁰⁸ Tak głosili duchoburcy zwani też pneumatomachami. Szerzej na temat duchoburstwa zob. M. Simonetti, *Macedonio*, w: NDPAC, t. 2, kol. 2961-2962; J. Naumowicz, *Macedoniusz I*, w: EK, t. 11, kol. 680-682; NSWP, s. 670.

⁶⁰⁹ Serapion był mnichem, ok. 339 roku Atanazy wyświęcił go na biskupa Thmuis w Dolnym Egipcie. Występował w obronie Atanazego, za co w 359 roku pozbawiono go urzędu. Zmarł po 362 roku. Szerzej na temat Serapiona, zob. M. Maritano, *Serapione di Thmuis*, w: NDPAC, t.3, kol. 4856-4857 (bibliografia); W. Myszor, *Serapion z Thmuis*, w: EK, t. 17, kol. 1445; NSWP, s. 865-866.

⁶¹⁰ Większa część zbioru składającego się z 4 listów powstała podczas trzeciego wygnania, kiedy na prośbę Serapiona Atanazy Wielki spisał dzieje arianizmu. Jest to pierwsze ważne pismo na temat Ducha Świętego powstałe około 360 roku. Por. NSWP, s. 121.

⁶¹¹ Por. H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, s. 57.

⁶¹² H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, s. 58. Atanazy zdawał sobie sprawę

Patriarcha Aleksandrii w przeciwieństwie do wcześniejszych teologów, którzy zajmowali się głównie działaniem Ducha Świętego w Kościele, w człowieku i w świecie, kładł nacisk na życie wewnątrztrynitarnie, na relacje pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym⁶¹³. W *Listach do Serapiona* Atanazego nie ma takich pojęć jak „osoba” czy „hiopostaza” jako określenie Ojca, Syna i Ducha Świętego. Pojęcie „osoby” nie było jeszcze używane, gdyż wydawało się zbyt słabe, a słowo „hipostaza”, było co prawda słowem tradycyjnie przyjętym, ale używanym przez arian i dlatego Atanazy w swoich dociekaniach teologicznych próbuje obejść się bez tego słowa⁶¹⁴. Trzeba dodać, że choć Atanazy żył i tworzył w IV wieku, i że *Listy do Serapiona* są tak naprawdę pierwszym dziełem z czasów Ojców Kościoła, które w całości poświęcone jest Duchowi Świętemu, to jednak nie świadczy to o tym, że to on zapoczątkował naukę o Duchu Świętym. Przecież już przed Atanazym mówiono o Duchu Świętym i o Nim pisano, choć na Jego temat nie powstały systematyczne traktaty⁶¹⁵.

2.1. Biblijne podstawy pneumatologii Atanazego

Argumentacja Atanazego na temat Ducha Świętego, rozpoczyna się od analizy biblijnych wyrażeń⁶¹⁶, w których występuje słowo *duch*. Na tej podstawie stara się on wykazać, że o Duchu Świętym jest mowa tylko wtedy, gdy wyraźnie wskazuje na to kontekst lub bliższe określenia biblijne. W pozostałych przypadkach – jak twierdzi Atanazy – chodzi o inne duchy⁶¹⁷, które zostały stworzone przez Boga⁶¹⁸. Patriarcha Aleksandrii wykazuje, że Duch Święty bywa określany rodzajnikiem⁶¹⁹ albo przydawką⁶²⁰, i to stanowi o Jego boskości i jedności całej Trójcy Świętej. Pomijanie tego faktu, prowadzi

z tego, że w tym czasie głównym problemem był arianizm.

⁶¹³ Atanazy wskazywał na wieczne, a w konsekwencji, nierozdzielne i wzajemne „bycie w sobie” Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Por. I. Krysiak, *Wpływ św. Atanazego na rozwój nauki o Matce Bożej*, „Salvatoris Mater” 14/1/4 (2012), s. 252.

⁶¹⁴ Por. H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, s. 58.

⁶¹⁵ Wcześniejsza część niniejszej dysertacji przedstawia myśl pneumatologiczną zawartą w pismach wczesnochrześcijańskich i nauczaniu pisarzy kościelnych działających i tworzących przez Atanazym (*Didache*, *Pasterz Hermasa*, Klemens Rzymski, Justyn, Tertulian, Ireneusz z Lyonu, Orygenes). Por. H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, s. 18-57.

⁶¹⁶ Patriarcha Aleksandrii stał mocno na stanowisku, że teksty biblijne podają pełną prawdę o tajemnicach chrześcijańskiej wiary.

⁶¹⁷ Atanazy stara się wykazać, że na kartach Pisma Świętego mowa jest o różnych duchach: „duch człowieka” (por. Ps 77, 6; Ba 3, 1; Dn 3, 86; Rz 8, 16-17; 1 Kor 2, 11; 1 Tes 5, 23); „duchy wiatru i wichru” (por. Rdz 8, 1; Jon 1, 4; Ps 107, 25; 148, 7-8; Ez 27, 25; 2 Kor 3, 6); „duch jako sens zawarty w boskich słowach” (por. 2 Kor 3, 6; Rz 7, 3. 14; 7, 25 - 8, 2; Dz 8, 30; Lb 14, 24; Ez 18, 31).

⁶¹⁸ Por. H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, s. 58.

⁶¹⁹ Chodzi o określenia: Duch Prawdy, Duch Święty, Paraklet, Duch Syna.

⁶²⁰ Chodzi o określenia: [Duch] Boga, Ojca, Mój, samego Chrystusa, pochodzący ode Mnie.

do herezji na temat Trzeciej Osoby Trójcy I do i rozbitcia jedności całej Trójcy. Dlatego tak ważne są dla Atanazego wywody na temat Ducha Świętego na podstawie tekstu natchnionego i zwrócenie uwagi na rodzajniki i przydawki, którymi określany jest Duch Święty. Oczywiście Atanazy zaznacza, że „zasada ta może nie być przestrzegana w sytuacji, kiedy powtórnie jest mowa o osobach, które już wcześniej otrzymały Ducha Świętego; nie dotyczy ona również osób, które uprzednio otrzymały pouczenie na temat Ducha Świętego i rozumieją, o kogo chodzi, gdy w powtórzeniu albo w przypomnieniu autor tekstu mówi po prostu o Duchu; ale i wówczas przy wyrazie tym stoi rodzajnik”⁶²¹. Jako przykład przytacza zdanie z Listu św. Pawła do Galatów: „tego jednego chciałbym się od was dowiedzieć: czy Ducha (πνεύμα) otrzymaliście na skutek wypełniania Prawa za pomocą uczynków, czy też stąd, że daliście posłuch wierze?” (Ga 3, 2). I tłumaczy: „jakiego bowiem innego otrzymali ducha, jeśli nie Ducha Świętego, który jest udzielany wierzącym i tym, którzy się na nowo narodzili przez kąpiel odrodzenia?”⁶²². Podaje także inne odniesienia, które potwierdzają tę zasadę⁶²³. Patriarcha Aleksandrii ukazując, że w Piśmie Świętym są wypowiedzi, które ukazują Ducha Świętego bez rodzajnika bądź przydawki, a które zostały już wymienione, podkreśla, że nie są one liczne. Atanazy przytaczając fragmenty ze Starego Testamentu udowadnia, że o Duchu Świętym jest zawsze mowa tam, gdzie jest rodzajnik albo przydawka⁶²⁴; podobnie stara się zwrócić uwagę na teksty Nowego Testamentu i znaleźć podobne uzasadnienie. Jak zaznacza, w tekstach Nowego Testamentu jest mowa o wielu duchach, a Duch Święty nie bywa nazywany po prostu *duchem*, lecz zawsze przy tej nazwie stoi przydawka⁶²⁵. Analiza tekstów Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu dokonywana przez Atanazego Wielkiego prowadziła między innymi do ukazania, kiedy jest w nich mowa o Duchu Świętym, a kiedy o innych duchach. Wynikało to z faktu, że oponenti błędnie interpretowali teksty biblijne, uznając Ducha Świętego za byt stworzony (o czym mowa będzie w dalszej części rozprawy), zaś Atanazy starał się wykazać, że Ducha Świętego nigdy nie można zaliczać do bytów stworzonych⁶²⁶.

⁶²¹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 4, PG 26, 536-537, *ŻMT* 2, s. 72.

⁶²² Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 4, PG 26, 536-537, *ŻMT* 2, s. 72.

⁶²³ Por. 1 Tes 5, 19; Łk 4, 1; Mt 4, 1; Łk 3, 21-22.

⁶²⁴ Por. Rdz 1, 2; 6, 3; Lb 11, 29; Sdz 3, 10; 11, 29; 15, 14; Ps 51, 13; 143, 10-11; Iz 61, 1; 30, 1; 48, 16; 59, 21; 63, 9-10; Ez 11, 24; Dn 13, 44-46; Mi 2, 7; Jl 2, 28; za 1, 6; 7, 12.

⁶²⁵ Por. Łk 3, 22; J 20, 22; 14, 26; 15, 26; Mt 10, 20; 12, 28; 28, 19; Dz 1, 4; 2, 1-4; 8, 17; 21, 11; 20, 28; 8, 39; 1 P 1, 9-11; 1 J 4, 13; Rz 8, 9-11; 1 Kor 3, 13; 7, 11; 12, 11; 2 Kor 3, 17; Ga 4, 6-7; Ef 4, 30; 4, 3; Flp 1, 18-20; 3, 3; 1 Tes 4, 8; 2 Tes 2, 8; Hbr 9, 8; 10, 29; 9, 13-14.

⁶²⁶ Chodzi o koronny argument duchoburców budowany na podstawie Am 4, 13.

Analizując biblijne podstawy pneumatologii Atanazego Wielkiego, nie sposób nie zatrzymać się nad jego dojrzałym traktatem teologicznym, noszącym tytuł *List do Marcelina o interpretacji Psalmów*, w którym nie tylko porusza kwestię odwiecznego zrodzenia Słowa przez Ojca, ale również zwraca uwagę na odwieczne istnienie Ducha Świętego, który jest prawdziwym Bogiem, doskonałym i równym w swej godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu, co wyraża w słowach: „Ten sam bowiem Duch jest obecny w nich wszystkich⁶²⁷, i każda według własnego daru służy udzieloną sobie łaską i wypełnia ją: czy to będzie proroctwo, czy prawodawstwo, wspomnianie historii czy też łaska śpiewania psalmów (por. 1 Kor 12, 4-11). Jeden jest bowiem i ten sam Duch, od którego pochodzą wszystkie te dary, choć on sam jest niepodzielny co do natury. Toteż jest On cały obecny w każdej Księdze, lecz poszczególne przejawy i dary Ducha zależą od posługi⁶²⁸. Atanazy Wielki na zasadzie jedności Starego i Nowego Testamentu stara się wykazać Boskość Ducha Świętego jako prawdziwego Boga, dzięki któremu istnieje doskonała pełnia i jedność całego Pisma Świętego.

Zatrzymując się nad kwestią biblijnych podstaw pneumatologii Atanazego Wielkiego, trzeba zwrócić uwagę na koronny argument używany przez wszystkich pisarzy wczesnochrześcijańskich, również przez niego, który wywodzi się z nauczania Jezusa Chrystusa. Chodzi o słowa znajdujące się w zakończeniu Ewangelii według św. Mateusza, w którym zawarty nakaz misyjny: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Patriarcha Aleksandrii zaznacza, że „nasza wiara obejmuje Ojca, Syna i Ducha Świętego⁶²⁹”.

2.2. Wieczność Ducha Świętego – Duch nie jest stworzeniem

Patriarcha Aleksandrii analizując boskość i godność Ducha Świętego, po ukazaniu rozróżnienia, kiedy Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu mówi o Nim, a kiedy o innych duchach, przechodzi do obrony Jego wieczności, a w konsekwencji odróżnienia Go od bytów stworzonych. Cały problem obrony Ducha Świętego wynikał z faktu, że duchoburcy⁶³⁰, którzy

⁶²⁷ Atanazy Wielki nawiązuje do jedności całego Pisma Świętego (Starego i Nowego Testamentu), którego gwarantem jest Duch Święty. Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Marcellinum*, PG 27, 9, tłum. A. Tronina, s. 314.

⁶²⁸ Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Marcellinum*, PG 27, 9, tłum. A. Tronina, s. 314.

⁶²⁹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 2, 6, PG 26, 617, ŻMT 2, s. 113.

⁶³⁰ Twierdzili, że Duch Święty jest stworzeniem i różni się od substancji Chrystusa. Są to dwa podstawowe założenia duchoborców (macedonian, pneumatomachów, tropików). Trzeba zauważyć, że macedonianie głosili, że Duch Święty jest sługą Syna i został przez Niego stworzony. Por. NSW, s. 670. Tropików z kolei uważano za przedstawicieli osobnego ruchu, który powstał w Egipcie, a twórcą tego ruchu uważa się Serapiona, biskupa Thmuis. Pierwszym dokumentem, który o nich mówił były *Listy do Serapiona* autorstwa Atanazego, który duchoborców nazywał tropikami, jako że przyjmowali, iż Duch Święty jest co najwyżej najwspanialszym ze stworzeń, podobnym do aniołów. Podobne twierdzenia wyrażali macedonianie. Brakowało jednak danych, by ich identyfikować z pneumatomachami z Azji Mniejszej, zwanymi macedonianami. Można jednak wskazywać na pewne podobieństwa. Dwa teksty biblijne używane przez duchoborców egipskich (Am 4, 12-13; 1Tm 5, 21) stale pojawiały się w późniejszej literaturze macedoniańskiej. Obie grupy podważały Boską naturę Pocieszyciela, przy jednoczesnym zachowywaniu

co prawda odrzucali poglądy arian⁶³¹, jednocześnie popadali w drugą skrajność i uznając Bóstwo Chrystusa, popełniali bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu, odrzucając Jego boskie pochodzenie, głosząc, że „nie tylko został stworzony, lecz że jest jednym z «duchów przeznaczonych do usług» (Hbr 1, 14) i tylko stopniem godności różni się od aniołów”⁶³². Atanazy zaznacza, że są to dwie sekty, które w taki sam sposób bluźnią przeciw całej Trójcy Świętej i zaprzeczają świętej wierze. Odrzucając bowiem Syna, bluźni się przeciwko Ojcu, a odrzucając Ducha Świętego, bluźni się przeciw Duchowi Świętemu. Atanazy Wielki na tej podstawie stwierdza, że wszystkich, którzy trwają w prawdziwej wierze katolickiej, należy przyjmować, a wszystkich, którzy popełniają świadomie herezję⁶³³, należy potępić. W nauczaniu Atanazego Duch Święty nie jest i nie może być stworzeniem. Prawdziwa wiara polega na niedzieleniu Trójcy Świętej⁶³⁴.

Atanazy Wielki idzie w swoich dociekaniach pneumatologicznych idzie dalej i zaznacza, że istnieje doskonała jedność całej Trójcy Świętej i nie można z niej w żaden sposób wykluczać Ducha Świętego: „jeżeli mając na względzie jedność Słowa z Ojcem nie chcą zaliczyć⁶³⁵ Syna do bytów stworzonych, lecz zgodnie z prawdą uważają Go za Stwórcę stworzeń, to dłaczego stworzeniem nazywają Ducha Świętego, który z Synem stanowi tę samą jedność, jaką Syn tworzy z Ojcem”⁶³⁶. Atanazy Wielki zarzuca duchoburcom ich błąd i jednocześnie brak jakiegokolwiek konsekwencji w głoszeniu swoich poglądów. Z jednej strony bowiem przyjmują Boskość Boga Ojca i Syna Bożego, a z drugiej odrzucają boskie pochodzenie Ducha Świętego i sprowadzają Go do rzędu tego wszystkiego co stworzone. Ich błąd wynika – zdaniem Atanazego – z błędnej interpretacji Pisma Świętego. Powołują się bowiem na fragment Am 4, 13: „oto Ja jestem tym, który umacnia grzmot i stwarza ducha...”. Zdaniem Atanazego to przekonuje duchoburców do twierdzenia, jakoby Duch Święty był tylko stworzeniem, doskonałym stworzeniem, ale tylko stworzeniem. Atanazego dziwi fakt, że tak interpretują to zdanie z Księgi Amosa, a już zdania z Księgi Przysłów: „Pan mnie stworzył...” (Prz 8, 22), nie chcą interpretować w taki sposób, jak czynią to arianie, tylko od razu odrzucają takie rozumienie tekstu biblijnego. Atanazy Wielki

właściwej nauki na temat Chrystusa. Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 16-18. Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 194; por. F. Cocchini, *Tropici*, w: NDPAC, t. 3, kol. 5486.

⁶³¹ Nie uznawali boskiej natury Chrystusa.

⁶³² Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 1, PG 26, 532, ŻMT 2, s. 69.

⁶³³ Chodzi o duchoburców.

⁶³⁴ Por. Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 3, PG 26, 5, 801-802, tłum. A. Gołda, s. 1032.

⁶³⁵ Chodzi o duchoburców.

⁶³⁶ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 2, PG 26, 532-533, ŻMT 2, s. 70.

dowodzi oponentom, że w Am 4, 13 nie chodzi o Ducha Świętego, lecz po prostu o „jakiegoś” ducha⁶³⁷. Atanazy – jak zostało to wyrażone w poprzednim paragrafie – zaznacza, że o Duchu Świętym jest mowa tylko wtedy, gdy wyraźnie wskazuje na to kontekst lub bliższe określenia. W pozostałych przypadkach chodzi o inne duchy, które zostały stworzone przez Boga. Atanazy zaznacza więc, że duchoburcy powinni wybrać właśnie jedno ze znaczeń mówiących o duchach stworzonych, i nie wiązać tej wypowiedzi biblijnej (Am 4, 13) z Duchem Świętym, by wykluczyć Go z Trójcy Świętej. Atanazy Wielki zaznacza, że w tym zdaniu jest „mowa o Chrystusie”⁶³⁸, „skoro tak, to logicznie uznać należy, iż wspomniany duch jest właśnie Duchem Świętym”⁶³⁹. Na tej właśnie podstawie Atanazy zauważa, że ich myślenie i interpretacja tego fragmentu Pisma Świętego (Am 4, 13) jest niedorzeczna: „skąd zaś dowiedzieliście się, że Duch Święty różni się naturą od Syna i jest oddzielony od Niego, skoro twierdzicie, że Chrystus nie jest stworzony, a Duch Święty jest stworzony? Przecież niedorzecznością jest stawiać w jednym rzędzie i jednakową otaczać chwałą istoty z natury swej niepodobne. Co bowiem wspólnego ma stworzenie ze Stwórcą, w czym jest do Niego podobne? Wypada więc, abyście na równi z Synem postawili i zjednoczyli z Nim stworzenia, które powstały za Jego sprawą!”⁶⁴⁰. W tym wywodzie Atanazy Wielki jasno wykazuje nie tylko błąd w myśleniu i interpretacji tekstu biblijnego przedstawianej przez duchoburców, ale zaznacza też, że skoro zrównują oni Ducha Świętego ze stworzeniem, to podobnie powinni uczynić ze wszystkimi stworzeniami, jednak to – niestety – prowadzi do pomieszania natur, które z istoty nie są do siebie podobne.

Atanazy Wielki zajmuje się również obroną Boskości Ducha Świętego i oddzielenia Go od aniołów; czyni to na podstawie analizy fragmentu zaczerpniętego z Listu św. Pawła do Tymoteusza: „zaklinam cię wobec Boga, Chrystusa Jezusa i wybranych aniołów, abyś tego przestrzegał bez uprzedzeń nie powodując się w niczym stronniczością” (1 Tm 5, 21). Atanazemu chodzi tutaj o błędne rozumienie jakoby Duch Święty rzeczywiście był zaliczany do grona aniołów. Oponenti twierdzą bowiem, że „skoro Apostoł wymienił Boga i Chrystusa, a potem aniołów, to logicznie Ducha należy zaliczać do aniołów, a zatem Duch należy do ich grona i jest największym aniołem”⁶⁴¹. Atanazy Wielki jasno wykazuje, że jest to powtarzanie pomysłu Walentyna⁶⁴²: „wychodzi więc na jaw, że tropiccy powtarzają

⁶³⁷ Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 3, PG 26, 536, ŻMT 2, s. 71.

⁶³⁸ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 9, PG 26, 552, ŻMT 2, s. 79.

⁶³⁹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 9, PG 26, 552, ŻMT 2, s. 79.

⁶⁴⁰ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 9, PG 26, 552, ŻMT 2, s. 79.

⁶⁴¹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 10, PG 26, 556, ŻMT 2, s. 82.

⁶⁴² Walentyń, gnostyk z II wieku, założyciel italskiej szkoły gnostyckiej, głosił naukę o tak zwanych

poglądy Walentyna; on zaś twierdził, że wraz z Parakletem zesłani zostali aniołowie, Jego rówieśnicy. Po wtóre zaś, że sprowadzając Ducha do rzędu aniołów, samych aniołów zaliczają do Trójcy”⁶⁴³. Atanazy na tej podstawie stwierdza, że według takiego rozumowania aniołowie zajmują miejsce po Ojcu i Synu, a w konsekwencji należą do Trójcy Świętej, co jest sprzeczne ze słowami Pisma Świętego, które mówi, że „aniołowie są duchami usługującymi, posłanymi do pomocy” (Hbr 1, 14). Patriarcha Aleksandrii wprost stwierdza, że zrównywanie przez oponentów Ducha Świętego z aniołami jest „głupotą”, bo przecież nie ma żadnego tekstu w Piśmie Świętym, który zrównywałoby z aniołami Trzecią Osobę Trójcy Świętej. W tym kontekście Atanazy wyjaśnia jakie jest nauczanie Biblii na temat Ducha Świętego: „Duch Święty został nazwany Pocieszycielem, Duchem przybrania za synów, Duchem Bożym i Duchem Chrystusa; nigdzie zaś nie był nazwany ani aniołem, ani archaniołem, ani duchem usługującym, jakim są aniołowie”⁶⁴⁴. Na dowód tego, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem i że nie można sprowadzać Go do rzędu aniołów, które służą, dodaje: „Duch nie jest bytem stworzonym ani aniołem, lecz wykracza ponad istoty stworzone i stanowi jedność z Bóstwem Ojca”⁶⁴⁵.

Patriarcha Aleksandrii mówiąc o tym, że Duch Święty nie jest stworzeniem, ani jednym z aniołów, ale że stanowi doskonałą jedność z Bogiem Ojcem i Synem Bożym, zbija kolejny argument oponentów, którzy próbują wykazać, że Duch Święty jest „Duchem Syna, czyli Ojciec jest dziadkiem Ducha”. Oponenti stwierdzają: „jeżeli Duch Święty nie jest stworzeniem, ani jednym z aniołów, lecz od Ojca pochodzi, to jest Synem; On więc i Słowo są dwoma braćmi. Jeśli zaś Duch jest bratem [Słowa], to jakże Słowo może być Jednorodzonem albo jakże mają nie być sobie równi, lecz jeden jest wymieniany po Ojcu, a drugi po Synu? Jeżeli Duch pochodzi od Ojca, to dlaczego nie powiedziano o Nim, że się urodził, ani że jest Synem, lecz po prostu nazwano Go Duchem Świętym? Jeśli natomiast jest On Duchem Syna, to Ojciec jest dziadkiem Ducha”⁶⁴⁶. Atanazy Wielki jasno i wyraźnie stwierdza, że oponenti nauki ortodoksyjnej nie mają najmniejszej racji przy wyrażaniu swoich twierdzeń, a raczej stroją sobie tylko żarty przez to, co robią: „takie to żarty stroją sobie ci nikczemnicy; trudzą się daremnie i usiłują przeniknąć głębokości Boga, jakich nie

eonach. Szerzej na temat Walentyna, zob. A. Zmorzanka, *Walentyn*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, s. 688-690; A. Zmorzanka, *Walentyn*, w: *EK*, t. 20, kol. 163-164; C. Gianotto, *Valentino gnostico*, w: *NDPAC*, t. 3, kol. 5530-5532; *NSWP*, s. 963-964.

⁶⁴³ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 10, PG 26, 557, *ŻMT* 2, s. 82.

⁶⁴⁴ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 11, PG 26, 557, *ŻMT* 2, s. 82.

⁶⁴⁵ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 12, PG 26, 561, *ŻMT* 2, s. 84.

⁶⁴⁶ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 15, PG 26, 565-568, *ŻMT* 2, s. 87.

zna nikt, tylko Duch Boży, którym pogardzają”⁶⁴⁷. Cały ten wywód Patriarcha Aleksandrii kończy stwierdzeniem: „jak nie można mówić o ojcu Ojca, tak samo nie można mówić o bracie Syna, albowiem, jak napisano, przed Ojcem nie było innego Boga (por. Iz 43, 10); nie istnieje też inny Syn: Syn bowiem jest jednorodzony [...] szaleństwem jest więc myśleć i głosić, że Syn ma brata, i Ojcu nadawać przydomek *dziadka*. Pismo bowiem nigdy nie nazwało Ducha Synem, iżbyśmy mogli uznawać Go za brata, ani też nie nazwało Go synem Syna, iżby Ojciec miał być uważany za dziadka. Syn nazywany jest Synem Ojca, a Duch Duchem Ojca. Tak więc jedno jest Bóstwo świętej Trójcy i jedna wiara”⁶⁴⁸. Na podstawie tak przeprowadzonego wywodu i przedstawienia argumentów, Atanazy Wielki wyraźnie stwierdza, że Ducha Świętego nie można ani w żaden sposób sprowadzać do rzędu wszystkiego co stworzone, ani nie można Go zaliczać do aniołów, jak i też nie można mówić jakoby był On bratem Syna Bożego, bo w żadna wypowiedź Pisma Świętego nie daje podstawy, aby takie twierdzenia wyrażać i głosić.

Patriarcha Aleksandrii, zatrzymuje się nad Boskością Ducha Świętego i próbą nazywania Go przez Duchoburców „bratem Syna Bożego”, również w *Czwartym liście do Serapiona*, w którym zbija argumenty przeciwników uznawania Bóstwa Ducha Świętego. Duchoburcy bowiem argumentowali nazywanie Ducha Świętego „bratem” tym, że „gdyby Duch miał mieć Boską, niestworzoną naturę, musiałby być albo drugim synem Bożym, czyli bratem Chrystusa, albo też pochodzić od Syna, czyli być wnukiem Boga Ojca”⁶⁴⁹. Atanazy Wielki w odpowiedzi na te nedorzeczności, wykazuje bezczelność tych wszystkich, którzy próbują podważać boskość Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Walcząc o odpowiednie zrozumienie Ducha Świętego, powołuje się na teksty zawarte w Piśmie Świętym, jak również dodaje z wielką stanowczością słowa: „Nie żartujcie sobie z Bóstwa”⁶⁵⁰. Patriarcha w swojej argumentacji opiera się przede wszystkim na stwierdzeniu, że Pismo nigdy nie używa takich określeń i że pojęcia „ojciec” i „syn” są absolutnie zarezerwowane dla Boga Ojca i dla Chrystusa, bez możliwości ich zamiennego stosowania⁶⁵¹. Zupełnie zaś nedorzeczne jest nazywanie Boga dziadkiem Ducha. Tylko

⁶⁴⁷ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 15, PG 26, 568, ŻMT 2, s. 87.

⁶⁴⁸ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 16, PG 26, 569, ŻMT 2, s. 88.

⁶⁴⁹ H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, s. 59. Atanazy Wielki mówi o tym w *Pierwszym liście do Serapiona* (15nn), gdzie próbuje zbijać nedorzeczne twierdzenia duchoburców, o nazywaniu Ducha Świętego „bratem Syna Bożego”. Natomiast w *Czwartym liście do Serapiona* nawiązuje do heretyków, którzy twierdzą, że „jeśli Duch Święty nie jest stworzeniem, to jest Synem, a zatem Słowo i Duch są dwoma braćmi. I, jak piszesz, wyciągają stąd wniosek: jeśli Duch weźmie od Syna i jest przez Niego udzielany – bo tak przecież mówi Pismo (J 16, 7. 14) – to Ojciec jest dziadkiem, a Duch jest Jego wnukiem” (Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 1, PG 26, 637, ŻMT 2, s. 127).

⁶⁵⁰ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 7, PG 26, 648, ŻMT 2, s. 133.

⁶⁵¹ Atanazy wprost stwierdza, że „Pismo nie nazywa Ducha Synem, lecz określa Go jako Ducha Świętego i Ducha Bożego. a jak Ducha nie nazwano Synem, tak samo też nigdzie nie jest napisane, iżby Syn był Duchem Świętym” (Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 5, PG 26, 644, ŻMT 2, s. 128).

wśród ludzi można o kimś mówić, że jest czyimś synem, a równocześnie jest ojcem kogoś innego. W Trójcy Ojciec zawsze jest Ojcem, Syn zawsze Synem, a Duch zawsze Duchem”⁶⁵². Atanazy wprost stwierdza, że kto próbuje nazywać Ducha Świętego „synem”, nie tylko popełnia herezję, ale też zmienia wiarę Kościoła, która jest inna, oraz jest daleko od samej Trójcy Świętej, ponieważ – jak twierdzi Atanazy – wszyscy owi odstępcy „zmieniają imiona Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁶⁵³. Na podsumowanie tych rozważań dodaje: „Duch nie jest stworzeniem, lecz jest Duchem Boga, i że w Bogu jest Trójca – Ojciec, Syn i Duch Święty. Nie należy określać Syna imieniem Ojca, nie należy twierdzić, że Duch jest Synem, ani że Syn jest Duchem Świętym. Jest zaś tak, jak powiedziano: w tej Trójcy jest jedno Bóstwo, jest jedna wiara i jeden chrzest, udzielany w Jej imię, oraz jedno wtajemniczenie, w Chrystusie Jezusie, Panu naszym; przez Niego i z Nim chwała i moc niech będzie w Ojcu wraz z Duchem Świętym przez wszystkie wieki wieków, amen”⁶⁵⁴.

Atanazy Wielki bardzo dużo miejsca poświęca w swoich dociekaniach pneumatologicznych bronieniu Ducha Świętego przed sprowadzaniem Go do rzędu stworzeń. Tych wszystkich, którzy próbują ograniczać Ducha Świętego, nazywa szaleńcami: „szaleństwem jest twierdzenie jakoby Duch Święty był stworzeniem; gdyby był stworzeniem, nie zaliczałby się do Trójcy. Cała Trójca wszak jest jednym Bogiem. Wystarczy więc uznać, że Duch nie jest stworzeniem i że nie zalicza się do stworzeń”⁶⁵⁵.

Atanazy Wielki stoi mocno na stanowisku, że Duch Święty jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej stoi ponad stworzeniami i różni się również od aniołów: „Duch stoi ponad stworzeniem, a Jego natura jest różna od natury bytów stworzonych i ściśle związana z Bóstwem. Duch Święty jest stały i niezmienny”⁶⁵⁶, co potwierdza słowami Pisma Świętego (por. Jk 1, 17). W swoich rozważaniach na temat Ducha Świętego wyraźnie stwierdza, że w przeciwieństwie do Niego „natura bytów powołanych do istnienia i stworzonych podlega zmianom, ponieważ istnieje poza substancją Boga i powstała z niczego”⁶⁵⁷. Atanazy Wielki kończąc *Pierwszy list do Serapiona*, wyraża stwierdzenie, które dobitnie ukazuje jego myślenie na temat Ducha Świętego, jak również wyraźne oddzielenie Go od bytów stworzonych: „Duch nie jest stworzeniem, lecz jest ściśle związany

⁶⁵² H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, s. 59.

⁶⁵³ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 6, PG 26, 645, ŻMT 2, s. 132.

⁶⁵⁴ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 7, PG 26, 648, ŻMT 2, s. 133.

⁶⁵⁵ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 17, PG 26, 569, ŻMT 2, s. 88.

⁶⁵⁶ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 26, PG 26, 589, ŻMT 2, s. 99. Por. także Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 26, PG 26, 592, ŻMT 2, s. 100.

⁶⁵⁷ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 26, PG 26, 592, ŻMT 2, s. 99.

z Bóstwem Słowa i Ojca”⁶⁵⁸. Patriarcha Aleksandrii, zatrzymując się nad kwestią boskości Ducha Świętego i nie zaliczaniu Go do rzędu stworzeń, czyni bardzo ciekawe porównanie, na zasadzie współistotności ludzi między sobą, pojętej jako wspólnotę natury ludzkiej. Porównanie to nie tylko ukazuje Jego wielkość i niemożliwość zaliczenia Go do stworzeń, ale też jest wyrazem doskonałej współistotności całej Trójcy Świętej: „jak z człowieka rodzi się człowiek, tak z Boga rodzić się może i pochodzić od Niego tylko Bóg”⁶⁵⁹. I dodaje: „ta sama natura, czy niestworzona substancja, istnieje więc w Ojcu, Synu i Duchu”⁶⁶⁰. Atanazy Wielki jasno i wyraźnie zaznacza, że wszystko, co ma Ojciec, ma i Syn i ma Duch Święty, jako że cała Trójca Święta stanowi doskonałą i niepodzielną jedność, niedopuszczającą żadnych niedoskonałości i podziałów⁶⁶¹. Na tej podstawie Atanazy dowodzi więc, że ta sama natura, czy niestworzona substancja, istnieje w Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Trójca Święta jest więc doskonała i niepodzielna, niedopuszczająca do swej doskonałości żadnego pierwiastka czy bytu stworzonego, za którego duchoburcy uważają Ducha Świętego.

W nauczaniu na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, Atanazy Wielki zwraca uwagę na relację jaka zachodzi między Synem i Duchem Świętym. Jest to o tyle istotne, że z tej relacji, jasno i wyraźnie wynika, że Duch Święty nie jest i nie może być stworzeniem. Stwierdza: „dowody świadczące o tym, iż Syn nie jest stworzeniem, świadczą równocześnie i o tym, że stworzeniem nie jest Duch Święty. Istoty stworzone powstały z niebytu i zaczęły istnieć, albowiem «na początku stworzył Bóg niebo i ziemię» (Rdz 1, 1), i wszystko, co się w nich znajduje. Duch Święty natomiast jest z Boga i tak o Nim mówi Pismo, zgodnie ze stwierdzeniem Apostoła (por. 1 Kor 2, 12). Jeśli zaś Syn nie może być stworzeniem, bo nie powstał z niczego, lecz od Ojca pochodzi, to i Duch Święty nie może być stworzeniem, ponieważ wyznajemy, że On jest z Boga. Stworzenia zaś są z niczego”⁶⁶². Dalej kontynuuje dowodzenie pisząc: „jeśli zaś Syn nie zalicza się do wielu istot, lecz jest jeden, podobnie jak jeden jest Ojciec, i dlatego nie jest stworzeniem, to stworzeniem nie może też być Duch, bo i On nie zalicza się do wielu istot, lecz jest jeden; od Syna bowiem należy czerpać naukę o Duchu”⁶⁶³. Na tej podstawie Atanazy Wielki dochodzi do wniosku, że dowodzenia boskości Ducha Świętego należy szukać u Syna Bożego: „Syn jest wszędzie, ponieważ trwa

⁶⁵⁸ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 32, PG 26, 605, ŻMT 2, s. 106.

⁶⁵⁹ H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, s. 59.

⁶⁶⁰ H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, s. 59.

⁶⁶¹ Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 2, 1-2, PG 26, 608-609, ŻMT 2, s. 109-110.

⁶⁶² Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 2, PG 26, 628, ŻMT 2, s. 120-121.

⁶⁶³ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 3, PG 26, 629, ŻMT 2, s. 122.

w Ojcu, a Ojciec w Nim. On włada wszystkim i wszystko ogarnia (por. Kol 1, 17), natomiast byty stworzone znajdują się w różnych określonych miejscach: słońce, księżyc i inne światła na firmamencie, aniołowie w niebie, ludzie na ziemi. Jeśli zaś Syn, który nie znajduje się w różnych określonych miejscach, lecz będąc w Ojcu znajduje się wszędzie, a istniejąc poza wszystkimi bytami nie jest stworzeniem, to wynika stąd logiczny wniosek, że stworzeniem nie może być również Duch, który też nie znajduje się w różnych miejscach, lecz wypełnia wszystko i istnieje poza wszystkimi rzeczami”⁶⁶⁴, co potwierdzają również słowa Pisma Świętego (por. Mdr 1, 7; Ps 139 [138], 7).

Atanazy Wielki analizując boskość Ducha Świętego podaje jeszcze inny argument, wywodząc go z boskości Syna Bożego: „Syn jest Stwórcą, podobnie jak Ojciec; sam bowiem mówi: «Czynię to, co widzę, że czyni Ojciec» (J 5, 19). Wszystko zatem «przez Niego się stało, a bez Niego nic się nie stało» (J 1, 3). Jeżeli zaś Syn nie jest stworzeniem, ponieważ, podobnie jak Ojciec, jest Stwórcą, i jeśli nie zalicza się On do stworzeń, ponieważ wszystko przez Niego zostało stworzone, to oczywiście i Duch nie jest stworzeniem, ponieważ napisano o Nim w 103 Psalmie: «Zabierzesz im ducha, a zmarnieją i powrócą do swego prochu. Ześlesz Ducha swego, a będą stworzone i odnowisz oblicze ziemi» (Ps 104, 29-30). Jeśli zaś tak napisano w Psalmie to jasne, że Duch nie jest stworzeniem, lecz bierze udział w akcie stwórczym. Ojciec bowiem stwarza wszystko przez Słowo w Duchu Świętym, ponieważ Duch jest tam, gdzie Słowo, a byty stwarzane za pośrednictwem Słowa moc istnienia otrzymują od Ducha przez Słowo”⁶⁶⁵. I dodaje: „Duch bowiem nie znajduje się poza Słowem, lecz będąc w Słowie, przez Słowo znajduje się w Bogu. Tak więc łaski udzielane są w Trójcy”⁶⁶⁶. Dalej kontynuuje: „Tak więc Duch nie jest stworzeniem, przeciwnie, powiedziano, że jest ściśle związany z substancją Słowa i z Bogiem, i że w Bogu przebywa. Chociaż Duch Święty nie został nazwany Synem, to przecież nie znajduje się poza Synem”⁶⁶⁷. Twierdzenie to uzasadnia odwołaniem się do Pisma Świętego, które stwierdza, że Ducha Świętego nazwano „Duchem przybrania za synów” (Rz 8, 15); a także „Chrystus jest mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24), i dodaje, że słusznie też powiedziano o Duchu Świętym, że jest On „Duchem mądrości i Duchem mocy” (Iz 11, 2). Na tej podstawie stwierdza: „uczestnicząc w Duchu mamy Syna, a mając Syna, mamy też Ducha, który woła w sercach naszych: «Abba Ojcze!», jak mówi Pismo (Ga 4, 6). Jeśli zaś dlatego, że Duch jest Duchem Bożym i w Bogu przebywa, napisano: «spraw Bożych nie zna

⁶⁶⁴ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 4, PG 26, 629-632, ŻMT 2, s. 122.

⁶⁶⁵ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 4-5, PG 26, 632, ŻMT 2, s. 123.

⁶⁶⁶ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 5, PG 26, 633, ŻMT 2, s. 124.

⁶⁶⁷ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 4, PG 26, 641, ŻMT 2, s. 130.

nikt, tylko Duch Boga, który w Nim jest» (1 Kor 2, 11), Syn zaś powiedział: «Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie» (J 14, 10), to dlaczego obaj nie nazywają się jednakowo, lecz jeden nazywa się Synem, a drugi Duchem? Kto stawia takie pytanie, jest szalony – bada to, co nie może być zbadane i nie chce słuchać słów Apostoła: «Któż poznał myśl Pana? Albo kto był Jego doradcą?» (Rz 11, 34). Któż zresztą ośmieliłby się zmieniać nazwy nadane rzeczom przez Boga? Niechaj spróbuje ponazywać byty stworzone! Skoro stworzenie powstało na skutek tego samego znaku Boga, niechże nam nasi przeciwnicy powiedzą, dlaczego jedno ze stworzeń jest słońcem, a inne niebem, ziemią, morzem i powietrzem. Jeśli zaś ci głupcy nie mogą odpowiedzieć na to pytanie, gdyż każda rzecz pozostaje tym, czym stworzona została, to tym bardziej Byty wyższe od stworzenia posiadają wiekuiste istnienie i nie istnieją inaczej, lecz Ojciec jest Ojcem, a nie dziadkiem, Syn jest Synem Boga, a nie jest ojcem Ducha, Duch Święty zaś jest Duchem Świętym, a nie wnukiem Ojca, albo bratem Syna»⁶⁶⁸. Po tak obszernej wypowiedzi, Atanazy Wielki stwierdza, że to jest jasny i klarowny dowód, że nie można nazywać Ducha Synem, gdyż Ducha Świętego w żadnym miejscu nie nazywa tak Pismo Święte, które jest fundamentem rozważań na temat Boga. I dodaje: „to bowiem, co jest przekazane w wierze, należy przyjmować bez zbędnych dociekań»⁶⁶⁹. Rozważania na temat właściwego nazywania Osób w Trójcy Świętej, Atanazy kończy stwierdzeniem: „wiara Kościoła, jak powiedział Zbawiciel, dotyczy Ojca, Syna i Ducha Świętego; wiara w Ojca, którego nie można nazywać dziadkiem, w Syna, którego nie można nazywać Ojcem i w Ducha Świętego, który tylko takie, a nie inne nosi imię. W tej wierze nie można zmieniać imion. Ojciec zawsze jest Ojcem, Syn zawsze jest Synem, a Duch Święty zawsze jest i zawsze nazywa się Duchem Świętym»⁶⁷⁰.

Atanazy Wielki w nauczaniu na temat wieczności Ducha Świętego i oddzielenia Go od wszystkiego, co jest stworzone, w *Orationes contra Arianos*⁶⁷¹ powołuje się na tekst Ps 82, 6, na podstawie którego stwierdza, że cała Trójca Święta jest w pełni doskonała i wieczna, dotyczy to również Ducha Świętego, jako że zalicza się do Trójcy Świętej. Udowadniając Boskość Ducha Świętego, Atanazy argumentację za Jego boskością wywodzi od Syna Bożego: „Syn jest prawdziwym, naturalnym i rodzonym Synem Ojca, właściwym Jego istocie, jednorodzoną Mądrością, prawdziwym i jedynym Logosem Ojca. Nie jest stworzeniem ani aniołem, lecz własnym płodem istoty Ojca. Dlatego jest Bogiem prawdziwym, będącym od zawsze współistotnym prawdziwemu Ojcu. Natomiast inne byty,

⁶⁶⁸ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 4, PG 26, 641-644, ŻMT 2, s. 130-131.

⁶⁶⁹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 5, PG 26, 644, ŻMT 2, s. 131.

⁶⁷⁰ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 6, PG 26, 645, ŻMT 2, s. 132.

⁶⁷¹ Chodzi o *Pierwszą mowę przeciw arianom*.

do których powiedział: «Ja rzekłem: bogami jesteście» (Ps 82, 6), jedynie przez uczestnictwo w Logosie za sprawą Ducha otrzymują od Ojca tego rodzaju łaskę. On zaś jest odbiciem istoty Ojca (por. Hbr 1, 3), światłem ze światła, mocą i prawdziwym obrazem istoty Ojca. Pan przecież to powiedział: «Kto Mnie widzi, widzi Ojca» (J 14, 9). Zawsze zaś był i jest, i nie było żadnego kiedyś, gdy nie istniał. Skoro wieczny jest Ojciec, wieczny musi być również Jego Logos i Mądrość⁶⁷². Na tej podstawie trzeba jasno stwierdzić, że dla Atanazego Wielkiego istnieje doskonała i niepodzielna pełnia całej Trójcy Świętej, w której ma swój udział Duch Święty, który nie może być w żaden sposób zrównywany i sprowadzany do rzędu stworzeń, lecz jest prawdziwym Bogiem istniejącym odwiecznie, podobnie jak Bóg Ojciec i Syn Boży.

2.3. Wewnątrztrynitarnie życie Trójcy – jedność i doskonałość

w przeciwieństwie do teologów wcześniejszych, którzy przede wszystkim zajmowali się działaniem Ducha Świętego, Atanazy Wielki pisze prawie wyłącznie o życiu wewnątrztrynitarnym, o relacjach pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Czyni to na podstawie potępienia poglądów oponentów⁶⁷³, którzy jak to zostało zaznaczone w poprzednim paragrafie „nie chcą uznać, że Syn Boży jest bytem stworzonym – a ta ich opinia jest słuszna – to dlaczego zgadzają się z poglądem, że stworzeniem jest Duch Syna?”⁶⁷⁴. Takie podejście, czyni – zdaniem Atanazego – wyłom w całej Trójcy Świętej i Jej redukcję. Odnosząc się do przeciwników, których nie może zrozumieć w ich błędnym postępowaniu, stwierdza jasno i wyraźnie: „dlaczego nie chcą zrozumieć [oponenci], że jeśli nie oddzielając Syna od Ojca przyjmują istnienie jednego Boga, to oddzielając Ducha od Syna nie mogą uznawać istnienia jednego Bóstwa w Trójcy, lecz rozrywają Je i włączają do Niego jakąś obcą naturę innego rodzaju i stawiają Je na tej samej płaszczyźnie, co byty stworzone?”⁶⁷⁵. Kontynuując dalej swój wywód Atanazy stwierdza, że z takiego poglądu oponentów wynika, że „nie istnieje Trójca, lecz że złożona jest z dwu różnych natur, a to z powodu odmiennej substancji Ducha, którą sobie wymyślili”⁶⁷⁶. Atanazy Wielki dochodzi do wniosku, że koncepcja Bóstwa według duchoborców polega na tym, że „albo Bóstwo to nie jest Trójcą, lecz Dyadą⁶⁷⁷, a trzecia Jego część jest stworzeniem, albo – jeśli

⁶⁷² Por. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* 1, 9, PG 26, 28-29, ŻMT 67, s. 30-31.

⁶⁷³ Chodzi o duchoborców.

⁶⁷⁴ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 2, PG 26, 532-533, ŻMT 2, s. 70.

⁶⁷⁵ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 2, PG 26, 533, ŻMT 2, s. 70.

⁶⁷⁶ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 2, PG 26, 533, ŻMT 2, s. 70.

⁶⁷⁷ To znaczy, że składa się z dwóch Osób.

jest Trójcą, a jest nią istotnie, to dlaczego Ducha Trójcy stawiają w jednym rzędzie ze stworzeniem stojącym poniżej Trójcy? Oznacza to, że rozrywają i dzielą Trójcę”⁶⁷⁸. Atanazy dostrzega w myśleniu duchoburców wiele nieściłości, bo „przyjmując fałszywy pogląd na temat Ducha Świętego nie mogą mieć poprawnej opinii o Synu. Gdyby bowiem prawidłowo myśleli o Słowie, prawidłowo też myśleliby o Duchu, który od Ojca pochodzi i który będąc ściśle z Synem związany jest wszak udzielany uczniom i tym wszystkim, którzy w Niego wierzą”⁶⁷⁹. I dodaje: „ci, którzy w ten sposób błędzą, nie mają też zdrowej wiary w Ojca. Otóż jak powiedział wielki męczennik Szczepan (por. Dz 7, 51), kto się sprzeciwia Duchowi Świętemu, ten nie uznaje Syna; kto zaś nie uznaje Syna, ten nie ma też Ojca (por. 1 J 2, 23)”⁶⁸⁰. Zdaniem Atanazego, nie można w żaden sposób dokonywać jakichkolwiek podziałów w Trójcy Świętej i wykluczać z Niej Ducha Świętego. Pozbawiając Ducha Świętego udziału w Trójcy Świętej, nie tylko pozbawia się Go Boskiej godności i mocy, ale równocześnie pomniejsza się Boskość i boskie działanie Boga Ojca i Syna Bożego. Duch Święty z całą stanowczością należy do Trójcy Świętej i stanowi wraz z Bogiem Ojcem i Synem Bożym doskonałą pełnię i jedność, co wyrażają słowa: „cała Trójca wszak jest jednym Bogiem”⁶⁸¹, jak również „do Trójcy nie należy nic, co jest Jej obce, Trójca jest niepodzielna i jednorodna wewnątrznie”⁶⁸².

Patriarcha Aleksandrii mówiąc o doskonałej jedności i pełni w Trójcy Świętej, która nie dopuszcza nawet najmniejszego podziału, zwraca uwagę na relację jaka zachodzi między Duchem Świętym a Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Wyraźnie stwierdza, że Pismo Święte wprost nazywa Ojca źródłem i światłością (por. Jr 2, 13; Ba 3, 10. 12; 1 J 1, 5); Syn natomiast w relacji do źródła nazywa się strumieniem (por. Ps 65, 10), a w relacji do światłości Syn jest jej blaskiem (por. Hbr 1, 3)⁶⁸³. Na tej podstawie pisze: „skoro więc Ojciec jest światłem, a Syn Jego blaskiem – bez obawy możemy to powtarzać, zwłaszcza gdy o tak ważne sprawy chodzi – to w Synu można dostrzec Ducha, przez którego otrzymujemy oświecenie (por. Ef 1, 17) [...], i dalej – Ojciec jest źródłem, Syn zaś nosi miano strumienia, a powiedziano, że pijemy z Ducha (por. 1 Kor 12, 13)”⁶⁸⁴. to pokazuje, że „skoro właściwością Trójcy Świętej jest tak ścisły związek i taka jedność, to kto mógłby oddzielać Syna od Ojca albo Ducha od Syna czy od Ojca? Kto miałby dość odwagi, żeby twierdzić, że w Trójcy są jakieś

⁶⁷⁸ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 2, PG 26, 533, ŻMT 2, s. 70.

⁶⁷⁹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 2, PG 26, 533, ŻMT 2, s. 70-71.

⁶⁸⁰ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 2, PG 26, 533, ŻMT 2, s. 71.

⁶⁸¹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 17, PG 26, 569, ŻMT 2, s. 88.

⁶⁸² Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1 17, PG 26, 569, ŻMT 2, s. 88-89.

⁶⁸³ Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1 19, PG 26, 573, ŻMT 2, s. 90-91.

⁶⁸⁴ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1 19, PG 26, 573, ŻMT 2, s. 90-91.

różnice albo różne natury, że Syn ma inną substancję niż Ojciec, lub że Duch jest odmienny od Syna? Być może zapyta ktoś: jak to jest możliwe? Jak można mówić, że kiedy jest w nas Duch, równocześnie jest w nas Syn, albo że kiedy jest w nas Syn, jest tam również Ojciec? Skoro istnieje Trójca, to w jaki sposób można Ją wyrazić w jednej Osobie? Jak można mówić, że jest w nas cała Trójca, jeżeli trwa w nas tylko jedna Osoba?”⁶⁸⁵. I odpowiada: „kto stawia takie pytania, ten niech najpierw sam oddzieli blask od światłości albo mądrość od mędrca, niech wyjaśni, jak to jest możliwe. Skoro nie potrafi tego dokonać, niech uzna, że o wiele większym zuchwalstwem i głupotą jest stawianie podobnych pytań w odniesieniu do Bóstwa. Otóż, jak już powiedzieliśmy, Bóstwo nie ujawnia się w logicznych argumentach, lecz w wierze i w pełni czci pobożnej refleksji”⁶⁸⁶. Atanazy Wielki tę myśl kontynuuje dalej: „nie ulega wszak wątpliwości, że Syn został posłany przez Ojca (por. J 3, 16); Syn zaś posłał Ducha (por. J 16, 7). Syn przybył w imieniu Ojca (por. J 5, 43), ale Syn powiedział: «Ojciec w Moim imieniu pošle Ducha Świętego (por. J 14, 26)»”⁶⁸⁷. Ten argument wyraźnie wskazuje, że Duch Święty jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej ma taką samą pozycję i naturę względem Syna, jak Syn względem Ojca⁶⁸⁸.

Atanazy Wielki w nauczaniu na temat Ducha Świętego po przedstawieniu obszernych wyjaśnień dotyczących kwestii czy Ducha Świętego można zrównywać i sprowadzać do rzędu stworzeń, zaznacza, że należy wprost wyjaśnić: „czy Duch ma coś wspólnego z bytami stworzonymi, czy raczej jest On ściśle związany z Bogiem, abyśmy mogli nazwać Go albo stworzeniem, albo czymś zupełnie różnym od stworzeń, bytem należącym do Boskiej Trójcy i jedną z Jej Osób”⁶⁸⁹. Patriarcha Aleksandrii w odpowiedzi stwierdza, że „byty stworzone powstały z niczego i w określonym momencie zaczęły istnieć (por. Rdz 1, 1)”⁶⁹⁰, i dodaje, że „Duch Święty jest z Boga (por. 1 Kor 2, 11-12)”⁶⁹¹. Wypowiedzi powyższe Atanazy konkluduje stwierdzeniem: „byty stworzone kiedyś nie istniały, Bóg zaś z którego jest Duch, jest «Tym, który jest» (Wj 3, 14). Ten więc, który jest z Boga, nie może pochodzić z niebytu ani być stworzeniem,

⁶⁸⁵ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 20, PG 26, 576-577, ŻMT 2, s. 92.

⁶⁸⁶ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 20, PG 26, 577, ŻMT 2, s. 92-93.

⁶⁸⁷ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 20, PG 26, 580, ŻMT 2, s. 93-94.

⁶⁸⁸ Atanazy zaznacza, że kto twierdzi, że Duch jest stworzeniem, to i Syn musi być stworzeniem, a przecież tak nie jest i nie może być: „albowiem jak nie jest stworzeniem Syn, który trwa w Ojcu, a Ojciec w Nim, lecz jest ściśle związany z substancją Ojca – z tym stwierdzeniem nawet wy się zgadzacie – tak samo do istot stworzonych nie godzi się zaliczać Ducha, który trwa w Synu, a Syn w Nim, nie wolno oddzielać Go od Słowa i w ten sposób pozbawiać Trójcę doskonałości” (Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 20, PG 26, 580, ŻMT 2, s. 94).

⁶⁸⁹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 21, PG 26, 581, ŻMT 2, s. 94.

⁶⁹⁰ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 22, PG 26, 581, ŻMT 2, s. 94.

⁶⁹¹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 22, PG 26, 581, ŻMT 2, s. 94.

bo w takiej sytuacji trzeba by przyjąć za naszymi oponentami, iż stworzeniem jest również Ten, od którego pochodzi Duch”⁶⁹².

Zatrzymując się nad wewnątrztrynitarnym życiem Trójcy Świętej, trzeba zwrócić uwagę na kwestię równości Ducha Świętego z Bogiem Ojcem i Synem Bożym, a w konsekwencji na kwestię doskonałości i niepodzielności całej Trójcy Świętej. Atanazy Wielki, podejmuje tę kwestię odpowiadając na zarzut duchoburców, którzy twierdzą, że jeśli Duch Święty pochodzi od Ojca, to powinien nazywać się podobnie jak Syn Boży – synem. Patriarcha Aleksandrii stwierdza, że „choć Pismo nie nazywa Ducha Synem, lecz określa Go jako Ducha Świętego, to jednak zgodnie ze stwierdzeniem Apostoła (por. 1 Kor 2, 8), powiedziano, że Duch trwa w samym Bogu i od samego Boga pochodzi. Jeśli więc Syn jest ściśle związany z substancją Ojca, ponieważ od Ojca pochodzi, to również Duch, o którym powiedziano, że «jest z Boga», musi być ściśle związany z substancją Syna. Oczywiście, jak Syn jest Synem, tak Duch zwie się Duchem przybrania za synów (por. Rz 8, 15). Jak Syn jest mądrością i prawdą (por. 1 Kor 1, 24; J 14, 6), tak napisano, że Duch jest Duchem mądrości i prawdy (por. Iz 11, 2; J 15, 26). Jak Syn jest mocą Bożą i Panem chwały (por. 1 Kor 1, 24), tak Duch zwie się Duchem mocy i Duchem chwały, gdyż tak wciąż określa Go Pismo Święte”⁶⁹³. Z tej wypowiedzi Atanazego wynika, że Duch Święty nie tylko działa na równi z Bogiem Ojcem i Synem, ale że w całej Trójcy Świętej panuje doskonała i pełna jedność z harmonią, która nie dopuszcza jakichkolwiek podziałów. W tej wypowiedzi Atanazego, zawarte jest również stwierdzenie, że Ducha Świętego na tej podstawie nie można w żaden sposób zaliczać do rzędu stworzeń, ponieważ nie można Boga zrównywać ze stworzeniami. Myśl pneumatologiczną kontynuuje dalej w słowach: „w Nim więc Słowo otacza chwałą stworzenie, a czyniąc ludzi bogami i synami prowadzi ich do Ojca. Ten zaś, który jednoczy stworzenie ze Słowem, sam stworzeniem być nie może; Ten, który stworzeniu udziela godności synów, nie może być obcy Synowi; w przeciwnym razie należałoby szukać innego Ducha, który byłby zjednoczony ze Słowem. to jednak byłoby niedorzecznością, Duch więc nie jest jedną z istot stworzonych, lecz jest ściśle związany z Bóstwem Ojca i to w Nim właśnie Słowo udziela bytom stworzonym udziału w Bóstwie. Ten zaś, w którym stworzenie otrzymuje udział w Bóstwie, nie może się znajdować poza Boską naturą Ojca”⁶⁹⁴. Duch Święty w myśli pneumatologicznej Atanazego nie „jest wielością i nie jest aniołem; jest jeden, a raczej jest ściśle związany z jednym Słowem i z jednym Bogiem, i jest z Nim współistotny”⁶⁹⁵.

⁶⁹² Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 22, PG 26, 581, ŻMT 2, s. 95.

⁶⁹³ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 25, PG 26, 588-589, ŻMT 2, s. 98.

⁶⁹⁴ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 25, PG 26, 589, ŻMT 2, s. 99.

⁶⁹⁵ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 27, PG 26, 593, ŻMT 2, s. 101.

Atanazy Wielki poddając analizie kwestię doskonałości i jedności całej Trójcy Świętej, zaznacza, że ta prawda opiera się na dwóch filarach, którymi są wiara i tradycja Kościoła. Stwierdza: „istnieje więc święta i doskonała Trójca, którą uznajemy w Ojcu, Synu i Duchu Świętym; nie ma w Niej nic poza Nią samą, nie ma w niej żadnej domieszki, nie składa się Ona ze Stwórcy i stworzenia, lecz cała jest mocą stwórczą i sprawczą; z natury swej jest jednolita i niepodzielna, i jednolite jest Jej działanie. Ojciec bowiem tworzy wszystko przez Słowo w Duchu Świętym i w ten sposób zachowana jest jedność świętej Trójcy”⁶⁹⁶. Patriarcha Aleksandrii zaznacza, że w Trójcy Świętej panuje doskonała jedność i harmonia, jak również wszystko, co należy do Ojca, należy I do Syna Bożego I do Ducha Świętego.

Bardzo mocno Atanazy akcentuje także w swoich dociekaniach pneumatologicznych, że w Trójcy Świętej nie może być niczego, co stworzone. Na tej właśnie podstawie dodaje: „Trójca jest więc Trójcą nie z nazwy i z pozoru⁶⁹⁷, lecz jest Nią naprawdę i rzeczywiście. Jak bowiem Tym, który jest, jest Ojciec, tak samo też Tym, który jest, Bogiem ponad wszystkimi, jest Jego Słowo. Również Duch Święty nie jest pozbawiony istnienia, lecz bytuje i istnieje prawdziwie”⁶⁹⁸. Atanazy Wielki stwierdza, że taki jest fundament wiary całego Kościoła. Jednocześnie pyta swoich oponentów: „istnieje Troistość czy Dwoistość?”⁶⁹⁹. Na tak postawione pytanie odpowiada: „jeśli Dwoistość, musicie Ducha zaliczać do stworzeń. a skoro tak, to nie wierzycie w jednego Boga, który jest «ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich» (Ef 4, 6); nie przyjmujecie bowiem określenia: «który jest we wszystkich», skoro Ducha wyłączaście z Bóstwa”⁷⁰⁰. Atanazy

⁶⁹⁶ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 28, PG 26, 596, ŻMT 2, s. 101.

⁶⁹⁷ Atanazy Wielki odrzuca tutaj modalistyczną naukę Sabeliusza, który twierdził, że istnieje tylko jedna Osoba Boża, która działa i objawia się w trzech różnych sposobach (łac. *modus* – sposób): Bóg objawia się jako Ojciec w Starym Testamencie, jako Syn we wcieleniu, a jako Duch Święty w dniu Pięćdziesiątnicy; Syn i Duch Święty nie są osobami, lecz tylko atrybutami Boga.

⁶⁹⁸ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 28, PG 26, 596, ŻMT 2, s. 102.

⁶⁹⁹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 29, PG 26, 596, ŻMT 2, s. 102.

⁷⁰⁰ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 29, PG 26, 596, ŻMT 2, s. 102. Trzeba dodać, że Atanazy Wielki podkreśla nielogiczność wywodów oponentów: „wasze wtajemniczenie, którego dokonujecie głosząc swoje poglądy, nie w pełni dotyczy Bóstwa: włączaście do Niego byt stworzony. W swoich poglądach teologicznych nie różnicie się od arian i pogan, skoro z Bóstwem łączycie stworzenie, które Bóg stworzył przez swoje Słowo. Głosząc takie przekonanie, jaką możecie mieć nadzieję? Któż was zjednoczył się z Bogiem, skoro nie macie Ducha samego Boga, lecz tylko ducha bytu stworzonego? Skąd w was taka zuchwałość i nierozwaga, że Ojca i Jego Słowo zniżacie do stworzenia, a stworzenie zrównujecie z Bóstwem? Dokonujecie tego, gdy wyobrażacie sobie, że Duch jest stworzeniem, i równocześnie zaliczacie Go do Bóstwa. Skąd w was takie szaleństwo, że myślicie o Bogu niegodziwie? Dlaczego nie wszystkich aniołów, nie wszystkie stworzenia, lecz jedno z nich stawiacie na równi z Bogiem i Jego Słowem? Skoro bowiem uznaliście, że Duch jest aniołem i stworzeniem oraz włączyliście Go do Trójcy, powinniście włączyć do Niej nie jednego, lecz wszystkich stworzonych aniołów! Nie byłoby wówczas Trójcy, lecz jakaś niezliczona mnogość Bóstwa. Tak więc wasze wtajemniczenie, którego, jak się wydaje, dokonujecie głosząc swe poglądy, rozpada się w różnych miejscach i okazuje się niepewne i niejednolite” (Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 29, PG 26, 596, ŻMT 2, s. 102-103).

Wielki jasno stwierdza, że „jeśli zaś Bóg jest Trójcą, a jest Nią istotnie, Trójca zaś jest niepodzielna i jednolita, to jedną też musi mieć świętość, jedna wieczność i niezmienną naturę. Jedna jest bowiem objawiona nam wiara, która nas łączy z Bogiem, a kto ujmuje cokolwiek z Trójcy i przyjmuje chrzest tylko w imię Ojca albo tylko w imię Syna, pomijając Ducha, który jest w Ojcu i Synu, ten nic nie uzyskuje, lecz zostaje pozbawiony owoców, a rzekomo otrzymany dar pozostaje bezskuteczny, bo wtajemniczenie jest tylko w Trójcy. a skoro tak, to ktoś, kto oddziela Syna od Ojca albo Ducha sprowadza do rzędu stworzeń, nie ma ani Syna, ani Ojca, lecz jest bezbożny, a nawet gorszy od niewierzącego (1 Tm 5, 8), i słusznie można mu nadać jakiegokolwiek miano, ale chrześcijaninem nazwać go nie można. Jak bowiem istnieje jeden chrzest udzielany w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, i jedna jest wiara w Trójcę – wedle słów Apostoła (Ef 4, 5), tak też Święta Trójca, istniejąca w sobie i wewnętrznie zjednoczona, nie ma w sobie żadnego elementu stworzonego. Niepodzielna jest jedność Trójcy i jedna jest wiara, która Jej dotyczy”⁷⁰¹. Atanazy Wielki broni więc jedności całej Trójcy Świętej, a w konsekwencji i boskości samego Ducha Świętego. Odwołując się z kolei do wielokrotnie już przywoływanego przez poprzedników testu z zakończenia Ewangelii św. Mateusza (Mt 28, 19) zaznacza, że to Pan mówiąc w jaki sposób należy chrzczyć „sam wskazał na Trójcę Świętą”. Patriarcha Aleksandrii, próbuje w ten sposób wykazać tropikom⁷⁰², że sprowadzając wyłączając Ducha Świętego z Trójcy Świętej i sprowadzając Go do rzędu stworzeń sprawiają, że ani ich wiara nie jest jedna, ani ich chrzest nie jest jeden, ale jakby mają dwie wiary i dwa chrzty: „jeden jest udzielany w imię Ojca i Syna, a drugi w imię anioła, który jest stworzeniem: nie macie więc żadnej pewności ani prawdy. Co wspólnego ma bowiem Stwórca ze stworzeniem? Czy może istnieć jedność przyziemnego stworzenia i Słowa, które je stworzyło?”⁷⁰³.

Atanazy Wielki broniąc godności i Boskości Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, stwierdza, że „jedna jest siła sprawcza Trójcy”⁷⁰⁴, co wynika ze słów Pisma Świętego, na które się powołuje (por. 1 Kor 12, 4-6; J 14, 23; 2 Kor 13, 13; Ps 33, 6; Ps 147, 19; 1 Kor 6, 11). Na podstawie odwołań do Biblii, Patriarcha Aleksandrii stwierdza, że żaden tekst, nie mówi o tym, jakoby Trójca Święta działała osobno i niezależnie od siebie, ale jak pokazuje Pismo Święte, Trójca w swoim działaniu jest zawsze ściśle ze sobą związana⁷⁰⁵.

⁷⁰¹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 30, PG 26, 597-599, ŻMT 2, s. 103.

⁷⁰² Ruch ten i jego poglądy zostały wyjaśnione w przypisie 630 tegoż rozdziału.

⁷⁰³ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 30, PG 26, 599, ŻMT 2, s. 103.

⁷⁰⁴ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 31, PG 26, 600, ŻMT 2, s. 104.

⁷⁰⁵ Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 31, PG 26, 600-605, ŻMT 2, s. 104.

Zatrzymując się nad kwestią współistotności Trójcy Świętej, trzeba zwrócić szczególną uwagę na List III, w którym Atanazy Wielki kontynuuje „przerwane”⁷⁰⁶ rozważania na temat Ducha Świętego. W Liście II swoją uwagę bowiem koncentruje na Synu Bożym, który jest prawdziwym Bogiem, a którego Bóstwo powiązane jest z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym, bo jak stwierdza: „słusznie postąpiłem zajmując się najpierw Synem Bożym: dzięki poznaniu Syna będziemy mogli też należycie poznać Ducha. Możemy się wszak przekonać, że między Duchem i Synem istnieje taki sam związek, jaki dostrzegamy między Synem i Ojcem”⁷⁰⁷. Atanazy Wielki stwierdza więc, że Duch Święty jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej, ma Boskie atrybuty, te same, które przysługują Bogu Ojcu i Synowi Bożemu, co potwierdzają słowa Pisma Świętego (por. J 16, 15; Mt 3, 17; J 17, 10). Według Patriarchy Aleksandrii, teksty te podkreślają ścisły związek między Osobami Trójcy Świętej, co według niego sprawia, że Duch Święty nie może być w żaden sposób obcy Bogu Ojcu i Synowi Bożemu, ale jest z Nimi współistotny.

Atanazy Wielki zwracając uwagę na niepodzielność Trójcy Świętej, odwołuje się często do Pisma Świętego, zwłaszcza do zakończenia Ewangelii według św. Mateusza, który mówi, że należy udzielać chrztu wszystkim narodom w imię całej i niepodzielnej Trójcy Świętej (por. Mt 28, 19). W Biblii są też inne wypowiedzi, w których podkreślona jest Boskość i niepodzielność Trójcy Świętej. Atanazy Wielki powołuje się także na słowa: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (2 Kor 13, 13). Na ich podstawie stwierdza: „gdy bowiem jesteśmy uczestnikami Ducha, posiadamy też łaskę Słowa, a w Nim miłość Ojca. Jedna jest łaska Trójcy i tak samo sama Trójca jest niepodzielna”⁷⁰⁸. Twierdzenie Atanazego, że Trójca Święta jest niepodzielna, wynika z odwołania się przez niego do kolejnego tekstu biblijnego: „oto anioł Gabriel, posłany, aby Jej zwiastować zstąpienie Słowa, powiedział: «Duch Święty zstąpi na Ciebie» – wiedział, że Duch był w Słowie – i dodał zaraz: „a moc Najwyższego Cię osłoni» (Łk 1, 35). Skoro zaś Duch był w Słowie, to oczywiste, że poprzez Słowo był też w Bogu”⁷⁰⁹. Atanazy Wielki na tej podstawie pisze, że „Trójca jest niepodzielna i jedno jest Jej Bóstwo. Taka jest wiara Kościoła powszechnego, bo na Trójcy, jak na fundamencie, postawił go Pan, tak mówiąc do uczniów: «Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28, 19). Gdyby Duch był

⁷⁰⁶ Atanazy Wielki po obszernym wyjaśnieniu boskiego pochodzenia Ducha Świętego w Liście I, w Liście II zwraca uwagę na boskie pochodzenie Syna Bożego, bo – jak uważa – Boskość Syna Bożego jest ściśle związana z Boskością Ducha Świętego.

⁷⁰⁷ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 1, PG 26, 625, ŻMT 2, s. 119.

⁷⁰⁸ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 6, PG 26, 633, ŻMT 2, s. 124.

⁷⁰⁹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 6, PG 26, 633, ŻMT 2, s. 124.

stworzeniem, Pan nie łączyłby Go z Ojcem, gdyż w takim wypadku Trójca byłaby niejednolita i miałyby w sobie jakiś obcy element zewnętrzny. Czego bowiem brakowało Bogu, iżby miał przybierać jakąś obcą substancję, która miałaby razem z Nim odbierać chwałę? to nie jest tak, uchwaj Boże! Sam Bóg mówi: «Jestem pełen» (Iz 1, 11), i dlatego Pan z imieniem Ojca połączył imię Ducha. Chciał wskazać, że Trójca Święta nie składa się z różnych substancji, to znaczy ze Stwórcy i stworzenia; przeciwnie, Jej Bóstwo jest jedno⁷¹⁰. Patriarcha Aleksandrii, na podstawie odwołań do Pisma Świętego, bardzo wyraźnie podkreśla nierozdzielność, a w konsekwencji doskonałość i Boskość całej Trójcy Świętej, która nie dopuszcza w sobie żadnego obcego pierwiastka czy bytu stworzonego, którym oponenci próbują czynić Ducha Świętego. Duch Święty, jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej, jest prawdziwym Bogiem, równym w swoim majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu.

Poddając analizie wewnątrztrynitarnie życie Trójcy Świętej, trzeba wyraźnie zauważyć, że Atanazy Wielki od samego początku swoich dociekań pneumatologicznych stwierdza, iż jest jedno Bóstwo całej Trójcy Świętej: „jedno jest Bóstwo w Trójcy – w Ojcu, w Synu i w Duchu Świętym, i jeden jest chrzest w imię Trójcy oraz jedna jest wiara w Trójcę. Otóż to Ojciec posyła Ducha, gdy Syn tchnie i udziela Go uczniom; albowiem wszystko, co ma Ojciec, jest własnością Syna. a gdy Słowo przyszło do proroków, oni prorokowali w Duchu⁷¹¹”.

Atanazy Wielki ukazując doskonałą jedność i pełnię Ducha Świętego, stwierdza: „jest rzeczą jasną, że Syn, który trwa w Ojcu, znajduje się w tych, w których jest Ojciec, ale i Duch nie jest w nich nieobecny, ponieważ święta, błogosławiona i doskonała Trójca jest niepodzielna⁷¹²”. Następnie dodaje w nawiązaniu do chrztu udzielanego w imię doskonałej i niepodzielnej Trójcy: „chrzest jest udzielany w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, i tylko w ten sposób każdy ochrzczony uzyskuje wtajemniczenie⁷¹³”. Atanazy Wielki wyraźnie zaznacza, że ten, kto temu się sprzeciwia, bluźni, bo wiara Kościoła przyjmuje istnienie doskonałej i niepodzielnej Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

2.4. Onomastyka pneumatologiczna

Omawiając pneumatologię Atanazego Wielkiego, trzeba zwrócić szczególną uwagę na przymioty przypisywane Duchowi Świętemu, które w jasny sposób świadczą o Boskości Ducha Świętego i Jego równości w stosunku do Boga Ojca i Syna Bożego.

⁷¹⁰ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 6, PG 26, 633, ŻMT 2, s. 124-125.

⁷¹¹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 3, PG 26, 641, ŻMT 2, s. 129-130.

⁷¹² Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 12, PG 26, 652, ŻMT 2, s. 135-136.

⁷¹³ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 4, 12, PG 26, 653, ŻMT 2, s. 136.

2.4.1. Duch Święty jako „Świętość”

W nauczaniu Patriarchy Aleksandrii Duch Święty nazywany jest „Duchem świętości i odrodzenia”, co wynika ze słów Pisma Świętego, na które w swoim dowodzeniu powołuje się Atanazy: „Tego, który został ustanowiony Synem Bożym w mocy według Ducha świętości przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (Rz 1, 4); „lecz zostaliście uświęceni, zostaliście usprawiedliwieni w imię Pana naszego, Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego” (1 Kor 2, 10); „gdy zaś ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi, nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym, którego wylał na nas obficie przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, abyśmy, usprawiedliwieni Jego łaską, stali się dziedzicami życia wiecznego” (Tt 3, 4). Atanazy powołuje się także na słowa zawarte w Księdze Psalmów, które mówią o tym, że „świętość”, przysługuje Duchowi Świętemu z samej natury, natomiast wszystko to, co jest stworzone, otrzymuje „świętość” z zewnątrz: „wyślesz Ducha swego i zostaną stworzone, i odnowisz oblicze ziemi” (Ps 104 30). Na tej podstawie Atanazy idzie dalej w swej pneumatologicznej myśli i stwierdza, że Duch Święty, który z natury jest „święty” i tej „świętości” od nikogo nie otrzymuje, a raczej jej udziela, nie jest i nie może być stworzeniem, ani zaliczanym do stworzeń: „czy więc Ten, który nie otrzymuje daru świętości od kogoś innego i który nie jest «uczestnikiem» świętości, lecz sam dopuszcza innych do udziału w sobie, i to w nim wszystkie byty stworzone otrzymują uświęcenie, może być jedną z istot stworzonych i być silnie związany z tymi, którzy mają w Nim udział? Ci, którzy tak twierdzą, muszą uznać, że jedną z takich istot jest również Syn, przez którego wszystko zostało stworzone”⁷¹⁴. Patriarcha Aleksandrii, przypisując przymiot „świętości” Duchowi Świętemu, jasno wskazuje, że jest On prawdziwym Bogiem, równym w swej godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu. Próba dokonywania zmiany, jaką podejmują oponenti, prowadzi nie tylko do zakwestionowania Boskości Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, ale też do odrzucenia Boskości Syna Bożego, której bronią.

2.4.2. Duch Święty jako „Ożywiciel”

Duchowi Świętemu Atanazy Wielki przypisuje przymiot „Ożywiciela”: „Duch zwie się też «Duchem ożywiający»”⁷¹⁵. Tutaj również Patriarcha Aleksandrii powołuje się na słowa Pisma Świętego, które właśnie ten przymiot przypisują Duchowi Świętemu: „Ten,

⁷¹⁴ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 23, PG 26, 584, ŻMT 2, s. 96.

⁷¹⁵ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 23, PG 26, 584, ŻMT 2, s. 96.

co Chrystusa wskrzesił z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8, 11). Zwraca uwagę, że Duch Święty jest samym życiem i „Dawcą życia” (Dz 3, 15). Przywołuje także słowa Chrystusa, który powiedział: „Woda, którą Ja wam dam, stanie się w was źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu” (J 4, 14); „a powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7, 39). Atanazy na tej podstawie stwierdza, że to Duch Święty daje życie, a nie otrzymuje, co oddziela Go od wszystkiego co zostało stworzone: „byty stworzone natomiast, jak powiedziano, przez Niego zostają ożywione. Jakie zaś pokrewieństwo z bytami stworzonymi może mieć Ten, który posiada życie nie na skutek uczestnictwa, lecz sam pozwala na uczestnictwo w sobie i udziela życia istotom stworzonym? Albo czy może się zaliczać do istot stworzonych Ten, w którym Słowo udziela daru życia?”⁷¹⁶.

Przymiot „Ożywiciel”, jakim zostaje określony Duch Święty, jest również potwierdzeniem Boskiej godności Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Atanazy Wielki jasno i wyraźnie zaznacza, że tylko Bóg może ożywiać, a skoro tak, to Duch Święty musi być rzeczywiście prawdziwym Bogiem, ponieważ żadne ze stworzeń nie może tego czynić.

2.4.3. *Duch Święty jako „Namaszczenie” i „Pieczęć”*

Bazując na wypowiedziach Pisma Świętego Atanazy Wielki zwraca uwagę na kolejne przymioty, które można i trzeba przypisać Duchowi Świętemu. Wprost stwierdza „Duch zwie się Namaszczeniem i Pieczęcią”⁷¹⁷. Argumentem za nazywaniem Ducha Świętego „Namaszczeniem i Pieczęcią”, są słowa, zawarte w Biblii: „Namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was, i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, lecz Jego namaszczenie – to znaczy Jego Duch – poucza was o wszystkim” (1 J 2, 27) oraz: „Duch Pana nade mną, ponieważ mnie namaścił” (Iz 61, 1). Paweł z kolei powiada: „a uwierzywszy w Niego zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia” (Ef 4, 30). Na podstawie odwołań do Pisma Świętego, które wprost nazywają Ducha Świętego „Namaszczeniem i Pieczęcią”, Atanazy Wielki stwierdza: „stworzenia są przez Niego pieczętowane i namaszczone oraz pouczane o wszystkim”⁷¹⁸. I dalej kontynuuje: „Jeżeli zaś Duch jest namaszczeniem i pieczęcią, którymi Słowo namaszcza i pieczętuje wszystko, to jakież może być podobieństwo i jaki związek między namaszczeniem i pieczęcią a tymi, którzy są namaszczani i pieczętowani? Wynika stąd zatem, że Duch nie może być jedną z istot stworzonych. Otóż pieczęć nie może być tym, co zostaje opieczętowane, a namaszczenie

⁷¹⁶ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 23, PG 26, 584, ŻMT 2, s. 96.

⁷¹⁷ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 23, PG 26, 584, ŻMT 2, s. 96.

⁷¹⁸ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 23, PG 26, 585, ŻMT 2, s. 96.

tym, co zostaje namaszczone; Duch przeto jest ściśle związany ze Słowem, które udziela namaszczenia i pieczęci”⁷¹⁹. Patriarcha Aleksandrii jasno i wyraźnie podkreśla, że Duchowi Świętemu z natury przysługuje przymiot „namaszczenia i pieczęci”. Duch Święty jako prawdziwy Bóg namaszcza i pieczętuje wszystko, co stworzone. Jednocześnie Atanazy Wielki zaznacza, że skoro Pismo Święte wprost nazywa Trzecią Osobę Trójcy Świętej „Namaszczeniem i Pieczęcią”, to jasno wskazuje to na fakt, że Ducha Świętego nie można w żaden sposób sprowadzać do rzędu wszystkiego, co jest stworzone, gdyż tylko Bóg, może „namaszczać i pieczętować”.

Atanazy Wielki w swoim nauczaniu na temat Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, broniąc Jego godności i boskości, mocno trzyma się stanowiska, że jest On prawdziwie „Namaszczeniem i Pieczęcią”: „Duch Święty nazywa się Namaszczeniem i Pieczęcią, i jest nimi rzeczywiście”⁷²⁰. Wynika z tego jasno, że to „istoty stworzone zostają namaszczone i pieczętowane, to Duch nie może być stworzeniem, bo namaszczenie nie jest podobne do istot, które je otrzymują. Owo namaszczenie bowiem jest również tchnieniem Syna, a ten, kto ma Ducha może powiedzieć: «jesteśmy miłą wonią Chrystusa» (2 Kor 2, 15). Pieczęć natomiast odciska obraz Syna, w związku z czym ten, kto otrzymuje tę pieczęć, posiada postać Chrystusa [...] Jeśli zaś Duch jest miłą wonią i postacią Syna, to jasne, że nie może być stworzeniem: przecież nie jest też stworzeniem Syn, który istnieje w postaci Boga (Flp 2, 6) [...] jeśli uznamy, że nie jest stworzeniem Syn, który trwa w Ojcu, a Ojciec w Nim, to oczywiście i Duch nie może być stworzeniem: wszak Syn trwa w Nim, a On w Synu”⁷²¹.

2.4.4. Duch Święty jako „Ten, który udziela uczestnictwa”

Na szczególną uwagę w nauczaniu Atanazego Wielkiego na temat Ducha Świętego, zasługuje fakt, że Atanazy określa Ducha Świętego jako Tego, który „udziela uczestnictwa”. Przymiot ten, jasno i wyraźnie podkreśla boskie pochodzenie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Takie nazywanie Ducha Świętego Patriarcha Aleksandrii wywodzi z Pisma Świętego: „czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli kto zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 16-17). to określenie użyte przez Atanazego, jest nie tylko kolejnym przymiotem Ducha Świętego, ale również kolejnym argumentem za tym, że Ducha Świętego nie można w żaden sposób zaliczać do stworzeń. Patriarcha Aleksandrii

⁷¹⁹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 23, PG 26, 585, ŻMT 2, s. 96.

⁷²⁰ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 1, PG 26, 628, ŻMT 2, s. 121.

⁷²¹ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 3, 1, PG 26, 629, ŻMT 2, s. 121-122.

to twierdzenie wyraża słowami: „gdyby zaś Duch Święty był stworzeniem, nie mielibyśmy przez Niego uczestnictwa w Bogu, lecz bylibyśmy związani ze stworzeniem i całkowicie obcy Boskiej naturze, gdyż nie mielibyśmy w Niej udziału. Tymczasem nazywani jesteśmy uczestnikami Chrystusa i uczestnikami Boga, a zatem wynika stąd, że namaszczenie i pieczęć, które posiadamy, nie mają natury bytów stworzonych, lecz naturę Syna, który przez Ducha, jaki w Nim jest, łączy nas z Bogiem”⁷²². I dodaje: „jeśli zaś przez uczestnictwo w Duchu stajemy się uczestnikami Boskiej natury, to szaleństwem byłoby twierdzenie, że Duch ma stworzoną, a nie Boską naturę. Dlatego bowiem ubóstwieni zostają ci, w których Duch przebywa. Jeżeli zaś Duch czyni nas bogami, to nie ulega wątpliwości, że Jego natura jest Boska”⁷²³. Atanazy Wielki na podstawie tak poczynionego wyводу, i poparcia tego dowodzenia słowami Pisma Świętego, wyraźnie stwierdza, że natura Ducha Świętego jest Boska, jako że tylko prawdziwy Bóg może udzielać „uczestnictwa” wszystkiemu, co stworzone. Duch Święty jest zatem w dociekaniach pneumatologicznych Patriarchy Aleksandrii doskonałym Bogiem, równym w swoim działaniu Bogu Ojcu i Synowi Bożemu.

Atanazy zwracając uwagę na kwestię „uczestnictwa”, którego udziela Duch Święty, jasno i wyraźnie zaznacza, że Duch Święty jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej w nikim nie uczestniczy: „Aniołowie i inne istoty stworzone stają się uczestnikami Ducha, i dlatego też mogą odpaść od Tego, w kim uczestniczą. Duch Święty zaś jest zawsze taki sam, ponieważ nie należy do grona uczestników, lecz jest Tym, w którym wszyscy uczestniczą. Jeżeli zaś Duch jest niezmienny i pozwala innym bytom uczestniczyć w sobie, stworzenia zaś w Nim uczestniczą, to Duch Święty nie może być ani aniołem, ani w ogóle stworzeniem, lecz jest ściśle związany ze Słowem, Słowo zaś udziela Go stworzeniom i dzięki temu stworzenia w Nim uczestniczą. W przeciwnym razie nasi oponenty powinni byliby stwierdzić, że stworzeniem jest również Syn, którego uczestnikami jesteśmy w Duchu Świętym”⁷²⁴. Atanazy Wielki nie tylko więc zwraca uwagę na kwestię „udzielania” przez Ducha Świętego „uczestnictwa” bytom stworzonym, którego może tylko dokonywać prawdziwy Bóg, którym jest Duch Święty jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej, ale też jest to kolejny argument potwierdzający doskonałą jedność Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego, a w konsekwencji też potwierdzenie, że Ducha Świętego nie można sprowadzać do rzędu wszystkiego, co jest stworzone.

⁷²² Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 24, PG 26, 585, ŻMT 2, s. 97.

⁷²³ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 24, PG 26, 585, ŻMT 2, s. 97.

⁷²⁴ Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 27, PG 26, 595, ŻMT 2, s. 101.

2.4.5. Duch Święty jako „obraz Syna”

Atanazy Wielki bazując na Piśmie Świętym, podaje kolejny przymiot Ducha Świętego, którym jest On określany, a który jednocześnie jest argumentem za Jego Boskością, która w żaden sposób nie dopuszcza, aby był On sprowadzany do rzędu wszystkiego, co jest stworzone. Tym przymiotem jest nazywanie Ducha Świętego „obrazem Syna”: „Tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, aby się stali na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29). Z tej wypowiedzi św. Pawła, na którą powołuje się Patriarcha Aleksandrii, jasno wynika, że skoro „Syn nie jest stworzeniem, to stworzeniem nie może być Jego obraz. Czym bowiem jest obraz, tym samym musi być też pierwowzór obrazu. Słusznie więc i prawidłowo uznajemy, że Słowo nie jest stworzeniem, ponieważ jest obrazem Ojca. Kto więc Ducha zalicza do stworzeń, ten musi też do stworzeń zaliczyć Syna, a bluźniąc obrazowi Ojca, bluźni tym samym Ojcu. Duch więc jest czymś innym niż stworzenie, jest ściśle związany z Synem i nie jest obcy Bogu”⁷²⁵. Atanazy Wielki na podstawie przymiotu „obrazu”, stara się wykazać, że oponenti wyrażają błędne myślenie na temat Ducha Świętego, zaliczając Go uporczywie do stworzeń, skoro On nie zalicza się do stworzeń i nie może zaliczać się do nich, gdyż stanowiłoby to wyłom w Trójcy Świętej i powodowałoby Jej niedoskonałość. Duch Święty różni się od stworzeń, jest natomiast ściśle związany z Bogiem Ojcem i Synem Bożym, i stanowi z Nimi doskonałość jedność i pełnię.

Patriarcha Aleksandrii, jest pierwszym pisarzem wczesnochrześcijańskim, który – w przeciwieństwie do teologów wcześniejszych zajmujących się głównie działaniem Ducha Świętego w Kościele, w człowieku i w świecie – kładł nacisk na analizę życia wewnątrztrynitarnego, a przede wszystkim na relacje istniejące pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Z całą mocą nauczał, że Duch Święty należy do Trójcy Świętej, gdyż to stanowi o Jej doskonałej pełni. Nie można z Niej wykluczać kogokolwiek, ponieważ prowadzi to do podziałów, a w Trójcy Świętej żadnych podziałów nie ma i być nie może. Patriarcha Aleksandrii, w dociekaniach pneumatologicznych, sporo miejsca poświęca Jego przymiotom, które w sposób wyraźny świadczą o Jego Boskości i ją potwierdzają. Określa Ducha Świętego jako Tego, który jest: Świętością, Ożywicielem, Namaszczeniem, Pieczęcią, Tym który udziela uczestnictwa, jak również jest obrazem Syna. Wszystkie te przymioty – zdaniem Atanazego – potwierdzają doskonałą pełnię, godność i majestat Ducha Świętego, jako równego Bogu Ojcu i Synowi Bożemu.

⁷²⁵ Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 24, PG 26, 588, ŻMT 2, s. 98.

3. Duch Święty w teologicznej myśli Jana Chryzostoma

Rozważając podejście do boskości i całości nauczania na temat Ducha Świętego pisarzy wczesnochrześcijańskich, nie sposób nie zatrzymać się nad myślą pneumatologiczną w tej kwestii Jana Chryzostoma⁷²⁶, jednego z najwybitniejszych kaznodziejów⁷²⁷ starożytności chrześcijańskiej.

na wstępie trzeba zaznaczyć, że Złotousty nie zajmował się tematami *stricte* doktrynalnymi⁷²⁸ dotyczącymi Osoby Ducha Świętego. Niemniej jednak w swoich dziełach poddawał analizie kwestie dotyczące Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Na szczególną uwagę wśród wielu pism tego biskupa Konstantynopola, zasługują przede wszystkim dwa kazania *De sancta pentecoste homiliae 1-2* przeznaczone na Zielone Świątki, w których Złotousty w sposób zwięzły i prosty ukazuje kim jest Duch Święty i jaka jest Jego rola jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Jednocześnie Złotousty wyjaśnia, dlaczego o Duchu Świętym nie było mowy przed pojawieniem się na świecie Syna Bożego.

Jan Chryzostom w pierwszym kazaniu wygłoszonym w Zielone Świątki, jasno i wyraźnie ukazuje Ducha Świętego jako Tego, który jest prawdziwym Panem podobnie jak Bóg Ojciec i Syn Boży, i poprzez to w pełni uczestniczy w dziele odkupienia człowieka: „bo i Duch Święty jest Panem, i Ojciec i Syn i Duch Święty uczestniczyli w naszym odkupieniu”⁷²⁹. Zdanie to, w sposób klarowny wyraża myśl Jana Chryzostoma na temat Ducha Świętego, który poprzez swoje działanie, podobnie jak Bóg Ojciec i Syn Boży, uczestnicząc w procesie zbawienia i odkupienia człowieka, jest w pełni prawdziwym Bogiem należącym do Trójcy Świętej. Złotousty następnie podejmuje próbę wyjaśnienia, dlaczego Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, nie został dany ludziom

⁷²⁶ Jan Chryzostom (Złotousty), biskup Konstantynopola, urodził się między 345 a 350 rokiem w Antiochii, zmarł w 407 roku (trzeba jednak zauważyć, że badacze życia i działalności świętego Jana Chryzostoma ustali najbardziej prawdopodobną datę urodzin na 349 rok; por. J.N.D. Kelly, Kelly, *Złote Usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 16). Szerzej na temat Jana Chryzostoma zob. A.M. Malingrey, A.M. Malingrey, s. Zinone, *Giovanni Crisostomo*, w: NDPAC, t. 2, kol. 2216-2224; F. Drączkowski, *Jan Chryzostom*, w: EK, t. 7, kol. 766-769; NSWP, s. 509-511; H. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 140-156.

⁷²⁷ Więcej na ten temat pisał chociażby Baron czy Kołosowski: A. Baron, *Przedmowa*, w: Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1, Kraków 1995, s. 24-30; T. Kołosowski, *Święty Jan Chryzostom: portret kaznodziei-duszpasterza*, „Seminare” 19 (2003), s. 397-409. Zob. też P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, s. 87-92 i passim.

⁷²⁸ Wielu badaczy podkreśla, że Jan Chryzostom chociaż był bardziej duszpasterzem niż teologiem, to jednak w jego dziełach zawarty jest przekaz teologiczny, który przyczynił się do rozwoju doktryny Kościoła. Por. B. Częsz, *Jan Chryzostom – teolog*, „Teologia Patrystyczna” 5 (2008), s. 7-8; A. Żurek, *Bóg miłosierny I do miłosierdzia wzywający*, „Teologia Patrystyczna” 5 (2008), s. 13; M. Dera, *Działanie Ducha Świętego w życiu chrześcijanina na podstawie wybranych homilii św. Jana Chryzostoma*, „Polonia Sacra” 23 (2019), nr 3 (57), s. 32.

⁷²⁹ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae 1, 2*, PG 50, 455, PSP 8, s. 127.

przed ukrzyżowaniem Syna Bożego. Na podstawie analizy opisu sceny ukrzyżowania Jezusa Chrystusa dochodzi do wniosku, że Duch Święty nie został dany przed ukrzyżowaniem, ponieważ świat tkwił w błędach, w nienawiści i grzechach, i najpierw potrzebna była śmierć Jezusa Chrystusa, a dopiero po niej nastąpiło wylanie Ducha Świętego: „ponieważ Jezus nie był jeszcze ukrzyżowany, również Duch Święty nie był jeszcze ludziom dany; bo być ukrzyżowanym znaczy być uwielbionym. Choć krzyż z natury swej był jeszcze rzeczą haniebną, nazwał go Chrystus swą chlubą, gdyż wziął go na siebie dla tych, których kochał. Dlaczego jednak – powiedz – nie został Duch Święty dany przed ukrzyżowaniem? Ponieważ świat tkwił jeszcze w grzechach⁷³⁰, błędach, w nienawiści i hańbie; ponieważ Baranek, który gładzi grzechy świata, nie był jeszcze ofiarowany, ponieważ Chrystus nie był jeszcze ukrzyżowany, nie było pojednania; a skoro nie było pojednania i Duch Święty nie został posłany”⁷³¹. Jan Chryzostom zauważa, że sam Jezus Chrystus powiedział, że musi odejść, bo jeśli tego nie uczyni, to nie przyjdzie Pocieszyciel: „Lepiej dla was, abym odszedł, bo jeśli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie” (J 16, 7). Złotousty wyraża przekonanie, że Zbawiciel musiał odejść, po to, aby przebłagać Ojca, aby Ten posłał na świat Pocieszyciela⁷³². Jan Chryzostom – odwołując się do słów Pana – dochodzi do wniosku, że „nieobecność Ducha Świętego między ludźmi jest znakiem bożego gniewu”⁷³³, a Jego przyjście wyrazem pojednania; przez Niego człowiek został uświęcony i usprawiedliwiony (por. 1 Kor 6, 11).

Po klarownym wyjaśnieniu, dlaczego Duch Święty nie został zesłany przed ukrzyżowaniem Syna Bożego, Złotousty przechodzi do ukazania godności jaką posiada Duch Święty. Jego wyjaśnienia były niejako odpowiedzią na pojawiające się błędne nauki, poprzez które heretycy próbowali podważyć godność Trzeciej Osoby Trójcy Świętej⁷³⁴. Godność Ducha, zdaniem Chryzostoma wyrażona została w zdaniu mówiącym o odpuszczaniu grzechów: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszczicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22-23). Na podstawie tych słów stwierdza: „gdzie są teraz ci, którzy bluźnią godności Ducha Świętego? Gdyby bowiem nie odpuszczał grzechów, na próżno byłby w chrzcie otrzymywany; a jeśli odpuszcza

⁷³⁰ Złotousty tłumaczył antiocheńczykom, że Trzecia Osoba Trójcy Świętej – Duch Święty jest „darem” dla człowieka grzesznego. Ma On moc pojednania człowieka z Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Por. M. Dera, *Działanie Ducha Świętego w życiu chrześcijanina*, s. 33.

⁷³¹ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 1, 3, PG 50, 457, PSP 8, s. 128-129.

⁷³² Por. Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 1, 3, PG 50, 457, PSP 8, s. 129.

⁷³³ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 1, 3, PG 50, 457, PSP 8, s. 129.

⁷³⁴ Heretykom chodziło wyłącznie o pomniejszenie godności Ducha Świętego. Por. M. Dera, *Działanie Ducha Świętego w życiu chrześcijanina*, s. 33.

grzechy, na próżno bluźnią Mu heretycy. Gdyby nie było Ducha Świętego, nie moglibyśmy powiedzieć: Pan Jezus, bo «nikt nie może powiedzieć: Pan Jezus, jak tylko w Duchu Świętym» (1 Kor 12, 3). [...] Gdyby nie było Ducha Świętego, nie byłoby w Kościele Ducha mądrości i umiejętności, bo «jednemu bywa dany przez Ducha dar mądrości, innemu zaś dar umiejętności» (1 Kor 12, 8). Gdyby nie było Ducha Świętego, nie byłoby w Kościele pasterzy i nauczycieli, bo i tych ustanawia Duch Święty (por. Dz 20, 28)”⁷³⁵.

Jan Chryzostom mocno stoi na stanowisku, że Duch Święty na podstawie władzy jaką posiada, ma najwyższą moc królewską: „posłany nam został Duch Święty, który posiada najwyższą moc królewską, jak i Ten, który od nas wstąpił do nieba, jest z królewskiego rodu, z rodu Dawidowego”⁷³⁶. Ta wypowiedź i porównanie Ducha Świętego przez Chryzostoma do Jezusa Chrystusa, jasno i wyraźnie ukazuje, że Duch Święty jest w pełni prawdziwym Bogiem, równym w swej mocy i działaniu Bogu Ojcu i Synowi Bożemu. W ten sposób zostaje podkreślona doskonała pełnia i jedność całej Trójcy Świętej. O tej jedności i doskonałej pełni świadczą słowa, które Złotousty wypowiada w zakończeniu kazania: „obyśmy wszyscy uwolnieni od nich [tj. przyszłych kar za grzechy], stali się uczestnikami królestwa niebieskiego za łaską i miłosierdziem Pana naszego Jezusa Chrystusa, z którym Ojcu i Duchowi Świętemu cześć, chwała i sława teraz i po wszystkie czasy i na wieki wieków. Amen”⁷³⁷.

Na uwagę zasługuje również drugie kazanie Jana Chryzostoma na Zielone Świątki, w którym niejako kontynuuje myśli dotyczące Ducha Świętego zawarte w kazaniu pierwszym. Złotousty podkreśla nie tylko godność Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, która przysługuje Jej z samej natury⁷³⁸, ale ukazuje Ducha Świętego jako wyzwolicieła, jako Tego, który ma władzę i wreszcie jako Tego, który jest tak samo wielki jak Bóg Ojciec i Syn Boży. Według nauczania Chryzostoma, Duch Święty, jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej, jest wyzwolicielem rodzaju ludzkiego z niewoli grzechu, jak również jest Tym, który prowadzi do wolności, a poprzez to jest Tym, który daje zbawienie: „bo gdzie, powiedz, i w czym znajduje się nasze zbawienie, jeśli nie przez Ducha Świętego jest nam dane? Przez Niego zostaliśmy wyrwani z niewoli, powołani do wolności”⁷³⁹. Jan Chryzostom podkreślając boskość Ducha Świętego, jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej ukazuje, że jest On jeden, że nie jest zależny od nikogo i nie jest poddany żadnej władzy: „«wszystko

⁷³⁵ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 1, 4, PG 50, 458, PSP 8, s. 130.

⁷³⁶ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 1, 5, PG 50, 461, PSP 8, s. 134.

⁷³⁷ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 1, 6, PG 50, 464, PSP 8, s. 137.

⁷³⁸ Por. M. Dera, *Działanie Ducha Świętego w życiu chrześcijanina*, s. 34.

⁷³⁹ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 2, 1, PG 50, 463-464, PSP 8, s. 138.

to sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce» (1 Kor 12, 11); jak chce, a nie jak Mu zostało nakazane; udziela niepodzielony; jest Panem nie poddanym żadnej władzy. Tę władzę, jaką przyznaje Paweł Ojcu, przyznaje i Duchowi Świętemu, mówiąc o Ojcu: «Bóg jest, który sprawia wszystko we wszystkich» (1 Kor 12, 6); przyznaje to i Duchowi Świętemu: «To wszystko sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu jak chce» (1 Kor 12, 11)⁷⁴⁰. Na tej podstawie jasno zostaje ukazana nie tylko odrębność Ducha Świętego, który nie jest od nikogo zależny, ale zostaje również ukazana jedność Ducha Świętego z Bogiem Ojcem i podobnie jak Ojciec nazywany jest Panem, tak też jest i z nazywaniem Ducha Świętego.

W dalszej części Chryzostom nawiązuje po raz kolejny do boskiej godności Ducha Świętego, który ma moc taką samą jak Bóg Ojciec i Syn Boży. Stwierdza: „widzisz moc Ducha Świętego? Widzisz, jak Duch Święty usuwa wszelką złość i tych, którzy dali opanować się grzechom, do najwyższej czci zarazem podnosi? Któż więc będzie żałował i opłakiwał tych, którzy bluźnią majestatowi Ducha Świętego i jak szaleni przez swą niewdzięczność odsuwają się od wielkich darów; którzy nie wahają się działać przeciw swemu zbawieniu, uwłaczając Jego boskiej godności, usiłując zepchnąć Go do rzędu stworzeń?”⁷⁴¹. Dla Jana Chryzostoma Duch Święty jest prawdziwym Bogiem i w żaden sposób nie można Go wykluczać z Trójcy Świętej i sprowadzać do tego, co stworzone. Duch Święty ma bowiem tę samą godność co Bóg Ojciec i Syn Boży. Na poparcie toku swojego myślenia na temat Ducha Świętego, sięga po koronny argument zawarty w Piśmie Świętym, znajdujący się w zakończeniu Ewangelii według św. Mateusza, w słowach nakazu misyjnego wypowiedzianego przez Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Zdaniem Chryzostoma, to właśnie w tym stwierdzeniu Jezusa ukazana jest doskonała pełnia Trójcy Świętej, oraz zawarte jest jednoznaczne wskazanie na zgodę i niepodzielność Trójcy. Jednocześnie Jan przestrzega przed surową karą tych wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób fałszują prawowierną naukę wyrażoną przez Jezus Chrystus w nakazie misyjnym: „widzisz równość godności? Widzisz doskonałą zgodę? Widzisz niepodzielność Trójcy? Czy jest jaka różnica, zmiana i pomniejszenie? Jak śmiecie dodawać coś do słów Pana? Czy nie wiecie, że nawet jeśli kto w doczesnych sprawach do listu króla, choć jest on tej samej co i my istoty i natury, odważy się coś dodać lub ująć, czeka go surowa kara i nic go przed nią nie uchroni? Jeśli nawet takie postępowanie w ludzkich sprawach grozi

⁷⁴⁰ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 2, 1, PG 50, 464, PSP 8, s. 138-139.

⁷⁴¹ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 2, 1, PG 50, 465, PSP 8, s. 139-140.

niebezpieczeństwem, czyż mogą się spodziewać przebaczenia ci, którzy w swym nierozsądku ważą się fałszować słowa naszego Zbawiciela?”⁷⁴². Na zakończenie swoich dociekań pneumatologicznych Złotousty ukazuje wielkość Ducha Świętego, który przenika wszystko i zna wszelkie tajemnice: „Duch przenika wszystko, nawet głębie Boga” (1 Kor 2, 10). I na tej podstawie mówi: „Któż z ludzi zna to, co ludzkie, jeśli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co boskie, nie zna nikt, jak Duch Boży (por. 1 Kor 2, 11)”⁷⁴³. to – zdaniem Jana Chryzostoma – jest najmocniejszym i najważniejszym dowodem wielkości Ducha Świętego, a w konsekwencji również Jego boskości⁷⁴⁴.

Jan Chryzostom, który uważany jest za jednego z najwybitniejszych Ojców Kościoła tradycji bizantyńskiej, w szerokim spektrum swoich zainteresowań nieco uwagi poświęcił także Duchowi Świętemu, którego określał jako prawdziwego Boga, równego w majestacie Ojcu i Synowi Bożemu, który wraz z Nimi uczestniczy w procesie zbawiania człowieka. Złotousty, podkreślając godność Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, wskazywał, że to właśnie Duch Święty jest Tym, który również odpuszcza grzechy, bo gdyby tak nie było, to nie istniałaby jakakolwiek potrzeba, aby we chrzcie świętym był wymieniany razem z Ojcem i Synem Bożym.

Podsumowując dociekania pneumatologiczne Jana Chryzostoma na temat Ducha Świętego, trzeba mocno podkreślić, że dla Złotoustego Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, równym Bogu Ojcu i Synowi, mającym tę samą moc, tę samą godność i wielkość co Bóg Ojciec i Syn Boży⁷⁴⁵.

Nauczanie Ojców ponicejskich (Cyryla Jerozolimskiego, Atanazego Aleksandryjskiego i Jana Chryzostoma) na temat Ducha Świętego, skupiało się wokół tekstu z zakończenia Ewangelii według świętego Mateusza (Mt 28, 19), w którym mowa jest o udzielaniu chrztu w imię doskonałej i niepodzielnej Trójcy Osób. Na podstawie tekstu Pisma Świętego, podkreślali oni przede wszystkim odwieczność Ducha Świętego, która przejawia się w Jego działaniu wraz z Bogiem Ojcem i Synem Bożym od początku stworzenia świata i człowieka. Zwracali uwagę na wewnątrztrynitarnie życie Osób Boskich i relacje istniejące pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. W nauczaniu pneumatologicznym, podkreślając Boskość Ducha, zwalczali też poglądy godzące w Jego doskonałość.

⁷⁴² Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 2, 2, PG 50, 465, PSP 8, s. 140.

⁷⁴³ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 2, 2, PG 50, 466, PSP 8, s. 140-141.

⁷⁴⁴ Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 2, 2, PG 50, 466, PSP 8, s. 141.

⁷⁴⁵ Por. M. Dera, *Działanie Ducha Świętego w życiu chrześcijanina*, s. 34.

ROZDZIAŁ IV

OJCOWIE KAPADOCY O POCHODZENIU I BOSKOŚCI DUCHA ŚWIĘTEGO

Refleksja naukowa na temat Ducha Świętego zaczęła rozwijać się w sposób wyrazisty dopiero w III wieku. Przed Soborem Nicejskim (325) nauczanie pisarzy chrześcijańskich skoncentrowane było bowiem na Osobie Jezusa Chrystusa, Jego działalności i obronie Jego boskiego pochodzenia⁷⁴⁶. Osoba Ducha Świętego zatem schodziła w rozważaniach teologicznych na drugi plan⁷⁴⁷. Dopiero po usystematyzowaniu doktryny na temat Syna Bożego, można było w sposób pełniejszy przystąpić do właściwego nauczania pneumatologicznego. Autorzy chrześcijańscy IV wieku zaczęli pisać traktaty teologiczne dotyczące Ducha Świętego, które były odpowiedzią na herezje podważające Jego Boską godność i pochodzenie. Spory doktrynalne i zwoływane synody i sobory powszechne były czynnikiem powodującym pogłębienie rozumienia Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, jaką według prawowiernej nauki był Duch Święty. Zaangażowani na tym polu byli przede wszystkim Ojcowie⁷⁴⁸ Kapadoccy⁷⁴⁹. Refleksja teologiczna tych trzech wielkich⁷⁵⁰ „pisarzy wczesnochrześcijańskich odegrała ważną rolę⁷⁵¹ w przygotowaniu prawd wiary, ujętych przez nich systematycznie i wyrażonych językiem kultury grecko-rzymskiej”⁷⁵².

⁷⁴⁶ Boska godność Jezusa Chrystusa zakorzeniona jest w Jego wewnątrztrynitarnym pochodzeniu. E. Ozorowski, *Dzieje chrystologii*, „Studia Teologiczne” 1 (1983), s. 25-62; H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II: *Osoby dramatu*, Część 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. s. Wiesław, Kraków 2008, s. 174; M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii Hansa Ursy von Balthazara*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 10 (2001), s. 161.

⁷⁴⁷ Najważniejsza w tym czasie była kwestia wyjaśnienia bóstwa Jezusa Chrystusa i obrona Jego boskiego pochodzenia.

⁷⁴⁸ Szerzej, zob. s. Longosz, *Kapadoccy Ojcowie*, w: EK, t. 8, kol. 642-645.

⁷⁴⁹ Kapadocja, starożytna prowincja rzymska, położona w środkowo-wschodniej Azji Mniejszej. Wydała w IV wieku wielu wybitnych teologów, których wpływ na rozwój chrześcijaństwa trudny jest do przecenienia. do najwybitniejszych wśród nich, określanych zazwyczaj wspólnym mianem „trzech wielkich Kapadocjan”, albo po prostu „Ojców Kapadockich”, należą: Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu oraz Grzegorz z Nyssy. Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, s. 210; R. Sawa, *Kapadocja*, w: EK, t. 8, kol. 645-646; NSWP, s. 584-585.

⁷⁵⁰ O wielkości Kapadoczczyków mówił również Jan Paweł II: „wśród wybitnych postaci Wschodu wystarczy przypomnieć trzech świętych hierarchów: św. Bazylego Wielkiego, św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Grzegorza z Nyssy. Wnieśli oni nieoceniony wkład w pogłębienie chrześcijańskiej wizji Boga, podkreślając, że jest On ze swej natury niepojęty i przewyższający wszelką ludzką myśl, ale jednocześnie jest Tym, który stał się człowiekowi bliski w historii zbawienia, otwierając nam tajemnice swego życia trynitarnego oraz dając nam siebie we Wcielonym Słowie i w wylaniu Ducha Świętego” (Jan Paweł II, *Śladem Ojców Kościoła* (4 VIII 1996), w: *Anioł Pański z Papieżem*, t. VI, Roma 1998, s. 266; „L'Osservatore Romano” 17 (1996) nr 10, s. 27).

⁷⁵¹ Ich działalność i zaangażowanie pasterskie przypadło na okres w historii, w którym miały miejsce znaczące wydarzenia, wpływające na dalszy rozwój i kształt Kościoła na Wschodzie, ale i też decydujące o losach Kościoła Zachodniego. N. Widok, *Ojcowie Kapadoccy wobec Biskupa Rzymu. Stanowisko Bazylego Wielkiego*, VoxP 24 (2004), t. 46-47, s. 193.

⁷⁵² N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: μία οὐσία - τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 23 (2003), t. 44-45, s. 222.

1. Bazylego nauczanie o Duchu Świętym

Teologia trynitarna stanowi fundament wiary chrześcijańskiej, na kształtowanie której znamienny wpływ wywarł Bazyl Wielki⁷⁵³, biskup Cezarei Kapadockiej⁷⁵⁴, jeden z najwybitniejszych Ojców greckich i nieugięty obrońca ortodoksji⁷⁵⁵. Podejmując zatem próbę zrozumienia istoty i natury Ducha Świętego, nie sposób nie zatrzymać się nad jego nauczaniem w tej kwestii. Jego podejście do Trzeciej Osoby Trójcy Świętej należy odczytywać w duchu jego epoki. W II i III wieku nie zajmowano się kwestią rozumienia istoty i natury Ducha Świętego; mówiono raczej o Jego roli jaką spełniał i spełnia w historii zbawienia. Wiek III przeniknięty był bowiem walką w obronie Bóstwa Jezusa Chrystusa, która swój finał znalazła w 325 roku na soborze powszechnym w Nicei (325)⁷⁵⁶. Sam Bazyl stwierdzał, że nie zajmowano się wtedy Duchem Świętym, bo nie występowano przeciwko Jego Bóstwu. Trzeba jednak zauważyć, że skoro podważono i zakwestionowano Bóstwo Jezusa Chrystusa⁷⁵⁷, to wcześniej czy później musiało nastąpić również zakwestionowanie Bóstwa Ducha Świętego. Uprowadził to jednak sobór w Nicei, który orzekając o prawdziwości Bóstwa Jezusa Chrystusa i potępiając Ariusza i arian, dodał do tego orzeczenia stwierdzenie: „wierzymy w Ducha Świętego”⁷⁵⁸. Początki sporów o naturę i pochodzenie Ducha Świętego nie są więc do końca jasne i klarowne. Wiadomo jednak, że od około 360 roku pojawiały się informacje o duchoburcach (nazywanych też pneumatomachami), tropikach i macedonianach⁷⁵⁹. Bazyl Wielki w dziełach dotyczących Ducha Świętego, odwoływał się zazwyczaj do pneumatomachów⁷⁶⁰, bluźniących przeciwko

⁷⁵³ Por. J. Kupryjaniuk, *Wpływ św. Bazylego na trynitologię*, „Rocznik Teologiczny” 59/2 (2017), s. 249.

⁷⁵⁴ Bazyl Wielki, biskup Cezarei Kapadockiej, urodził się ok. 329/330 roku, a zmarł w roku 379. Jeden z czterech Wielkich Doktorów Kościoła Wschodniego. Szerzej na temat Bazylego Wielkiego, zob.: M. Szegda, *Bazyl Wielki*, w: EK, t. 2, kol. 135-138; J. Gribomont, *Basilio di Cesarea di Cappadocia*, w: NDPAC, t. 1, kol. 724-731; NSWP, s. 188-189. Por. także J. Kupryjaniuk, *Wpływ św. Bazylego na trynitologię*, s. 250-251.

⁷⁵⁵ Por. L. Małunowiczówna, *Konsolacyjne Listy św. Bazylego Wielkiego*, „Roczniki Humanistyczne” 3 (1976), t. 24, s. 61.

⁷⁵⁶ Szerzej na temat rozstrzygnięć soborowych zob.: J.D. Szczurek, *Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozabawcza*, red. A. Baron, J. Kupczak, J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 62-65.

⁷⁵⁷ Chodzi o arianizm, który uznawał pochodzenie Syna od Boga Ojca na zasadzie stworzenia, odrzucając w ten sposób dogmat o doskonałości Trójcy Świętej. Por. E. Ozorowski, *Dzieje chrystologii*, s. 31-33.

⁷⁵⁸ Concilium Nicaenum (325), *Expositio fidei CCCXVIII patrum*, DSP 1, s. 24-25.

⁷⁵⁹ Więcej na temat można znaleźć w poprzednim rozdziale na stronie 100 w przypisie 636.

⁷⁶⁰ Bazyl używa tej nazwy dwa razy w traktacie o *Duchu Świętym* (por. Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 11, 27, SCh 17bis, s. 155, tłum. A. Brzóstowska, s. 120; 21, 52, SCh 17bis, s. 207, tłum. A. Brzóstowska, s. 157), ponadto używa tej nazwy w korespondencji (por. Basilius Magnus, *Epistula* 140, 2, PG 32, 588, s. 170). Sobór w Konstantynopolu w 381 roku również posługuje się tą nazwą w kanonie 1 (por. Concilium Constantinopolitanum, can. 1, ed. I tłum. T. Wnętrzak, w: DSP 1, s. 70-71). Po soborze nazwa ta

Duchowi Świętemu⁷⁶¹. Wszystkie te ugrupowania negowały Bóstwo Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Zagrożenie jakie niosły one ze sobą, zostały jednak bardzo szybko wykryte. Już synod w Aleksandrii w 362 roku omawiał kwestionowane przez pneumatomachów Bóstwo Ducha Świętego⁷⁶². List synodalny głosił wiarę w Ducha Świętego istniejącego i trwającego rzeczywiście, jak również, że jest On nieoddzielony od substancji Ojca i Syna⁷⁶³.

W nabrzmiały spór o istotę i naturę Ducha Świętego włączył się Bazyli Wielki jako ten, który brał w obronę Jego Boską godność i Boskie pochodzenie. Wynikało to z faktu, że w tym samym czasie, gdy w Egipcie pojawili się tropicy, naukę duchoburczą głosili anomejczycy⁷⁶⁴, którzy twierdzili, że prawdziwym Bogiem jest Ojciec, Syn jest niższy od Ojca, a Duch Święty nie ma żadnej mocy stwórczej, a więc nie może być Bogiem⁷⁶⁵. Kapadocki biskup uważał anomejczyków za źródło herezji duchoburczej, wielokrotnie ich zwalczając. Najpierw uczynił to w dziele *Przeciw Eunomiuszowi*⁷⁶⁶, w którym całą księgę trzecią poświęcił obronie boskości Ducha Świętego. Bazyli Wielki odrzucał w niej krańcowy racjonalizm Eunomiusza, stosowany w poznawaniu Boga i postulował równocześnie powrót w teologii do języka wyrażonego wiarą i Biblią. Bazyli przytaczał argument, który później bardzo często przywoływał w listach i rozwijał w głównym traktacie o *Duchu Świętym*: „w chrzcie, który, według nakazu Pana, zawiera wezwanie trzech Osób Boskich, Duch Święty wymieniany jest na równi z Ojcem i Synem, dlatego nie może być On stawiany niżej ani uważany za istotę podrzędną”⁷⁶⁷. Jasno z tego wynika, że Bazyli Wielki uważał anomejczyków za źródło herezji duchoburczej: „nigdy bowiem dotąd nie słyszeliśmy by twierdzono, że Duch Święty jest stworzeniem, i nie spotkaliśmy takiego określenia w traktatach”⁷⁶⁸. Trzeba zaznaczyć, że nie znał on jeszcze błędnej nauki tropików z Egiptu, przeciw którym występował święty Atanazy. Było to pierwsze zetknięcie się z próbą obrony boskości Ducha Świętego, jakiej podjął się Bazyli Wielki, zanim

była używana zamiennie z macedonianami. Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 22-26.

⁷⁶¹ Trzeba pamiętać, że pod tą nazwą kryją się również inni kwestionujący Bóstwo Ducha Świętego i zaprzeczający jakoby był Bogiem.

⁷⁶² Por. A. Gołda, *Wstęp*, w: *Świętego Atanazego List do Antiocheńczyków*, VoxP 8 (1988), t. 15, s. 1027.

⁷⁶³ Por. Atahanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos*, tłum. A. Gołda, s. 1034.

⁷⁶⁴ Skrajne ugrupowanie ariańskie. Równoległe do tej nazwy używa się także określenia eunomianie. Por. F. Stopniak, *Aecjanie*, w: EK, t. 1, kol. 120; NSWP, s. 30.

⁷⁶⁵ Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 18-19.

⁷⁶⁶ Dzieło napisane w latach 363-365. Por. NSWP, s. 190-191.

⁷⁶⁷ Basilus Magnus, *Contra Eunomium* 3, 5, SCh 305, s. 164, tłum. w: J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 20. Por. Basilus Magnus, *Contra Eunomium* 3, 6, SCh 305, s. 168-170.

⁷⁶⁸ Basilus Magnus, *Contra Eunomium* 2, 33, 14-18, SCh 305, s. 138, tłum. w: J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 20.

powstało jego wielkie dzieło *De Spiritu Sancto*, wyjaśniające istotę i naturę Ducha Świętego, jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Podobne kwestie dotyczące obrony Ducha Świętego zawarł w dziele *De fide*⁷⁶⁹, w którym broni boskości Ducha Świętego, stwierdzając, że wierzymy „i w jednego Ducha Świętego, Pocieszyciela, «którym zostaliśmy opieczętowani na dzień odkupienia» (Ef 4, 30), Ducha Prawdy (por. J 14, 17n), Ducha «przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba Ojcze» (Rz 8, 15). Tego, który rozdziela każdemu dla wspólnego dobra i daje duchowe dary Boga, tak jak chce (por. 1 Kor 12, 7.11); Który naucza i przypomina wszystko, co usłyszał od Syna (por. J 14, 26); Ducha dobrego, który prowadzi do całej prawdy (por. J 16, 13) i utwierdza wierzących w wiedzy pewnej, w wyznaniu dokładnym, w pobożności właściwej, w oddawaniu czci w Duchu i prawdzie (por. J 4, 23) Bogu Ojcu i Synowi Jego Jednorodzonemu, Panu i Bogu naszemu Jezusowi Chrystusowi i Jemu Samemu”⁷⁷⁰. Dodawał także: „i tak, w Ojcu – własności Ojca, w Synu – własności Syna, zaś w Duchu Świętym – Jego szczególne własności”⁷⁷¹. Na zakończenie tego wywodu stwierdzał: „w ten sposób wierzymy i tak chrzczimy w Trójcy współistotnej”⁷⁷².

Te dwa dzieła stanowią wstęp do głównego traktatu, w którym Bazyle wyłożył naukę na temat Ducha Świętego. Na podstawie właśnie tych dzieł, zrodziło się nauczanie na temat Ducha Świętego, zawarte w traktacie *De Spiritu Sancto*. Traktat ten powstał w trudnym okresie sporów z arianami, którzy podważali naukę o Trójcy⁷⁷³. Bazyle Wielki pisząc dzieło o Duchu Świętym, co prawda w żadnym miejscu wprost nie odnosi do Ducha Świętego określeń Θεός – Bóg, ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ – współistotny Ojcu⁷⁷⁴, jednak wyraźnie ukazuje Jego prawdziwe bóstwo jako równe godnością Ojcu i Synowi. Celem bowiem było wyłożenie prawowiernej nauki o Duchu Świętym. Na uwagę zasługuje fakt, że Bazyle, prezentując naukę pneumatologiczną, argumentację oparł na Piśmie Świętym⁷⁷⁵. Tworząc dzieło odwoływał się także do tradycji pochodzącej od apostołów poprzez Ojców, która nie

⁷⁶⁹ Jedno z dzieł monastycznych Bazylego Wielkiego. Por. NSWP, s. 189-190.

⁷⁷⁰ Basilius Magnus, *De fide* 4, PG 31, 685, *ŻrMon* 5, s. 90.

⁷⁷¹ Basilius Magnus, *De fide* 4, PG 31, 685, *ŻrMon* 5, s. 91.

⁷⁷² Basilius Magnus, *De fide* 4, PG 31, 685, *ŻrMon* 5, s. 91.

⁷⁷³ Por. A. Brzóstkowska, *Nauka świętego Bazylego o Duchu Świętym*, *VoxP* 8 (1988), t. 15, s. 707.

⁷⁷⁴ Powodem tak ostrożnego nauczania na temat Ducha Świętego była obawa przed arianami i ewentualnym wygnaniem.

⁷⁷⁵ W niewielkim traktacie zamieścił około 460 cytatów biblijnych, niemal ze wszystkich ksiąg Pisma Świętego. Nie pomija żadnego ważnego tekstu, który mówi o tajemnicy, imionach, działaniach i roli Ducha Świętego. Często cytowana jest Ewangelia świętego Jana, a także Listy świętego Pawła. Cały jego traktat zależy od języka i myśli biblijnej. Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 53-54.

została spisana⁷⁷⁶. Sformułował rozróżnienie między κήρυγμα i δόγμα⁷⁷⁷ dodając, że „jedne i drugie mają tę samą moc w prawowitej wierze”⁷⁷⁸. *De Spiritu Sancto* było dziełem dobrze przemyślanym, które stało się podstawą do sformułowania nauki o Duchu Świętym. Było wielokrotnie cytowane i stanowiło inspirację dla różnych opracowań teologicznych⁷⁷⁹ dotyczących problemu pneumatologicznego. Trzeba zaznaczyć również, że Bazyli Wielki w swojej nauce o Trójcy Świętej, zwłaszcza w nauczaniu na temat Ducha Świętego był bezpośrednim kontynuatorem myśli teologicznej szkoły aleksandryjskiej i jej głównych przedstawicieli: Orygenesisa i świętego Atanazego Wielkiego⁷⁸⁰.

1.1. Onomastyka pneumatologiczna

Stając w obronie boskości i godności Ducha Świętego, Bazyli Wielki baczna uwagę zwraca na imiona⁷⁸¹, którymi określa się poszczególne Osoby w Trójcy Świętej: „imiona odnoszące się do Ojca i Syna⁷⁸² wspólne są Duchowi, który uzyskuje te nazwania dzięki pokrewieństwu natury”⁷⁸³. Bazyli sprzeciwia się w ten sposób oponentom, którzy twierdzą, że nigdy nie powinno się oddawać chwały Duchowi Świętemu, w taki sposób, aby Go wywyższać w uwielbieniach. W dociekaniach pneumatologicznych zwraca uwagę na znaczenia wynikające z imion⁷⁸⁴, którymi określa się Ducha Świętego⁷⁸⁵: „Duch (πνεῦμα) jest nazywany w następujący sposób: «Bóg jest Duchem (Πνεῦμα ὁ θεός)»⁷⁸⁶

⁷⁷⁶ Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 54.

⁷⁷⁷ Trzeba zaznaczyć, że wymienione pojęcia u Bazylego miały odmienny sens niż współcześnie. *Kerygma* według niego, „jest chrześcijańską nauką wyrażoną w dokumentach pisanych, a więc w Piśmie Świętym, wyznaniu wiary Soboru Nicejskiego czy sformułowaniach innych synodów. Kościół oficjalnie ją określa i głosi” (J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 56). Drugie natomiast pojęcie „oznacza rozumienie wiary jakie zachowywane jest w świadomości Kościoła. Pozostaje ono nieokreślone w sposób oficjalny i nie zapisane” (J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 56). Bazyli dokonał takiego rozróżnienia i zwrócił uwagę na tradycję nie zapisaną, ponieważ przeciwnicy na wszelkie sposoby negowali ją. Por. W. Hryniewicz, *Dogmat*, w: EK, t. 4, kol. 6-12; B. Brzuszek, F. Drączkowski, A. Paciorek, *Kerygmat, kerygma*, w: EK, t. 8, kol. 1360-1364.

⁷⁷⁸ Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 55.

⁷⁷⁹ Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 59-60.

⁷⁸⁰ Por. J. Kupryjaniuk, *Wpływ św. Bazylego na trynitologię*, s. 250.

⁷⁸¹ Trzeba zauważyć, że w tradycji Bliskiego Wschodu do imion przywiązywano szczególną wagę, jako że „imie” oznaczało tożsamość danej osoby. Istotna w starożytności była znajomość imion bóstw, ponieważ umożliwiała nie tylko ich poznawanie, ale służyła komunikowaniu się z nimi. Por. A. Gapińska, *Trójca Święta w refleksji teologicznej Włodzimierza Łoskiego*, „Elpis” 21 (2019), s. 36.

⁷⁸² Ojciec jest zasadą jedności Trójcy Świętej, podstawą wspólnoty osób. Syn jest „Mądrością hipostatyczną Ojca”. Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 51 i 73.

⁷⁸³ Basilus Magnus, *De Spiritu Sancto* 19, 48, SCh 17bis, s. 416, tłum. A. Brzóstkowska, s. 151.

⁷⁸⁴ Wyjaśnienie znaczenia imienia Ducha Świętego stanowi podstawę do wyrażenia prawdy o Nim, o Jego naturze i roli jaką spełnia w Trójcy Osób. Por. D. Kaliński, *Duch Święty – Bóg – dar*, s. 156.

⁷⁸⁵ Aby zrozumieć kim jest Duch Święty i jaka jest Jego istota, trzeba podjąć próbę analizy Jego imienia. Por. D. Kaliński, *Duch Święty – Bóg – dar*, s. 156.

⁷⁸⁶ Trzecia Osoba Trójcy Świętej nazywana jest Duchem, ponieważ uduchawia. Por. D. Kaliński, *Duch Święty – Bóg – dar*, s. 156.

(J 4, 24)⁷⁸⁷ i «Pomazaniec Pański – nasze tchnienie (Πνεῦμα τοῦ προσώπου ἡμῶν, Χριστὸς Κύριος)» (Lm 4, 20). Święty, jak święty jest Ojciec i święty jest Syn (Ἅγιον· ὡς ἅγιος ὁ Πατήρ καὶ ἅγιος ὁ Υἱός)^{788,789}. Kapadocki biskup zaznacza, że świętość Ducha Świętego stanowi istotną część Jego natury: „gdy zaś chodzi o Ducha, świętość stanowi istotną część [Jego] natury⁷⁹⁰. Dlatego nie jest On tym, który podlega uświęceniu⁷⁹¹, lecz tym, który uświęca (ἀγιάζων)⁷⁹². Bazyli Wielki dalej nazywa Ducha Świętego „dobrym”: „dobry (Ἀγαθόν) jak dobry Ojciec i dobry zrodzony z dobrego, za istotę mający dobroć⁷⁹³. Kolejnym określeniem Ducha Świętego, jest nazwanie Go „Sprawiedliwym”⁷⁹⁴: „Sprawiedliwy (Εὐθέξ), «jak Sprawiedliwy jest Pan Bóg» (Ps 91, 16); on sam jest prawdą (ἀλήθεια), on jest sprawiedliwością, nie zamierzając ani odwrócić się, ani uchylić dlatego, że jest niezmienny w swej istocie⁷⁹⁵. Kapadocki biskup ukazuje więc, że imiona, które odnoszone są do Boga Ojca i Syna Bożego, wspólne są i Duchowi Świętemu⁷⁹⁶, co wynika z pokrewieństwa natury⁷⁹⁷.

Kapadocki biskup dużo uwagi poświęca określeniu Ducha Świętego jako „Pana”. *Credo* nazywa Ducha „Panem” (Κύριος). Na potwierdzenie tego „imienia” odwołuje się do Pisma: „a zatem znajdujemy u Apostoła: «niechaj Pan skieruje serca wasze ku miłości Bożej i cierpliwości Chrystusowej w utrapieniach» (1 Tes 3, 12-13). Jaki jest Pan, który kieruje ku miłości Bożej i ku cierpliwości Chrystusowej w utrapieniach? Niech odpowiedzą nam Ci, którzy Ducha traktują jak sługę. Gdyby bowiem zdanie odnosiło się do Boga i Ojca, zawsze by powiedziano: Pan kieruje was ku swojej miłości, jeśli do Syna; użyto by: ku Jego

⁷⁸⁷ Szerzej, zob. J. Kudasiewicz, *Kult Ojca w Duchu i Prawdzie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36 (1989), z. 1, s. 61-71.

⁷⁸⁸ Duch nazywany jest Świętym, ponieważ uświęca. Por. D. Kaliński, *Duch Święty – Bóg – dar*, s. 156.

⁷⁸⁹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 19, 48, SCh 17bis, s. 416-418, tłum. A. Brzóstkowska, s. 150-151.

⁷⁹⁰ Duch Święty jest w Trójcy Osób duchowością i świętością oraz jakością Bożej duchowości i świętości. Por. K. Romaniuk, A. Szafranski, *Duch Święty*, w: EK, t. 4, kol. 282-287.

⁷⁹¹ Szerzej na temat uświęcenia, które dokonuje się za sprawą Ducha Świętego, zob. A. Baczyński, *Duch Święty w dziele uświęcenia człowieka*, Rocznik Teologiczny LIX 3 (2017), s. 373-404.

⁷⁹² Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 19, 48, SCh 17bis, s. 416, tłum. A. Brzóstkowska, s. 151.

⁷⁹³ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 19, 48, SCh 17bis, s. 416, tłum. A. Brzóstkowska, s. 151.

⁷⁹⁴ Szerzej na temat Ducha, który jest sprawiedliwością, zob.: T.M. Dąbek, *Gdy Paraklet przyjdzie „przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16, 8)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 59/1 (2006), s. 5-14; J. Gocko, *Duch, który przekona świat o grzechu. Pneumatologiczna reinterpretacja profetyczno-krytycznej misji Kościoła w świecie*, VV 37/1 (2020), s. 241-256.

⁷⁹⁵ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 19, 48, SCh 17bis, s. 416-418, tłum. A. Brzóstkowska, s. 151.

⁷⁹⁶ Chcąc właściwie rozumieć Trójcę Świętą nie można z niej wykluczać kogokolwiek. Por. J. Buczek, *Duch Święty w życiu ziemskim Jezusa Chrystusa*, s. 47.

⁷⁹⁷ Por. Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 19, 48, SCh 17bis, s. 418, tłum. A. Brzóstkowska, s. 151.

cierpliwości”⁷⁹⁸. Bazyli Wielki broni więc określenia „Pan” w stosunku do Ducha. Odrzuca przy tym „wszelkie twierdzenia o niższości czy podporządkowaniu Ducha Świętego czy też sprowadzanie Go do rzędu stworzenia. Tytuł Kyrios, który wskazuje na Boską naturę trzeciej Osoby przysługuje także Ojcu i Synowi”⁷⁹⁹. Kapadocki biskup dowodzi, że tytuł Κύριος dotyczy Ducha Świętego, który jest równy w swej godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu⁸⁰⁰.

1.2. Odwieczne istnienie Ducha Świętego – podstawowe terminy trynitarne

W nauczaniu Bazylego Wielkiego na temat Ducha Świętego, trzeba zatrzymać się nad jego wykładem na temat odwiecznego istnienia Ducha, a w konsekwencji, nad równością i wspólnotą Osób w Trójcy Świętej⁸⁰¹. Zanim jednak omówimy Boskość Ducha Świętego i doskonałą wspólnotę Trzech, trzeba zwrócić szczególną uwagę na pojęcia trynitarne (i ich rozumienie przez kapadockiego biskupa), które są fundamentalne dla właściwego zrozumienia jego nauczania na temat Trójcy Świętej. Jeżeli zatem mówimy o wpływie św. Bazylego Wielkiego na rozwój myśli trynitologicznej, to zauważamy, że temat ten jest kluczowy i charakterystyczny dla jego nauczania. Jako teolog rozgraniczył niektóre pojęcia filozoficzne i nadał im właściwe znaczenie⁸⁰². Najbardziej intrygujący w nauczaniu kapadockiego biskupa jest fakt, iż „nie posługuje się on terminem «współlistotność» (ὁμοούσιος⁸⁰³)⁸⁰⁴, wprowadzonym do teologii⁸⁰⁵ na i Soborze

⁷⁹⁸ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 21, 52, SCh 17bis, s. 432, tłum. A. Brzostkowska, s. 157.

⁷⁹⁹ J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 61.

⁸⁰⁰ Bóg jest jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego. Bóg jest *Communio* miłości. Por. R. Karwacki, „*Communio*” *eklezyjalna jako misterium osobowej jedności z Trójcą Świętą*, „*Collectanea Theologica*” 73/4 (2003), s. 53.

⁸⁰¹ Aby dobrze zrozumieć naukę o Duchu Świętym, trzeba zatrzymać się nad Jego wiecznością, to odwieczne istnienie musi być rozważane w kontekście trynitarym. Nie można zrozumieć Trzeciej Osoby Trójcy Świętej bez Jej doskonałej komunii z Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Por. D. Kaliński, *Duch Święty – Bóg – dar*, s. 154.

⁸⁰² Por. J. Kupryjaniuk, *Wpływ św. Bazylego na trynitologię*, s. 252.

⁸⁰³ Historia znaczenia słowa ὁμοούσιος sięgająca korzeniami kultury helleńskiej, nie jest związana z tym obszarem religijnym. Por. Lampe, s. 958-960, s.v. ὁμοούσιος. Słowniki greckie podają, że termin ten w tłumaczeniu na język polski oznacza: „współsubstancjalny, mający jedną i tę samą substancję” (O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 2000, s. 107, s.v. ὁμοούσιος). Termin ὁμοούσιος składa się z dwóch członów ὁμο-ούσιος, co doskonale oddaje polskie tłumaczenie *współ-istotny* obecne w Wyznaniu Wiary. Samo słowo ὁμός znaczy: „wspólny, podobny, ten sam złączony” (Jurewicz, s. 108, s.v. ὁμός).

⁸⁰⁴ Trzeba jednak zauważyć, że poszukuje on słów i analogii, które wyraziłyby to, czego nie da się objąć ludzkim rozumem, a co wskazuje na współlistotność Osób Boskich. Por. R. Karwacki, „*Communio*” *eklezyjalna jako misterium*, s. 54.

⁸⁰⁵ Ὁμοούσιος to pierwsze niebiblijne słowo, przyjęte przez Ojców dla wyrażenia wiary w Bóstwo Chrystusa. Celowo posłużono się właśnie tym terminem filozoficznym, aby ukazać specyficzne treści Bożego objawienia. Słowo to, stało się kluczem teologii chrześcijańskiej, symbolem Soboru Nicejskiego. Bernard *Sesboüé* wprost stwierdza: „*Współlistotny Ojcu*: oto słowo-klucz, termin, który stanie się «symbolem» Soboru Nicejskiego. Ten termin uzupełnia poprzednie twierdzenie z «istoty Ojca» od strony skutku: zrodzony jest współlistotny rodzącemu”. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 221.

Nicejskim”⁸⁰⁶. Sobór ten w swoim *Credo*⁸⁰⁷ duży nacisk kładł na podkreślenie jedności Boga poprzez współistotność, przemilczając poniekąd troistość Boga, co w następstwie przyczyniło się do niezaakceptowania postanowień soboru przez niektórych biskupów wschodu⁸⁰⁸. Dlatego też ważne w nauczaniu Bazylego Wielkiego jest zwrócenie uwagi na kwestię terminologii, którą próbuje odpowiednio wyjaśniać, aby była zrozumiana i nie dawała okazji do żadnych nadużyć, jak również nie prowadziła do pojawiania się coraz to nowych nieporozumień. Biskup kapadocki wprost nie wyraża poglądu, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem. Niemniej jego nauczanie na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, obrona Jej boskiej godności, jak również ukazywanie boskiej istoty i natury Ducha Świętego, w żaden sposób nie są podważalne.

Podjmując próbę rozjaśnienia kwestii istoty i natury Ducha Świętego, trzeba odwołać się do *Listu* 38⁸⁰⁹, w którym Bazyli Wielki tłumaczy rozróżnienie między istotą (οὐσία)⁸¹⁰ a hipostazą (ὑπόστασις)⁸¹¹: „wielu na gruncie dogmatów dotyczących tajemnicy Boga nie rozumie istoty (οὐσίας)⁸¹², która jest wspólna⁸¹³, od pojęcia hipostaz (ὑποστάσεων), utożsamiając znaczenie w mniemaniu, że nie ma różnicy, czy mówi się o istocie (οὐσίαν), czy o hipostazie (ὑπόστασιν)”⁸¹⁴. Próbował wyjaśnić w ten sposób rozumienie tych znaczeń, które odnoszą się do Osób w Trójcy Świętej: „stwierdzamy przeto, co następuje: to, co wypowiada się

⁸⁰⁶ A. Brzostkowska, *Nauka świętego Bazylego o Duchu Świętym*, s. 707.

⁸⁰⁷ Nicejskie *Credo* było wyrazem wiary niepodzielnego Kościoła i stało się drogowskazem na drodze obrony wiary i zjednoczenia chrześcijan podzielonych przez herezje. Por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 148-152.

⁸⁰⁸ Termin „współistotny” nasuwał podejrzenie herezji monarchianizmu, która była potępiona na synodzie w Antiochii w 268/269 roku. Szerzej na ten temat zob. J. Grzywaczewski, *Walka o zachowanie wiary nicejskiej w IV wieku*, „Studia Nauk Teologicznych” 8 (2013), s. 151-171; J. Kupryjaniuk, *Wpływ św. Bazylego na trynitologię*, s. 252-257.

⁸⁰⁹ List napisany około roku 369/370, a skierowany do brata Grzegorza z Nyssy, o rozróżnieniu między istotą a hipostazą.

⁸¹⁰ Słowo οὐσία w języku polskim tłumaczy się jako: *istota, natura, byt, substancja*; por. Abramowiczówna, t. 3, s. 344; Popowski, s. 449. Historia tego terminu, nim stał się on technicznym wyrażeniem przyjętym w filozofii i teologii, jest bardzo długa. G.W.H. Lampe w *a Patristic Greek Lexicon* na analizę tego terminu poświęca niemal sześć dwukolumnowych stron. Analizę słowa οὐσία przeprowadza w różnych kontekstach: w kontekście kultury greckiej, w kontekście teologicznym czy też w kontekście chrystologicznym. Por. Lampe, s. 980-985, s.v. οὐσία.

⁸¹¹ Trójca jest jednym Bogiem, nie mam trzech bogów, albo też trzech substancji. Ojciec, Syn i Duch Święty są ὁμοούσιος. Są natomiast oddzielnymi hipostazami (ὑπόστασις), czyli podmiotami, osobami. Lampe w *a Patristic Greek Lexicon* poświęca analizie terminu ὑπόστασις niemal osiem stron. Por. Lampe, s. 1454-1461, s.v. ὑπόστασις.

⁸¹² Tj. natury.

⁸¹³ Według arianina Eunomiusza, z którego herezją rozprawiał się Bazyli, Bóg jako w najwyższy sposób jedna οὐσία, przez swą istotę, absolutnie prostą, wyklucza wielość właściwości. Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 56.

⁸¹⁴ Basilius Magnus, *Epistula* 38, 1, PG 32, 325, tłum. W. Krzyżaniak, s. 74.

w odniesieniu do cech swoistych, daje się wskazać przez termin: hipostaza (ὑποστάσεως)⁸¹⁵. Z tego wyводу Bazylego wynika, że właściwe zrozumienie tych pojęć, wyklucza popełnienie jakiegokolwiek błędu w rozumieniu poszczególnych Osób w Trójcy Świętej: „poznałeś przeto podstawę rozróżnienia w zajmującej nas kwestii co do istoty (οὐσίας) i hipostazy (ὑποστάσεως) i nie popełnisz błędu, stosując ją również na gruncie dogmatów dotyczących Boga. Wszystko, co twoja myśl może podsuwać ci do sposobu bytu Boga Ojca, będziesz odnosił również do Syna i Ducha Świętego. Jedno bowiem i to samo określenie «nie stworzony» i «niepojęty» odnosi się do Ojca jak i do Syna, i Ducha Świętego. Jedna bowiem Osoba Trójcy Świętej nie jest w większym stopniu nie stworzona i niepojęta, a inna w stopniu mniejszym⁸¹⁶. Bazyli Wielki ukazuje, że Trójca Święta stanowi doskonałą jedność⁸¹⁷, dowodząc, że „od Boga Ojca bowiem pochodzi Syn, przez którego wszystko się stało, a z którym zawsze w sposób nierozdzielny Duch Święty jest zjednoczony. Nie można bowiem rozważać Syna, nie będąc wpierw oświeconym przez Ducha. Skoro więc Duch Święty, z którego spływa na stworzenie rozdawnictwo dóbr, z jednej strony jest związany z Synem, w którym możemy Go rozeznac nierozdzielnie, a z drugiej strony byt swój ma związany z Bogiem jako przyczyną, od którego też pochodzi, stanowi to dla nas dającą się rozpoznać oznakę Jego swoistości co do hipostazy, jako że daje się rozpoznać po Synu i z Nim i że od Ojca pochodzi⁸¹⁸. Tłumacząc odwieczne istnienie Ducha Świętego, kapadocki biskup pisał: „Duch Święty we wszystkim jest nierozzerwalnie związany z Ojcem i Synem; i nie ma nigdy między nimi żadnego odstepu⁸¹⁹. Na dowód tego, odwołuje się do Pisma Świętego (1 Kor 14, 24-25) i na podstawie tego tekstu stwierdza: „jeśli z proroctwa, dzieła Ducha, który powoduje zróżnicowanie charyzmatów można poznać, że Bóg jest w proroctwach, niech oni zadecydują, jakie miejsce dadzą Duchowi Świętemu; czy słuszniejsze jest dać miejsce po Bogu, czy odepchnąć poza dzieła stworzone⁸²⁰. Konkluduje to dowodzenie stwierdzeniem: „Duch w całym działaniu jest połączony z Ojcem i Synem oraz z Nimi niepodzielny⁸²¹”.

Zatrzymując się nad wspólnotą Ducha Świętego z Ojcem i Synem⁸²², trzeba zwrócić uwagę także na inne argumenty. Mówiąc o tej wspólnotcie Bazyli Wielki pisze:

⁸¹⁵ Basilius Magnus, *Epistula* 38, 3, PG 32, 328, tłum. W. Krzyżaniak, s. 76.

⁸¹⁶ Basilius Magnus, *Epistula* 38, 3, PG 32, 328, tłum. W. Krzyżaniak, s. 77.

⁸¹⁷ Bóg jest jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego. Por. R. Karwacki, „*Communio*” eklezjalna jako misterium, s. 53.

⁸¹⁸ Basilius Magnus, *Epistula* 38, 4, PG 32, 329, tłum. W. Krzyżaniak, s. 78.

⁸¹⁹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 16, 37, SCh 17bis, s. 374, tłum. A. Brzóstkowska, s. 133.

⁸²⁰ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 16, 37, SCh 17bis, s. 374, tłum. A. Brzóstkowska, s. 133-134.

⁸²¹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 16, 37, SCh 17bis, s. 374, tłum. A. Brzóstkowska, s. 134.

⁸²² Wszystkie trzy Osoby Boskie tworzą nierozzerwalną jedność, wspólnotę absolutną. Nie ma zatem trzech bogów, tylko jeden, jako pełnia istnienia i miłości. Por. P. Liszka, *Dynamizm jedności osób Bożych w Trójcy Świętej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2/2 (1994), s. 40.

„o wspólnocie Ducha z Ojcem i Synem dowiesz się także z tego, co zostało stworzone na początku. Czyste bowiem i rozumne siły nadziemskie są święte i nazywane są świętymi, ponieważ posiadają świętość dzięki łasce nadanej przez Ducha Świętego”⁸²³. Kapadocki biskup zaznacza, że wszystko, co służebne, istnieje dzięki woli Ojca, za sprawą działania Syna zostało doprowadzone do istnienia, a obecnością Ducha doskonalono się⁸²⁴. Na potwierdzenie wspólnoty Trzech dodaje: „Jedna jest bowiem podstawa bytów, stwarzająca przez Syna i doskonaląca w Duchu. I ani Ojciec, sprawca wszystkiego we wszystkich (1 Kor 12, 6), nie działa w sposób niepełny, ani nie jest niedostateczna działalność stwórcza Syna, nieudoskonalona przez Ducha. Wtedy bowiem Ojciec nie potrzebowałby Syna, ponieważ tworzy sam z własnej woli; jednakże chce [tworzyć] przez Syna. Ani Syn nie potrzebowałby współpracy, ponieważ działa na podobieństwo Ojca, ale i Syn pragnie doskonalenia przez Ducha”⁸²⁵. Rozważanie to konkluduje słowami: „poznajesz zatem Trójcę: Pana, który wydaje polecenia, Słowo, które tworzy, Ducha, który umacnia”⁸²⁶. Dowodem za łącznością Ducha Świętego z Bogiem Ojcem i Synem Bożym, jest według Bazylego Wielkiego „to, iż [Jego] stosunek do Boga jest taki sam jak ducha, który jest w nas, wobec każdego z nas”⁸²⁷. Czyni tutaj wyraźne nawiązanie do tekstu Pisma Świętego: „Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch, który jest z Boga” (1 Kor 2, 11); i dodaje: „był doprawdy, był przedtem i był razem z Ojcem i Synem przed wiekami”⁸²⁸. Mówiąc o równości Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego Bazyl Wielki odwołuje się również do doskonale znanego Ojcom Kościoła tekstu o udzielaniu chrztu świętego (Mt 28, 19) i stwierdza: „jak więc ma się Syn do Ojca (ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα), tak Duch do Syna (οὗτο πρὸς τὸν Υἱὸν τὸ Πνεῦμα), zgodnie z porządkiem słów przekazany w chrzcie. Jeśli zaś Duch jest w jednym rzędzie z Synem (Εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα τῷ Υἱῷ συντάκται), a Syn z Ojcem (ὁ δὲ Υἱὸς τῷ Πατρὶ), to jasne, że i Duch jest z Ojcem (τὸ Πνεῦμα τῷ Πατρὶ)”⁸²⁹; i dodaje: „przecież imię Ojca i Syna i Ducha Świętego podobnie jest głoszone”⁸³⁰.

Poddając analizie jedność Trójcy Świętej, trzeba zwrócić uwagę na rozważania Bazylego Wielkiego na temat trzech hipostaz, których istnienie nie prowadzi w żaden

⁸²³ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 16, 38, SCh 17bis, s. 376, tłum. A. Brzóstkowska, s. 134.

⁸²⁴ Por. Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 16, 38, SCh 17bis, s. 378, tłum. A. Brzóstkowska, s. 135.

⁸²⁵ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 16, 38, SCh 17bis, s. 378, tłum. A. Brzóstkowska, s. 135.

⁸²⁶ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 16, 38, SCh 17bis, s. 380, tłum. A. Brzóstkowska, s. 136.

⁸²⁷ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 16, 40, SCh 17bis, s. 388, tłum. A. Brzóstkowska, s. 140.

⁸²⁸ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 19, 49, SCh 17bis, s. 418, tłum. A. Brzóstkowska, s. 151.

⁸²⁹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 17, 43, SCh 17bis, s. 398, tłum. A. Brzóstkowska, s. 143-144

⁸³⁰ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 17, 43, SCh 17bis, s. 398, tłum. A. Brzóstkowska, s. 143.

sposób do politeizmu⁸³¹: „Kiedy Pan przekazał nam Ojca i Syna, i Ducha Świętego (Mt 28, 19), to razem, bez liczenia. Nie powiedział przecież w pierwszego, drugiego i trzeciego, ani w jeden, dwa i trzy [...] liczba zaś została wymyślona jako znak pozwalający poznać wielość treści; [...] Jeden jest Bóg i Ojciec, jeden Syn Jednorodzony i jeden Duch Święty (Εἷς Θεὸς καὶ Πατὴρ καὶ εἷς μονογενῆς Υἱὸς καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον); każdą z hipostaz ogłaszamy oddzielnie, skoro zaś zachodzi potrzeba wyliczenia ich razem, to nie mamy skłonności ku temu, aby nierozumnym liczeniem doprowadzić do politeistycznego pomysłu”⁸³². Na tej podstawie stwierdza: „Jeden jest też Duch Święty i sam oddzielnie głoszony, i przez jednego Syna w jednym Ojcu złączony, i sobą wypełniający szczęśliwą Trójcę, godną wszelkiego uwielbienia. Na Jego pokrewieństwo z Ojcem i Synem wystarczająco wskazuje to, że nie umieszczono Go wśród wielkiej liczby stworzeń, lecz wymienia się Go oddzielnie. Jedność nie jest bowiem taka jak wiele rzeczy, lecz jest jedyna. Jak bowiem jeden jest Ojciec i jeden Syn, tak i jeden jest Duch Święty”⁸³³. O wspólnocie Ducha Świętego z Bogiem Ojcem i Synem Bożym świadczą słowa: „nie tylko dlatego znana jest wyższość Jego natury, że ma takie same imiona, i że wspólny jest Ojcu i Synowi w działaniach, ale i dlatego, że tak samo [jak Oni] jest nieosiągalny w rozważaniach”⁸³⁴.

Rozważając problematykę Ducha Świętego, trzeba zatrzymać się również nad kwestią języka, za pomocą którego wyraża się prawdę o Trójcy Świętej. Bazyli Wielki stwierdza, że „wnikliwie słuchanie języka teologicznego oraz usiłowanie wyśledzenia ukrytego w każdym słowie i w każdej sylabie znaczenia należy nie do ludzi opieszających wobec prawowiernej wiary”⁸³⁵. Nawiązuje tutaj do modlitwy i dwóch formuł „oddając chwałę Bogu i Ojcu w dwojaki sposób: raz z Synem i z Duchem Świętym, raz przez Syna w Duchu Świętym”⁸³⁶. Bazylemu Wielkiemu chodziło tutaj o rozwiązanie kwestii językowej. Byli bowiem tacy, którzy twierdzili, że te wyrażenia są sobie obce, a w konsekwencji sprzeczne. Udziela wyjaśnienia na temat znaczenia i rozumienia tych

⁸³¹ Dla myśli wschodniej ortodoksyjne było mówienie o trzech hipostazach, czyli trzech istniejących Indywiduach: Ojcu, Synu i Duchu Świętym, co w żaden sposób nie prowadziło do wyznawania wiary w trzech różnych, oddzielonych od siebie bogów. Inaczej miała się sprawa na Zachodzie, gdzie mówienie o trzech substancjach w Bogu miało znamię bluźnierstwa. Problem wynikał z różnego znaczenia słów: greckiego ὑπόστασις (co oznaczało byt jednostkowy) i łacińskiego *substantia* (co oznaczało byt gatunkowy). Greckie określenie ὑπόστασις zachowywało jedność Boga i odrębność Ojca, Syna i Ducha Świętego, łacińskie z kolei prowadziło do przyjęcia istnienia trzech bogów. Bazyli próbuje wykazać, że używanie terminu ὑπόστασις nie rozbija jedności Trójcy, ani też nie prowadzi do wyznawania trzech odrębnych od siebie bogów.

⁸³² Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 18, 44, SCh 17bis, s. 402, tłum. A. Brzóstkowska, s. 145.

⁸³³ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 18, 45, SCh 17bis, s. 408, tłum. A. Brzóstkowska, s. 146-147.

⁸³⁴ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 22, 53, SCh 17bis, s. 440, tłum. A. Brzóstkowska, s. 159.

⁸³⁵ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 1, 2, SCh 17bis, s. 252, tłum. A. Brzóstkowska, s. 81.

⁸³⁶ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 1, 3, SCh 17bis, s. 256, tłum. A. Brzóstkowska, s. 83.

formuł. Wskazuje, co jest przyczyną owego niepotrzebnego zamętu: „dążą oni uporczywie do wykazania niepodobieństwa w sposobie wymieniania Ojca i Syna i Ducha Świętego, aby od tego łatwiej przejść do wykazania zróżnicowania Ich natury”⁸³⁷. Dodaje, że tacy ludzie posługują się starym sofizmatem, sformułowaniem przez Aecjusza⁸³⁸. Twierdził on, że „istoty, które z natury są niepodobne, wymieniane są w sposób niepodobny, i odwrotnie: to, co jest wymawiane niepodobnie, jest z natury niepodobne”⁸³⁹. Bazyli dochodzi do wniosku, że ludzie ci przeniknięci są wielkim błędem, ponieważ: „przydzielają Bogu Ojcu, jak wybrany los, zwrot «od którego», dla Syna i Boga przeznaczili «przez którego», a dla Ducha Świętego «w którym»”⁸⁴⁰. Błąd tych ludzi, prowadzi do wykazania różnicy w naturze. Kapadocki biskup na podstawie tego wyводу ukazuje, że „zwroty «przez którego» odnosi się również do Ojca, a do Syna «od którego» i tak samo do Ducha”⁸⁴¹. Bazyli jasno i wyraźnie wykazuje błędne rozumowanie oponentów, jak również udowadnia, że „istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec «od którego» wszystko pochodzi; oraz jeden Pan Jezus Chrystus, «przez którego» wszystko się stało. Nie jest to język tego, kto nadaje prawa, lecz tego, kto stara się rozróżnić hipostazy”⁸⁴². Po tak obszernym wyjaśnieniu zaznacza, że inni oburzają się dlatego, ponieważ „składamy uwielbienie Jednorodzonemu wraz z Ojcem i nie oddzielamy Ducha Świętego od Syna”⁸⁴³. Przeciwnicy nie poprzestają na tym i idąc dalej głoszą subordynacjonizm w Trójcy Świętej. Twierdzą: „Syn nie jest «z» Ojcem, lecz «po» Ojcu, a nie razem «z» Nim. Wyrażenie «z» Nim wskazuje na równą godność, natomiast «przez» Niego sugeruje znaczenie pomocnicze [...] Duch nie powinien być stawiany z Ojcem i Synem, lecz poniżej Ojca i Syna, nie jako równorzędny, lecz poddany i nie jako równy, lecz podporządkowany”⁸⁴⁴. Zdaniem Bazylego „tak wykrzywiają prostotę i naturalność wiary”⁸⁴⁵. Bazyli Wielki rozważania konkluduje stwierdzeniem: „blask dostrzega się razem z chwałą, obraz z archetypem, a Syna zawsze z Ojcem; ani następstwo imion, ani nic, co dotyczy natury rzeczy, nie dopuszcza oddzielenia”⁸⁴⁶. Tak jest w całej Trójcy Świętej.

⁸³⁷ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 2, 4, SCh 17bis, s. 260, tłum. A. Brzóstkowska, s. 84.

⁸³⁸ Aecjusz z Antiochii, ariański biskup Antiochii. Urodził się około 313 roku, zmarł około roku 366. Głosił, że Osoby Boskie w Trójcy Świętej są zupełnie niepodobne do siebie. Por. NSWP, s. 30.

⁸³⁹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 2, 4, SCh 17bis, s. 260, tłum. A. Brzóstkowska, s. 84.

⁸⁴⁰ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 2, 4, SCh 17bis, s. 262, tłum. A. Brzóstkowska, s. 85.

⁸⁴¹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 5, 7, SCh 17bis, s. 272, tłum. A. Brzóstkowska, s. 89.

⁸⁴² Por. Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 5, 7, SCh 17bis, s. 272, tłum. A. Brzóstkowska, s. 89. Trzeba zaznaczyć, że termin *ὁπόστασις* oznacza tu Osoby Boskie w odróżnieniu od natury Boga.

⁸⁴³ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 6, 13, SCh 17bis, s. 286, tłum. A. Brzóstkowska, s. 96.

⁸⁴⁴ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 6, 13, SCh 17bis, s. 286, tłum. A. Brzóstkowska, s. 97.

⁸⁴⁵ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 6, 13, SCh 17bis, s. 288, tłum. A. Brzóstkowska, s. 97.

⁸⁴⁶ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 7, 16, SCh 17bis, s. 300, tłum. A. Brzóstkowska, s. 103.

Mówiąc o naturze Trójcy Świętej, trzeba zwrócić uwagę na heretyków, którzy mówią, że Ducha Świętego nie należy stawiać na równi z Bogiem Ojcem i Synem Bożym, że Duch Święty jest różny w naturze i niższy w godności od Ojca i Syna. Bazyli Wielki odpowiada im, że: „Pan w przekazaniu zbawczego chrztu wyraźnie polecił uczniom chrzcić wszystkie narody, „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28, 19)⁸⁴⁷. Odwołując się do słów Pisma Świętego zaznacza, że kto się temu sprzeciwia, występuje przeciwko nakazowi samego Pana i dodaje: „My przecież niczego innego nie rozważamy ani nie głosimy. [...] pozostajemy w zgodzie z tym, co jest napisane. [...] Nie odejmujemy niczego prawdzie i nie porzucamy ze strachu sojuszu [z nią]. Jeśli bowiem Pan przekazał jako konieczną i zbawczą doktrynę łączności Ducha Świętego z Ojcem⁸⁴⁸. Zdaniem Bazylego Duchowi Świętemu należy się ta sama cześć, co Bogu Ojcu i Synowi Bożemu⁸⁴⁹, czego wyrazem są słowa: „oświadczam każdemu wyznającemu Chrystusa, a wypierającemu się Boga, że Chrystus mu w niczym nie będzie przydatny, z kolei wyznającemu Boga, a odrzucającemu Syna, że czcza jest jego wiara; a temu kto odrzuca Ducha, że wiara w Ojca i Syna obróci się dla niego w nicość, gdyż nie można jej mieć bez obecności Ducha. Zaiste przecież nie wierzy w Syna, kto nie wierzy w Ducha, nie wierzy zaś w Ojca, kto nie wierzy w Syna. Nie można bowiem czcić Ojca, jeśli nie w Duchu Świętym, ani nie można wzywać Ojca, chyba, że w Duchu⁸⁵⁰. Skupiając się na chrzcie świętym, kapadocki biskup zaznacza, że chrztu dokonuje się w imię Trójcy Świętej: „Bóg namaszcza, że Syn jest namaszczony, a namaszczaniem jest Duch⁸⁵¹. I kontynuuje: „oddzielenie w chrzcie Ducha od Ojca i Syna jest niebezpieczne [...]. Wiara doskonali się przez chrzest⁸⁵², chrzest zaś umacnia się dzięki wierze i każde z nich wypełnia się w tych samych imionach. Jak wierzymy w Ojca i Syna, i Ducha Świętego, tak też jesteśmy chrzczeni w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego⁸⁵³. Mówiąc o Duchu Świętym, trzeba zaznaczyć, że Bazyli Wielki wyraźnie stwierdza, iż Duch Święty przynosi zapowiedź życia⁸⁵⁴. Znaczy to, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, równym w godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu, bo tylko Bóg może dać

⁸⁴⁷ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 10, 24, SCh 17bis, s. 332, tłum. A. Brzóstkowska, s. 116.

⁸⁴⁸ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 10, 24-25, SCh 17bis, s. 332-333, tłum. A. Brzóstkowska, s. 117.

⁸⁴⁹ Wynika to z faktu, że jest jedna natura boska, a w konsekwencji doskonała jedność Trzech Osób, które żyją w sobie i stanowią doskonałą pełnię życia i miłości. Por. P. Liszka, *Dynamizm jedności osób Bożych*, s. 40.

⁸⁵⁰ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 11, 27, SCh 17bis, s. 342, tłum. A. Brzóstkowska, s. 120.

⁸⁵¹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 12, 28, SCh 17bis, s. 344, tłum. A. Brzóstkowska, s. 121.

⁸⁵² Chrzest udzielany jest w imię Trójcy Świętej: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Por. Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 14, 31, SCh 17bis, s. 354, tłum. A. Brzóstkowska, s. 125.

⁸⁵³ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 12, 28, SCh 17bis, s. 346, tłum. A. Brzóstkowska, s. 122.

⁸⁵⁴ Por. Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 15, 35, SCh 17bis, s. 129, tłum. A. Brzóstkowska, s. 131.

życie, a to wynika nie z przypadkowości, ale z działania⁸⁵⁵ i wspólnoty natury Trzech, do której należy również Duch Święty.

1.3. Bazylego „Hymn o Duchu Świętym” – przymioty Trzeciej Osoby Boskiej

Chcąc zrozumieć istotę i naturę Ducha Świętego, nie sposób nie zwrócić uwagi na „Hymn o Duchu Świętym”, zawarty w 9. rozdziale *De Spiritu Sancto*. Kapadocki biskup rozpoczyna ten hymn od podania określeń Trzeciej Osoby Trójcy Świętej – Ducha Świętego. Zwraca szczególną uwagę na Jego imię, które zawarte jest właśnie w dwu słowach „Duch Święty”, które stanowią Jego główne i właściwe imię: „mówi się przecież: Duch Boga (πνεῦμα γάρ θεοῦ) i «Duch prawdy (πνεῦμα τῆς ἀληθείας), który od Ojca pochodzi» (J 15, 26), «Duch ochoczy (πνεῦμα εὐθές)», «Duch kierujący (πνεῦμα ἡγεμονικόν)», «Duch Święty (πνεῦμα ἅγιον)» (Ps 51 [50], 12-14), to Jego główne i właściwe imię⁸⁵⁶. Zdaniem Bazylego Wielkiego ono „jest najlepszym określeniem tego, co jest niecielesne, czysto niematerialne i niepodzielne”⁸⁵⁷. Takie określenia zawarte w hymnie, są nie tylko wychwalaniem Ducha Świętego, lecz przede wszystkim ukazaniem, że jest On w swej istocie i godności prawdziwym Bogiem, gdyż jak stwierdza: „nie jest zatem możliwe, aby słuchając o Duchu wyobrażać sobie w myśli naturę określoną lub podlegającą zmianom i przekształceniom, czy też całkiem podobną do stworzenia”⁸⁵⁸. Podkreślając boskość Ducha Świętego, kapadocki biskup kontynuuje wywód na temat nazw, które określają Ducha Świętego, ukazując Jego prawdziwe boskie pochodzenie i boską godność: na tej podstawie, „trzeba pojmować istotę rozumną nieograniczoną w mocy, w wielkości niedającej się określić, nie pozwalającej się zmierzyć ani latami, ani wiekami, obfitującą w dobra, które posiada”⁸⁵⁹. Takie określenia, których używa Bazyl Wielki, wyraźnie oddzielają Ducha Świętego od wszystkiego co materialne, co stworzone, co podlega jakimkolwiek zmianom. Duch Święty jako Ten, który jest ponad tym wszystkim co zmienne, jest prawdziwym Bogiem, ku któremu zwraca się wszystko, co potrzebuje uświęcenia⁸⁶⁰.

⁸⁵⁵ Trójca Święta działa zawsze jako jedność. Por. P. Liszka, *Dynamizm jedności osób Bożych*, s. 38.

⁸⁵⁶ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 9, 22, SCh 17bis, s. 322, tłum. A. Brzóstkowska, s. 112.

⁸⁵⁷ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 9, 22, SCh 17bis, s. 322, tłum. A. Brzóstkowska, s. 112.

⁸⁵⁸ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 9, 22, SCh 17bis, s. 322-324, tłum. A. Brzóstkowska, s. 112-113.

⁸⁵⁹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 9, 22, SCh 17bis, s. 324, tłum. A. Brzóstkowska, s. 113.

⁸⁶⁰ Bazyl Wielki pisze o tym szerzej: „ku temu zwraca się wszystko, co potrzebuje uświęcenia, do niego dąży wszystko, co żyje w czystości, aby się ochłodzić w [Jego] tchnieniu. [...] Zdolny [On] jest nasycić innych, sam w niczym nie odczuwając braku; żyjący bez potrzeby pokrzepiania się. [...] Źródło uświęcenia, światło rozjaśniające, które dostarcza z samego siebie wszelkiej istocie rozumnej” (Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 9, 22, SCh 17bis, s. 324, tłum. A. Brzóstkowska, s. 113).

1.4. Duch Święty a stworzenie

Skupiając się na myśli pneumatologicznej w nauczaniu Bazylego Wielkiego, nie sposób nie zatrzymać się nad kwestią rozumienia przez niego wieczności Ducha Świętego. Biskup w dociekaniach pneumatologicznych często odpiera zarzuty heretyków, którzy sprowadzają Ducha Świętego do rzędu stworzeń. Stwierdza, że Duch Święty jako Trzecia Osoba Boska nie jest sługą, ale wolnym: „jeśli Duch jest stworzony, to znaczy, że jest niewolnikiem tak jak całe stworzenie; «bo wszystkie rzeczy – mówi [Psalmista] – ci służą» (Ps 118, 91), jeśli zaś jest ponad stworzeniem, to ma swój udział w królowaniu”⁸⁶¹. Słowa te wyrażają prawdę, że Duchowi Świętemu należy się ta sama chwała, która oddawana jest Ojcu i Synowi, co jest potwierdzeniem Jego Boskiej godności i jednocześnie oddzieleniem Go od stworzeń⁸⁶². Biskup kapadocki występując przeciwko heretykom uważającym, że Duchowi Świętemu należy się uwielbienie, ale nie z Ojcem i Synem zauważa, że są oni w błędzie, bo przecież sam Pan przyznał miejsce Duchowi Świętemu razem z Ojcem i Synem⁸⁶³: „Nie ma bowiem żadnego daru, który przychodziłby od stworzenia bez Ducha Świętego, gdyż nie ma ani jednego słowa, które mogłoby być wypowiedziane w obronie Chrystusa bez pomocy Ducha, jak nauczał w Ewangeliach Pan nasz i Zbawca (Mt 10, 19-20; Łk 12, 11-12)”⁸⁶⁴. Bazyli na tej podstawie stawia oponentom proste pytanie: „gdzie zatem mamy Go umieścić? Razem ze stworzeniem?”⁸⁶⁵. Odpowiedź biskupa jest krótka: „nie należy traktować Ducha Świętego równorzędnie ze stworzeniem”⁸⁶⁶.

Kapadocki biskup problematykę wieczności Ducha Świętego podejmuje głównie w listach⁸⁶⁷. Na uwagę zasługuje kilka jego listów, które poruszają kwestię niestworzonności Ducha Świętego, a w konsekwencji, wyraźnie oddzielają Go od wszystkiego, co stworzone⁸⁶⁸.

W *Liście 113*⁸⁶⁹ Bazyli wobec narastającego zamętu, poleca, aby wyznawać wiarę w ujęciu nicejskim i uznawać Ducha Świętego za nie stworzonego. Czyni to w sposób

⁸⁶¹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 20, 51, SCh 17bis, s. 424, tłum. A. Brzóstkowska, s. 156.

⁸⁶² To Duch Święty jest Duchem Stworzycielem całego stworzenia. Por. D. Kaliński, *Duch Święty – Bóg – dar*, s. 158.

⁸⁶³ Bóg jest Tym, który stwarza wszystko przez swojego Ducha. W Duchu Świętym Bóg podtrzymuje wszystko w istnieniu. Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 468.

⁸⁶⁴ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 24, 55, SCh 17bis, s. 450, tłum. A. Brzóstkowska, s. 163-164.

⁸⁶⁵ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 24, 55, SCh 17bis, s. 450, tłum. A. Brzóstkowska, s. 164.

⁸⁶⁶ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 24, 55, SCh 17bis, s. 450, tłum. A. Brzóstkowska, s. 164.

⁸⁶⁷ Chodzi o 365 listów, które stanowią cenne źródło nie tylko do poznania życia codziennego w Kapadocji i dziejów Kościoła IV wieku, lecz także problemów teologicznych tamtych czasów. Por. NSWP, s. 192.

⁸⁶⁸ Chodzi o listy: 113, 114, 125, 140, 159, 188 i 226.

⁸⁶⁹ List napisany około roku 372, a skierowany do kapłanów Tarsu.

jasny, przy jednoczesnym podaniu, jak należy postępować w przypadku odstępców od tegoż wyznania wiary: „skoro więc wiele ust wypowiada się przeciw Duchowi Świętemu i wiele języków z zjadłością miota przeciw Niemu bluźnierstwa, prosimy was, iżbyście w miarę sił bluźnierców tych sprowadzili do niewielkiej liczby i byście przyjęli z powrotem do wspólnoty tych, którzy nie twierdzą, iż Duch Święty jest istotą stworzoną, tak aby bluźniercy pozostali osamotnieni i zdjęci wstydem powrócili do prawdy. Niczego ponadto nie wymagajmy, a braciom, którzy chcą zjednoczyć się z nami, wskazujemy na nicejskie wyznanie wiary. Jeśli na nie przystaną, wymagajmy od nich tego jeszcze, iżby nie głosili, że Duch Święty jest istotą stworzoną, wymagajmy wreszcie, by głoszących to nie dopuszczać do wspólnoty”⁸⁷⁰. Biskup z Kapadocji przypomina zatem, że fundamentem, na którym opiera się całe chrześcijaństwo, jest nicejskie wyznanie wiary. Jest ono także punktem wyjścia do przyjmowania i egzekwowania prawdy w niestworzonosc, a w konsekwencji – wieczność Ducha Świętego.

W *Liście* 114⁸⁷¹, który jest kontynuacją poprzedniego, Bazyli Wielki po raz kolejny odwołuje się do przyjmowania nicejskiego wyznania wiary, zaznaczając jednocześnie, że należy je uzupełnić o passus dotyczący prawdy o tym, iż Duch Święty nie jest istotą stworzoną: „Trzeba też, iżbyście dodali jeszcze do tego wyznania wiary, że Ducha Świętego nie należy nazywać istotą stworzoną, a tym bardziej nie należy przyjmować do wspólnoty takich, którzy tak głoszą”⁸⁷².

Na szczególną uwagę zasługuje *List* 125⁸⁷³, w którym kapadocki biskup nie tylko wyraźnie twierdzi, że Duch Święty nie jest stworzeniem, ale nade wszystko ukazuje Go jako równego w swej godności Ojcu i Synowi: „wierzymy w Ducha Świętego”⁸⁷⁴. Wyjaśnia przy tym, dlaczego w wyznaniu nicejskim nie ma rozwiniętej nauki o Duchu Świętym: „można przewidywać, nauka dotycząca Ducha przedstawiona jest tylko pokrótce, bo uznano, że nie wymaga żadnych dodatkowych roztrząsań, jako że wówczas zagadnień tych jeszcze nie poruszano, a w duszach wiernych pojmowanie Ducha Świętego od dawna zaszczerpione było w sposób, nie pozwalający popaść w sidła”⁸⁷⁵. Kapadocki biskup w nauczaniu pneumatologicznym zastanawia się, skąd w ogóle wzięły się próby podważenia boskości Ducha Świętego. Zauważa, że skoro Ariusz zakwestionował Bóstwo Chrystusa,

⁸⁷⁰ Basilius Magnus, *Epistula* 113, PG 32, 525, tłum. W. Krzyżaniak, s. 148-149.

⁸⁷¹ List napisany około 372 roku, a skierowany do przebywających z Cyrakiem w Tarsie.

⁸⁷² Basilius Magnus, *Epistula* 114, PG 32, 529, tłum. W. Krzyżaniak, s. 150.

⁸⁷³ List, a właściwie odpis wyznania wiary z 373 roku.

⁸⁷⁴ Basilius Magnus, *Epistula* 125, 2, PG 32, 548, tłum. W. Krzyżaniak, s. 156.

⁸⁷⁵ Basilius Magnus, *Epistula* 125, 3, PG 32, 549, tłum. W. Krzyżaniak, s. 156.

to w następstwie tej bezbożności musiało dojść do bluźnierstw przeciw Trzeciej Osobie Trójcy⁸⁷⁶. Jednym z nich jest próba zrównania Ducha Świętego ze stworzeniami: „tych, którzy bądź głoszą, że Duch Święty jest istotą stworzoną, bądź tak myślą, bądź nie uznają, że jest On święty z natury, jak święty z natury jest Ojciec i święty z natury jest Syn, i tych, którzy odmawiają Mu boskości, i natury świętej, tych wszystkich należy obłożyć klątwą”⁸⁷⁷. Biskup z Kapadocji stoi mocno na stanowisku, że Duchowi Świętemu należy się ta sama cześć co Ojcu i Synowi, i to właśnie stanowi o prawowierności wyznawanej wiary: „znaką prawidłowego rozumienia jest to, że nie oddziela Go od Ojca i Syna i że odstępuje od wspólnoty z tymi, którzy jawnie bluźniąc nazywają Go istota stworzoną”⁸⁷⁸. Rozważania zawarte w prezentowanym *Liście* Bazyli konkluduje słowami, które po raz kolejny ukazują, jaki los czeka tych wszystkich, którzy sprowadzają Ducha Świętego do tego, co stworzone: „należy obłożyć klątwą i tych, którzy twierdzą, że Duch Święty jest duchem posługującym, bo przez takie wyrażenie sprowadzają Go oni do rzędu istot stworzonych”⁸⁷⁹.

W *Liście* 140⁸⁸⁰, który jest kontynuacją *Listu* 125, Bazyli przypomina wiernym Antiochii obowiązujący tekst wyznania wiary nicejskiego. Podyktowane to było błędnymi rozważaniami dotyczącymi stwierdzenia: „wierzymy w Ducha Świętego”⁸⁸¹. Biskup z Kapadocji na tych, którzy wprowadzają zamęt w interpretacji nicejskiego wyznania wiary i odmawiają wieczności Duchowi Świętemu, rzuca ekskomunikę: „Na tych zatem, którzy twierdzą, że był kiedyś czas, kiedy Go nie było, że nie było Go, zanim nie został zrodzony, że powstał z nicości, a także na tych, którzy utrzymują, że jest On z innej hipostazy czy istoty, że podlega przemianie, katolicki i apostołski Kościół rzuca klątwę”⁸⁸². Dalej – kontynuując swe analizy – Bazyli stwierdza, że podstawą wiary jest przyjmowanie nauki o wieczności Ducha Świętego: „w to winniśmy wierzyć. Ponieważ jednak nauka dotycząca Ducha Świętego nie została ściśle określona, jako że wtedy nie wystąpili jeszcze na widownię ci, którzy przeciwstawiają się Duchowi Świętemu, Ojcowie milczeli o konieczności rzucania klątwy na tych, którzy twierdzą, że Duch Święty jest istotą stworzoną i że ma naturę służebną”⁸⁸³. W Boskiej i Świętej Trójcy bowiem nic nie jest

⁸⁷⁶ Por. Basilius Magnus, *Epistula* 125, 3, PG 32, 549, tłum. W. Krzyżaniak, s. 156.

⁸⁷⁷ Basilius Magnus, *Epistula* 125, 3, PG 32, 549, tłum. W. Krzyżaniak, s. 156.

⁸⁷⁸ Basilius Magnus, *Epistula* 125, 3, PG 32, 549, tłum. W. Krzyżaniak, s. 156-157.

⁸⁷⁹ Basilius Magnus, *Epistula* 125, 3, PG 32, 549, tłum. W. Krzyżaniak, s. 157.

⁸⁸⁰ List napisany około roku 373.

⁸⁸¹ Basilius Magnus, *Epistula* 125, 2, PG 32, 548, tłum. W. Krzyżaniak, s. 156.

⁸⁸² Basilius Magnus, *Epistula* 140, 2, PG 32, 588, tłum. W. Krzyżaniak, s. 170.

⁸⁸³ Wynika stąd, że Bazyli mimo nie dość rozwiniętych doktrynalnych orzeczeń Soboru Nicejskiego dotyczących Ducha Świętego, nie poddawał Jego boskości w wątpliwość.

stworzone”⁸⁸⁴. Biskup z Kapadocji potwierdza zatem boską godność Ducha Świętego, oddzielając Go od rzędu wszystkiego, co stworzone i zaznacza, że orzeczenia Soboru Nicejskiego milczą w kwestiach Trzeciej Osoby Boskiej dlatego, że nie było potrzeby wypowiedzania się na temat Ducha, ponieważ nikt nie kwestionował Jego wieczności.

W *Liście 159*⁸⁸⁵ Bazyli porusza kwestie dotyczące pojmowania i rozumienia wieczności Ducha Świętego. Oddzielając Ducha Świętego od stworzeń, biskup z Kapadocji odwołuje się po raz kolejny w swoim nauczaniu pneumatologicznym do słów Chrystusa zwartych w zakończeniu Ewangelii według świętego Mateusza, wyrażających formułę chrzcielną w imię Trójcy: w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (Mt 28, 19). Bazując na tych słowach Bazyli stwierdza: „a zatem skoro chrzest udzielony nam został przez Zbawiciela w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, składamy wyznanie wiary zgodne z tymże chrztem i wysławiamy zgodnie z tą wiarą, wysławiając razem Ojca, Syna i Ducha Świętego, przeświadczeni, że Duch nie jest obcy naturze Boga. to bowiem, co byłoby obce naturze Boga, nie mogłoby dostąpić takiego samego jak Bóg uwielbienia. Co zaś do tych, którzy głoszą, że Duch Święty jest istotą stworzoną, to możemy tylko ubolewać nad nimi, bo przez taką wypowiedź popadają oni w niewybaczalny grzech bluźnierstwa przeciw Duchowi”⁸⁸⁶. Kapadocki biskup podkreśla mocno, że Duch Święty jest tej samej natury co Ojciec i Syn, jako że w Trójcy Świętej nie może być żadnego obcego pierwiastka, tym bardziej niedoskonałego. Pisząc o oddzieleniu Ducha Świętego od stworzeń zauważa: „istota stworzona jest bowiem niewolna, a Duch wyswobadza. Istota stworzona wymaga ożywienia, a Duch jest tym, który ożywia. Istota stworzona wymaga pouczenia, a Duch jest tym, który poucza. Istota stworzona uświęca się, a Duch jest tym, który uświęca”⁸⁸⁷. Duch Święty w myśli pneumatologicznej kapadockiego biskupa jest więc wieczny, jako że: wyswobadza, ożywia, poucza i uświęca. Wszystkie te właściwości, można przypisać jedynie naturze Boga, która właściwa jest Duchowi Świętemu.

W *Liście 188*⁸⁸⁸ Bazyli Wielki, podobnie jak w poprzednich listach, również podejmuje temat rozumienia wieczności Ducha Świętego. Przypomina różne herezje, które były sprzeczne z wyznawaną wiarą⁸⁸⁹, szczególną uwagę zwraca na pepuzjan, którzy bluźnili

⁸⁸⁴ Basilius Magnus, *Epistula* 140, 2, PG 32, 588-589, tłum. W. Krzyżaniak, s. 170.

⁸⁸⁵ List napisany około roku 373, a skierowany do Eupateriosa i jego córki.

⁸⁸⁶ Basilius Magnus, *Epistula* 159, 2, PG 32, 620-621, tłum. W. Krzyżaniak, s. 174-175.

⁸⁸⁷ Basilius Magnus, *Epistula* 159, 2, PG 32, 621, tłum. W. Krzyżaniak, s. 175.

⁸⁸⁸ List napisany około roku 374, a skierowany do Amfilochiosa, w sprawie kanonów.

⁸⁸⁹ Wymienia chociażby: katarów, manichejczyków, walentynian, marcjonitów. Por. Basilius Magnus, *Epistula* 188, 1, PG 32, 664-665, tłum. W. Krzyżaniak, s. 184-185.

przeciw Duchowi Świętemu: „Pepuzjanie⁸⁹⁰, jednak to jawni heretycy: bluźnili oni przeciw Duchowi Świętemu, niegodziwie i bezwstydnie przypisując miano Parakleta Montanowi i Pryscylli⁸⁹¹. Należy ich więc potępić i dlatego, że z ludzi czynią Boga, i dlatego, że skazują się na potępienie wieczne, łącząc Ducha Świętego przez porównywanie Go z ludźmi, bo bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu nie będzie odpuszczone”⁸⁹². Z tego wywodu Bazylego, po raz kolejny daje się wyciągnąć wniosek, jak bardzo ważny był dla niego nieskażony przekaz prawdy na temat wieczności Ducha Świętego, przy jednoczesnym mocnym występowaniu przeciwko tym, którzy tę prawdę próbowali w jakikolwiek sposób podważyć.

W *Liście 226*⁸⁹³ kapadocki biskup broniąc wieczności Ducha Świętego, jednocześnie odrzuca oszczerstwa oponentów jakoby on i jego bracia uprawiali nowinkarstwo w kwestii nauczania na temat Ducha Świętego: „obmawia się nas, że jakoby w odniesieniu do Ducha Świętego uprawiamy nowinkarstwo. Zapytajcie więc, jakież to nowinkarstwo. Wyznajemy bowiem taką wiarę, jaką przyjęliśmy, że mianowicie Paraklet⁸⁹⁴ zjednoczony jest z Ojcem i Synem i że nie należy Go zaliczać do istot stworzonych. Wierzymy bowiem w Ojca i Syna, i Ducha Świętego, oraz ochrzczeni zostaliśmy w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Dlatego nigdy nie rozrywamy jedności⁸⁹⁵ Parakleta z Ojcem i Synem”⁸⁹⁶. Dodaje: „a zatem ani nie wynajdujemy sami nowych imion, bo Ducha Świętego nazywamy również Parakletem, ani też nie dopuszczamy do tego, iżby należna Mu chwała doznała uszczerbku”⁸⁹⁷. Bazyli konkluduje tę wypowiedź stwierdzeniem: „jeśli ktokolwiek orzeka, że Syn jest co do istoty odrębny od Ojca, albo jeśli sprowadza Ducha Świętego do rzędu istot stworzonych, potępiamy go”⁸⁹⁸. Z powyższych dociekań pneumatologicznych biskupa kapadockiego wynika, że bronił on godności i boskiego pochodzenia Ducha Świętego, którego nie można przyrównywać do wszystkiego co ma w sobie pierwiastek zniszczalny. Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, tej samej natury co Ojciec i Syn, i w żaden sposób nie może być sprowadzany do rzędu wszystkiego co stworzone.

⁸⁹⁰ Pepuzjanie (katafrygowie) – odłam montanistów.

⁸⁹¹ Montanus wystąpił wraz z dwiema „prorokiniami”: Maksymillą i Pryscyllą. Twierdził, że w niego wcielił się i przez niego przemawia obiecany przez Chrystusa Paraklet (Pocieszyciel).

⁸⁹² Basilius Magnus, *Epistula* 188, 1, PG 32, 665, tłum. W. Krzyżaniak, s. 185.

⁸⁹³ List napisany około roku 374, a skierowany do podległych sobie mnichów.

⁸⁹⁴ Παράκλητος, Pokrzepiciel. Takim terminem posługiwał się Bazyli. Termin ten stał się przyczyną pomówień Bazylego o nowinkarstwo. Tymczasem biskup kapadocki używał go do zaakcentowania działania Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

⁸⁹⁵ Jedność ta jest nierozzerwalna, absolutna. Por. P. Liszka, *Dynamizm jedności osób Bożych*, s. 40.

⁸⁹⁶ Basilius Magnus, *Epistula* 226, 3, PG 32, 848-849, tłum. W. Krzyżaniak, s. 264.

⁸⁹⁷ Basilius Magnus, *Epistula* 226, 3, PG 32, 849, tłum. W. Krzyżaniak, s. 264.

⁸⁹⁸ Basilius Magnus, *Epistula* 226, 3, PG 32, 849, tłum. W. Krzyżaniak, s. 265.

Podsumowując dociekania pneumatologiczne Bazylego Wielkiego, trzeba zauważyć, że odegrał on znaczącą rolę w kształtowaniu się doktryny na temat Ducha Świętego, głównie poprzez dzieło o *Duchu Świętym*⁸⁹⁹, w „którym wyjaśnił wiele terminów technicznych dotyczących Trójcy Świętej, oraz związanych z nimi zagadnień, wykorzystując wszechstronnie teksty Pisma Świętego i Tradycji”⁹⁰⁰. Kapadocki biskup postawił sobie za cel uzasadnić prawdę o równości Osób Bożych. Trzeba zauważyć, że „głosząc kazania jak też pisząc teologiczne i ascetyczne dzieła, powstrzymywał się od podejmowania w sposób bezpośredni tematu bóstwa Ducha Świętego. Biskup Cezarei był zresztą oskarżany później przez niektóre środowiska o tendencje ariańskie, ponieważ nawet w dziele o *Duchu Świętym* nie stwierdza wyraźnie i zdecydowanie, że Duch Święty jest Bogiem. Tego typu ujęcie zagadnienia trzeciej Osoby Trójcy Świętej, według którego bóstwo Ducha jest ukazane jedynie pośrednio, tłumaczy się swoistą dyplomacją autora, który nie chciał pogarszać dosyć napiętych relacji z tymi, którzy w ogóle nie uznawali bóstwa Ducha Świętego”⁹⁰¹.

Traktat o *Duchu Świętym*, to pierwsze w dziejach teologii dzieło poświęcone trzeciej Osobie Trójcy Świętej, ukazuje on przede wszystkim zagadnienie bóstwa i pochodzenia Ducha Świętego. Biskup kapadocki, pisząc traktat w okresie krystalizowania się nauki o Duchu Świętym i w kontekście sporu wokół nowej doktryny, podjął wiele niejasnych kwestii dotyczących Ducha Świętego, właściwego wyjaśnienia tekstów biblijnych oraz stosownej interpretacji Tradycji w celu bardziej systematycznego ukazania argumentów na rzecz pełnego bóstwa Ducha Świętego⁹⁰².

Nauka o Duchu Świętym była rozwijana przez Bazylego w świetle sytuacji Kościoła i walki z herezjami. I sobór powszechny w Nicei nie wyłożył dokładnej doktryny o trzeciej hipostazie Trójcy, z tego względu, że był zwołany z powodu herezji Ariusza, który koncentrował się na relacji między Ojcem a Synem. Kapadocki biskup analizami teologicznymi dał podstawy do orzeczeń II soboru powszechnego o Duchu Świętym jako o niemającym początku i odwiecznie przebywającym z Ojcem i Synem⁹⁰³.

⁸⁹⁹ Jest to pierwsze obszerne dzieło poświęcone w całości Duchowi Świętemu.

⁹⁰⁰ W. Turek, „Wierzymy w Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”: bóstwo i pochodzenie Ducha Świętego w ujęciu św. Bazylego Wielkiego, „Studia Płockie” 28 (2000), s. 50.

⁹⁰¹ W. Turek, „Wierzymy w Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”, s. 51.

⁹⁰² Por. W. Turek, „Wierzymy w Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”, s. 56.

⁹⁰³ Por. J. Kupryjaniuk, *Wpływ św. Bazylego na trynitologię*, s. 260.

2. Grzegorz z Nazjanzu o istocie i boskim pochodzeniu Ducha Świętego

Podjmując próbę wyjaśnienia problemu pneumatologicznego, nie sposób nie zatrzymać się na nauczaniu Grzegorza z Nazjanzu⁹⁰⁴, którego wkład do teologii określany jest na miarę wielkości wkładu świętego Augustyna⁹⁰⁵. Adalbert Hamman – autor *Portretów Ojców Kościoła*⁹⁰⁶, pisząc o Grzegorzcu zaznacza, że był to człowiek, któremu na sercu leżała troska o Kościół Boży, jak również obrona nieskażonego przekazu doktryny chrześcijańskiej⁹⁰⁷.

Sercem wiary po Soborze Nicejskim w 325 roku oraz Konstantynopolitańskim w 381, była wiara w Trójjedynego Boga⁹⁰⁸, która stanowiła fundament ortodoksji. Wiarę tę Grzegorz z Nazjanzu przejął od ojca⁹⁰⁹, jak i swego przyjaciela Bazylego Wielkiego⁹¹⁰, oraz jego brata Grzegorza z Nyssy, i w sposób oryginalny ją rozwinął⁹¹¹. Nazjanzeńczyk dbał o właściwe nauczanie doktryny o Trójcy Świętej, zwalczając przy tym wszelkie treści heterodoksyjne, głoszące błędne rozumienie bóstwa Ducha Świętego. Grzegorz z Nazjanzu stworzył metodologię teologii, jak również właściwe słownictwo w zakresie trynitologii⁹¹². to on wprowadził i wyraźnie określił bóstwo Ducha Świętego dwoma podstawowymi terminami: „Bóg” (θεός) i „współistotny” (ὁμοούσιος)⁹¹³.

⁹⁰⁴ Grzegorz Teolog urodził się ok. 329/330 roku w Kapadocji. W latach 349-352 odbył studia w Cezarei Palestyńskiej i Aleksandrii. W 352 roku przyjął chrzest. W latach 352-359 studiował w Atenach, gdzie zawarł przyjaźń z Bazylim. W 361 roku przyjął święcenia kapłańskie, a 372 roku przyjął sakrę biskupią. W latach 379-381 pełnił urząd biskupa Konstantynopola. Następnie udał się do Nazjanzu, gdzie rządził Kościołem aż do wybrania na biskupa Eulaliusza w 383 roku. W latach 383-390 prowadził życie pustelnicze. Grzegorz był genialnym teologiem, świetnym mówcą i dobrym poetą. Zmarł w Nazjanzie w 390 roku. Szerzej na temat Grzegorza z Nazjanzu, zob. J. Gribomont, *Gregorio di Nazianzo*, w: NDPAC, t. 2. Kol. 2461-2466; F. Drączkowski, A. Cieśla, *Grzegorz z Nazjanzu*, w: EK, t. 6, kol. 313-316; NSWP, s. 406-407.

⁹⁰⁵ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, s. 229.

⁹⁰⁶ Por. A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978, s. 126-129. Adalbert Hamman (1910-2000) – francuski franciszkanin, patrolog i wykładowca na Uniwersytecie w Montrealu oraz w Instytucie Patrystycznym Augustinianum w Rzymie.

⁹⁰⁷ Por. N. Widok, *Postawa Grzegorza z Nazjanzu wobec świeckich w świetle jego listów protekcyjnych*, VoxP 22 (2002), t. 42-43, s. 194.

⁹⁰⁸ W nicejskim wyznaniu wiary wyróżnia się trzy Osoby Boskie: Ojca, Syna i Ducha Świętego. O Trzeciej Osobie Trójcy w 325 roku poczyniono jednak tylko wzmiankę. Dopiero sobór w 381 roku określił kim jest Duch Święty. Por. O. Cyrek, *Epifaniczne przedstawienia Trójcy Świętej na ikonach bizantyjskich i ruskich. Dogmat trynitarny a kanon ikonograficzny*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25 (2011), s. 214.

⁹⁰⁹ Mowa o Grzegorzcu z Nazjanzu, Starszym. Urodził się około 275 roku w Nazjanzie, zmarł w roku 374. W młodości należał do sekty hypsystarian, która czciła Boga w duchu praktyk judaistycznych. Chrzest przyjął pod wpływem swojej żony Nonny w roku 325, a w roku 329 został wybrany biskupem Nazjanzu. Por. J. Dyl, *Grzegorz z Nazjanzu Starszy*, EK, t. 6, kol. 349.

⁹¹⁰ Por. D. Zagórski, *Czy smutny i ckliwy potrafi się cieszyć? Rzecz o Grzegorzcu z Nazjanzu*, VoxP 32 (2012), t. 58, s. 279-280.

⁹¹¹ Por. S. Strękowski, *Troska o czystość wiary w rodzinie i wspólnotach eklezjalnych na podstawie pism św. Grzegorza z Nazjanzu*, „Studia Ełckie” 17 (2015), nr 2, s. 182.

⁹¹² Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, s. 227.

⁹¹³ Czyni to w mowie 31: „Więc co? Czy Duch [Święty] jest Bogiem? Najzupełniej. Jakżeż więc, czy jest równy [Ojcu i Synowi] istotą? Tak, przecież to Bóg!” (Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 10, SCh 250, s. 292, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 355).

Za wyjątkowe zasługi dla rozwoju i obrony prawowiernej doktryny został nazwany „Teologiem”⁹¹⁴, choć nie stworzył żadnego traktatu dogmatycznego. Niemniej jego wkład w naukę Kościoła i myśl pneumatologiczną jest niepodważalny⁹¹⁵.

2.1. Onomastyka pneumatologiczna

Nazjanzeńczyk zagadnienie dotyczące imion Ducha Świętego zawarł w *Mowie 31*⁹¹⁶: „o boskości Ducha nic nie ma w Piśmie św. a więc to, że Duch Święty nie jest [nam] obcy, ani nie został nam narzucony w sposób oszukańczy, ale wyznawany był przez dawnych i jest przez dzisiejszych wiernych, i przedstawiany bez zasłony, wykazywało już wielu, którzy o Nim dysputowali i czytali księgi Pisma św. nie lekkomyślnie, ani nie powierzchownie, ale sięgali poza literę i zaglądali do środka, i dlatego otrzymali tę łaskę, że mogli widzieć ukryte piękno”⁹¹⁷. Grzegorz z Nazjanzu czyni tutaj aluzję do listów Atanazego⁹¹⁸ i do rozprawy Bazylego Wielkiego⁹¹⁹. Wyjaśnia, dlaczego Pismo Święte milczy na temat Trzeciej Osoby Trójcy: „a jeśli fakt, że [Duch Święty] nie całkiem jasno występuje w Piśmie określeniem «Bóg» i nie tak często nazywany jest po imieniu, jak przedtem Ojciec, a później Syn, jest dla ciebie powodem bluźnierstwa i tej zbytecznej i bezbożnej gadaniny, to rozwiążemy ci tę przykrą sprawę, rozprawiając pokrótce o rzeczach i imionach, a zwłaszcza tych, których zazwyczaj używa Pismo św.”⁹²⁰. Nazjanzeńczyk zauważa w powyższym wywodzie, że choć Pismo Święte nie używa wprost określenia „Bóg” w stosunku do Ducha Świętego, to jednak posługuje się terminami, które tę boskość wyrażają.

Grzegorz w dociekaniach pneumatologicznych podejmuje próbę określenia imion Ducha Świętego, które występują w Piśmie Świętym. Zaznacza, że „są rzeczy, których nie ma, a mówi się o nich. a są i takie, które są, a nie mówi się o nich. Są wreszcie i takie,

⁹¹⁴ Pojęcie „teolog” oznaczało osobę będącą prawdziwym świadkiem wewnętrznego życia Boga. Por. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 212-225.

⁹¹⁵ Por. N. Widok, *Kerygmaticzny wymiar nauczania o wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 20 (2000), t. 38-39, s. 185.

⁹¹⁶ Mowa wygłoszona w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego w 380 roku. Ukazuje wieczność Ducha i Jego boską naturę. Grzegorz wygłosił pięć „mów teologicznych”, które miały na celu przedstawienie prawdziwej wiary w Trójcę Świętą. Por. T. Łukasiuk, *Nauka o poznaniu Boga w „Mowach Teologicznych” św. Grzegorza z Nazjanzu*, „Studia Warmińskie” 46 (2009), s. 237.

⁹¹⁷ Gregorius Nazianzenus, *Oratio 31*, 21, SCh 250, s. 314-316, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 355.

⁹¹⁸ Chodzi o *Epistulae ad Serapionem*.

⁹¹⁹ Chodzi o dzieło o *De Spiritu Sancto*. Grzegorz odwołuje się do dokonań poprzedników dotyczących dociekań pneumatologicznych i zauważa ich wkład w rozwój trynitologii. Por. T. Łukasiuk, *Nauka o poznaniu Boga*, s. 251.

⁹²⁰ Gregorius Nazianzenus, *Oratio 31*, 21, SCh 250, s. 316, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 355-356.

których ani nie ma, ani się o nich nie mówi”⁹²¹. Z jednej strony Grzegorz z Nazjanzu, stara się wykazać w jaki sposób Pismo Święte mówi o Duchu Świętym, z drugiej jednak próbuje wytłumaczyć powód milczenia Biblii na Jego temat. Zaznacza przy tym, dlaczego nauka o Trójcy Świętej – o Ojcu, o Synu, i o Duchu Świętym, była stopniowo odsłaniana na przestrzeni dziejów: „Stary Testament głosił Ojca w sposób zupełnie wyraźny, Syna raczej jakby przez zasłonę. Nowy Testament ukazał nam Syna całkiem jasno, ale Bóstwo Ducha Świętego (ὑπέδειξε τοῦ Πνεύματος τὴν θεότητα) 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 nie przyjęto jeszcze Bóstwa Syna, narzucać ludziom objawienie Ducha Świętego”⁹²². Wynika z tego, że Grzegorz z Nazjanzu próbuje wyjaśnić, iż pedagogia nauki o Bogu była stopniowo objawiana⁹²³, na tyle na ile ludzie w danym czasie byli w stanie przyjąć i pojąć. Po takim wywodzie Nazjanzeńczyk przechodzi do wyszukania imion Ducha Świętego, którymi określa Go Pismo Święte. Wykazuje, że mimo tego, iż Duch Święty, jest ukryty w Piśmie Świętym, to jednak zawiera ono mnóstwo świadectw, które mówią o Jego obecności⁹²⁴, jak również podaje „imiona”, którymi jest określany: „Nazywa się Duchem Bożym (Πνεῦμα Θεοῦ) (1 Kor 2, 11), Duchem Chrystusa (Πνεῦμα Χριστοῦ) (Rz 8, 9), Rozumem Chrystusa (νοῦς Χριστοῦ) (1 Kor 2, 16), Duchem Pana (Πνεῦμα Κυρίου) (2 Kor 3, 17; Mdr 1, 7), sam Panem (αὐτὸ Κύριος) (2 Kor 3, 17), Duchem synostwa (Πνεῦμα υἰοθεσίας) (Rz 8, 15),

⁹²¹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 22, SCh 250, s. 316, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 356.

⁹²² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 26, SCh 250, s. 326, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 358. Podobne myślenie wyraża w swoim nauczaniu na temat Trójcy Świętej Grzegorz z Nyssy, który w *De Spiritu Sancto* pisał: „ale z powodu osłabienia duszy, wywołanego głodem, ludzie byli niezdolni do przyjęcia wszystkiego na raz, więc najpierw zostają odwiedzeni od wielobóstwa przez proroków i zakon, przyzwyczajają się zwracać oczy do jednego Bóstwa i wyobrażać sobie w jednym Bóstwie tylko moc Ojca. Następnie Ewangelia odsłania nam Jednorodzonego Syna, a potem otrzymujemy doskonałe pożywienie naszej natury, Ducha Świętego, w którym jest żywot” (Gregorius Nyssenus, *De Spiritu Sancto*, PG 46, 697, s. 199).

⁹²³ Ludzie wchodząc w relację z Bogiem, doświadczają trójfazowego przejścia: pierwsza ma miejsce w momencie przejścia człowieka od bałwochwalstwa do Prawa (wtedy mowa jest o Bogu Ojcu). Nauka o Synu Bożym pojawia się tu „jakby pod zasłoną”. Nowy Testament stanowi drugą fazę, która polega na ukazywaniu Jezusa Chrystusa i zaznaczaniu Bóstwa Ducha Świętego. Trzecia faza dokonuje się po zmartwychwstaniu Chrystusa i polega na poznaniu Ducha Świętego jako działającego i uświęcającego. Por. T. Łukasiuk, *Nauka o poznaniu Boga w „Mowach Teologicznych” św. Grzegorza*, s. 240.

⁹²⁴ Obecność Ducha Świętego Grzegorz wyrażał w słowach: „Chrystus się rodzi (por. Łk 2, 7), Duch Święty idzie przed Nim (por. Łk 1, 35; Mt 1, 25). Chrystus przyjmuje chrzest, Duch Święty daje świadectwo (por. Łk 3, 21-22; J 1, 32). Chrystus jest kuszony, Duch Święty prowadzi Go i nie opuszcza (por. Mt 4, 1; Łk 4, 1). Chrystus czyni cuda (por. Mt 12, 22), Duch Święty idzie z Nim (por. Łk 4, 14; Mt 12, 28). Chrystus wstępuje do nieba (por. Dz 1, 9), Duch Święty przejmuje następstwo (por. Dz 2, 4; J 14, 16)” (Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 29, SCh 250, s. 332, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 360).

Prawdy (ἀληθείας) (J 14, 17; 15, 26; 16, 13; 1 J 4, 6), wolności (ἐλευθερίας) (2 Kor 3, 17), Duchem Mądrości (Πνεῦμα σοφίας), rozumu (συνέσεως), rady (βουλῆς), mocy (ισχύος), umiejętności (γνώσεως), pobożności (εὐσεβείας), bojaźni Bożej (φόβου Θεοῦ) (Iz 11, 2), bo jest i twórcą tego wszystkiego, i wszystko swą istotą wypełnia, wszystko utrzymuje (καὶ γὰρ ποιητικὸν τούτων ἀπάντων· πάντα τῆ οὐσία πληροῦν, πάντα συνέχον), obejmuje świat swoją istotą (πληρωτικὸν κόσμου) (Mdr 1, 7)⁹²⁵, nieogarniony dla świata o ile chodzi o moc (κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀχώρητον κόσμῳ κατὰ τὴν δύναμιν), dobry (ἀγαθόν) (Ps 142, 10), prawy (εὐθές) (Ps 50, 12), władający (ἡγεμονικόν) (Ps 50, 14), z natury, nie aktem umowy; uświęcający (ἀγιάζον) (Rz 8, 16; 1 Kor 6, 11), nie uświęcany (οὐχ ἀγιάζόμενον), mierzący (μετροῦν) (1 Kor 12, 11; J 3, 34), niezmierny (οὐ μετρούμενον), dający (μετεχόμενον) (Rz 8, 15; Flp 2, 1), nie biorący udziału (οὐ μετέχον), wypełniający (πληροῦν), nie wypełniony (οὐ πληρούμενον), obejmujący (συνέχον) (Mdr 1, 7), nie objęty (οὐ συνεχόμενον); w dziedzictwie otrzymany (κληρονομούμενον) (1 P 3, 9; Ga 3, 14; Ef 1, 13), chwałą okryty (δοξαζόμενον) (1 Kor 6, 19; 1 P 4, 14), razem zaliczony (συναριθμούμενον)⁹²⁶, użyty jako groźba (ἐπαπειλούμενον) (Mt 12, 31; Mk 3, 29; 2 Tes 2, 8), palec Boży (δάκτυλος Θεοῦ) (Łk 11, 20; Mt 12, 28), ogień (πῦρ) (Dz 2, 3; 1 Tes 5, 19; 2 Tm 1, 6), jako Bóg (ὡς Θεός) (Hbr 12, 29), by pokazać sądzie, że jest tej samej istoty (τοῦ ὁμοουσίου) [co Ojciec i Syn]; Duch tworzący (πνεῦμα τὸ ποιῆσαν) (Ps 103, 30; Rdz 1, 2), na nowo budujący przez chrzest (τὸ ἀνακτίζον διὰ βαπτίσματος) (J 3, 5; 2 Kor 5, 17), przez zmartwychwstanie (δι' ἀναστάσεως) (Rz 8, 11); Duch poznający wszystko (πνεῦμα τὸ γινῶσκον ἅπαντα) (1 Kor 2, 10; Ps 138, 7), uczący (τὸ διδάσκον) (J 14, 26; J 2, 27), wiejący gdzie chce i ile chce (τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει καὶ ὅσον) (J 3, 8), prowadzący (ὁδηγοῦν) (J 16, 13; Ps 142, 10), mówiący (λαλοῦν) (Dz 13, 2; 10, 19), posyłający (ἀποστέλλον) (Dz 13, 4; Iz 48, 16), odłączający (ἀφορίζον) (Dz 13, 2), do gniewu pobudzony (παροξυνόμενον) (Iz 63, 10; Hi 4, 9), kuszony (πειραζόμενον) (Dz 5, 9), odkrywający (ἀποκαλυπτικόν) (1 Kor 2, 10; J 16, 13), oświecający (φωτιστικόν) (J 14, 26; Ps 35, 10), ożywiający (ζωτικόν) (J 6, 63; Rz 8, 10; Ps 35, 10), raczej zaś sam światło i życie (μᾶλλον δὲ αὐτοφῶς καὶ ζωή); budujący świątynie (ναοποιοῦν) (1 Kor 3, 16; 6, 19); czyniący Bogiem (θεοποιοῦν), wtajemniczający (τελειοῦν), tak że nawet uprzedza chrzest (ὥστε καὶ προλαμβάνειν τὸ βάπτισμα) (Dz 10, 44) i szukany jest po chrzcie (καὶ ἐπιζητεῖσθαι μετὰ τὸ βάπτισμα) (Dz 8, 16); czyniący to wszystko, co Bóg (ἐνεργοῦν ὅσα θεός) (1 Kor 12, 11), rozdzielony w językach ognistych (μεριζόμενον ἐν γλώσσαις πυρίναις) (Dz 2, 3), rozdzielający dary (διαίροῦν χαρίσματα) (1

⁹²⁵ Trzeba zauważyć, że w przekładzie polskim jest błędna lokalizacja tekstu. Nawiązanie do Mdr 1, 7 odnosi się do słów „πληρωτικὸν κόσμου”, a nie do „πάντα συνέχον”.

⁹²⁶ Tj. wymieniony z Ojcem i Synem, por. Mt 28, 19, 2 Kor 13, 14.

Kor 12, 11), czyniący apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli (ποιῶν ἀποστόλους, προφήτας, εὐαγγελιστάς, ποιμένας, καὶ διδασκάλους) (Ef 4, 11; 1 Kor 12, 4; Rz 12, 6; Dz 20, 38); rozumny (νοερόν), wieloraki (πολυμερές), otwarty (σαφές), wyraźny (τρανόν), niepowstrzymany (ἀκόλυτον), niepokonany (ἀμόλυτον) (Mdr 7, 22), co tyle znaczy, co najmědrszy i wielostronny w działaniu, i wszystko dokłádnie czyniący (τὸ σοφώτατον καὶ πολύτροπον ταῖς ἐνεργείαις, καὶ σαφημιστικὸν πάντων); i skłópnny do objaśnienia (τρανωτικόν), i sam sobie Pan (αὐτεξούσιον), i niezmienny (ἀναλλοίωτον), wszechmocny (παντοδύναμον), wszystko dostrzegający (παντεπίσκοπον), wszystkie duchy przenikający, rozumne, czyste, najsubtelniejsze (διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων) (Mdr 7, 23), anielskie – jak sądzę – moce, podobnie jak i prorocze i apostołskie, w tym samym czasie i nie w tych samych miejscach, każdy zaś [duch] gdzie indziej, oddzielnie był rozmieszczony, co wykazuje, że [Duch Śwíety] jest nieograniczony (τὸ ἀπερίγραπτον)⁹²⁷. Nazjanzeńczyk nawiązując do tekstów Pisma Śwíętego, w których jest mowa o Duchu Śwíętym i Jego imionach, zaznacza, że Trzecia Osoba Trójcy Śwíętej była obecna w historii od samego początku razem z Ojcem i Synem. Zauważa jednak, że Duch Śwíety był stopniowo odsłaniany w Biblii z tego powodu, aby nie zakłócać poznania poszczególnych Osób Trójcy, ponieważ człowiek w danym momencie historii zbawienia mógł przyjąć tylko jakąś cząstkę prawdy o naturze Trójcy Śwíętej⁹²⁸.

2.2. *Natura Ducha Śwíętego i Jego pochodzenie*

Grzegorz z Nazjanzu analizując naturę i pochodzenie Ducha Śwíętego, rozprawia się z problemem, czy Duch Śwíety należy do bytów istniejących samych w sobie, czy istot, które można objąć tylko myślą, ale w zależności od innej istoty⁹²⁹. Grzegorz próbuje wykazać, że są to dwa rodzaje bytów, w obrębie których trzeba udowodnić jaka jest natura Ducha Śwíętego: „pierwszy filozofia nazywa istotą (τὸ μὲν οὐσίαν), drugi zaś [bytem] przypadkowym (τὸ δὲ συμβεβηκός)⁹³⁰. Na podstawie takiego stwierdzenia, Nazjanzeńczyk

⁹²⁷ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 29, SCh 250, s. 334-336, tłum. zbior., w: Śwíety Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 360-361.

⁹²⁸ Grzegorz poszukując Imion Ducha Śwíętego w Piśmie Śwíętym z jednej strony uważał je za główne źródło poznania Trójjedynego Boga. Z drugiej jednak wiedział, że w sporach trynitarnych na tekście natchnionym opierali się zarówno opowiadający się za prawowierłą nauką, jak również i ci wszyscy, którzy głosili błędne nauki. Dla Nazjanzeńczyka jasne było, że wszystko zależy od właściwej interpretacji Pisma. T. Łukasiuk, *Nauka o poznaniu Boga w „Mowach Teologicznych” św. Grzegorza*, s. 250.

⁹²⁹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 6, SCh 250, s. 286, tłum. zbior., w: Śwíety Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 347.

⁹³⁰ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 6, SCh 250, s. 286, tłum. zbior., w: Śwíety Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 347.

rozważa: „Jeżeli [Duch Święty] jest bytem przypadkowym (εἰ μὲν οὖν συμβέβηκεν), to może On być chyba tylko mocą Bożą (ἐνέργεια τοῦτο ἂν εἴη θεοῦ) [...]. Jeżeli więc jest to moc [Boża], to jasne, że będzie podlegać jakiemuś działaniu, sama zaś działać nie będzie, i ustanie razem z ustaniem oddziaływania [...]. Jeżeli Duch Święty jest istotą (εἰ δὲ οὐσία τις), a nie tylko przymiotem istoty (οὐ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν), to musimy Go uznawać albo za byt stworzony (κτίσμα), albo za Boga (ἢ θεός). [...] Jeżeli zaś jest stworzeniem, to w jaki sposób możemy w Niego wierzyć, albo przez Niego dostąpić uświęcenia? Bo nie jest to samo wierzyć w coś i wierzyć w jakieś twierdzenie o czymś⁹³¹. Tamto bowiem odnosi się do Bóstwa, to zaś do każdej rzeczy”⁹³². Grzegorz wyraźnie zaznacza, że nie może być czegoś pośredniego między tymi dwoma bytami. Wywód ten konkluduje słowami: „Jeśli zaś jest Bogiem, a nie stworzeniem, to nie jest także niczym stworzonym, ani naszym współkierownikiem, ani w ogóle czymś, co określamy którymś z imion pospolitych (τὸ μὲν γὰρ ἐστὶ θεότητος, τὸ δὲ παντὸς πράγματος. εἰ δὲ θεός, ἀλλ’ οὐ κτίσμα, οὐδὲ ποιήμα, οὐδὲ σύνδουλον, οὐδ’ ὅλως τι τῶν ταπεινῶν ὀνομάτων)”⁹³³.

Po wykazaniu, że Duch Święty nie jest stworzeniem, Nazjanzeńczyk idzie w dociekaniach pneumatologicznych dalej i rozważa, czy Duch Święty jest zrodzony czy niezrodzony: „jeżeli niezrodzony (ἀγέννητον), to istnieją dwa byty nie mające początku. Jeżeli zaś zrodzony (γεννητόν) [...] to albo z Ojca, albo z Syna. Jeżeli z Ojca, to mamy dwóch synów i braci [...]. Jeżeli zaś z Syna, to [...] wnuk Boga”⁹³⁴. Grzegorz na podstawie tego stwierdzenia dochodzi do wniosku, że nie można dopuszczać niczego pośredniego między niezrodzonym a zrodzonym⁹³⁵, bo jak mówi Pismo „Duch Święty, który od Ojca pochodzi (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται)” (J 15, 26). I dodaje: „On to o ile od Niego pochodzi, nie jest stworzeniem; o ile zaś nie jest zrodzony, nie jest synem; o ile wreszcie jest w pośrodku, między Niezrodzonym a Zrodzonym, jest Bogiem (ὁ καθ’

⁹³¹ W Mowie, *Mowie* 41, wygłoszonej na początku pobytu w Konstantynopolu w 379 roku, Grzegorz z Nazjanzu uzasadnia, dlaczego Ducha Świętego nie można sprowadzać do rzędu stworzeń. Grzegorz miał bowiem wielki problem, jako że jeden z biskupów Macedonios i potem jego zwolennicy powoływali się na przyjaciela Grzegorza, Bazylego Wielkiego, który nie głosił wprost nauki o boskiej naturze Ducha. Pisał: „Ci, którzy sprowadzają Ducha Świętego do rzędu stworzeń, obrażają Go i są złymi sługami [...]. Ci zaś, którzy uważają Go za Boga, są mężami Duchem Bożym natchnionymi i mądrze postępują. Ci wreszcie, którzy [nie tylko uważają Go za Boga, ale jeszcze] publicznie wyznają Jego bóstwo, jeśli to czynią wobec wiernych utwierdzonych w wierze, zasługują na pochwałę” (Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41, 6, SCh 358, s. 326-328, tłum. zbior., w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 468.

⁹³² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 6, SCh 250, s. 286, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 347-348.

⁹³³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 6, SCh 250, s. 286, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 348; por. także Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41, 7, SCh 358, s. 328-330, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 468.

⁹³⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 7, SCh 250, s. 286-288, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 348.

⁹³⁵ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 8, SCh 250, s. 290, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 348.

ὅσον μὲν ἐκεῖθεν ἐκπορεύεται, οὐ κτίσμα· καθ' ὅσον δὲ οὐ γεννητόν, οὐχ Υἱός· καθ' ὅσον δὲ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον Θεός⁹³⁶.

W następnej kolejności Grzegorz z Nazjanzu przechodzi do wyjaśnienia relacji jakie zachodzą między Ojcem, Synem, i Duchem Świątym, i zaznacza, że w Trójcy nie ma żadnych braków: „Syn nie jest Ojcem (οὐτε γὰρ ὁ Υἱὸς Πατὴρ) – jeden bowiem jest Ojciec – ale [co do natury] jest wszystkim, czym jest Ojciec; ani Duch nie jest Synem (οὐτε τὸ Πνεῦμα Υἱὸς) z tego tytułu, że jest z Boga – albowiem jeden jest Jednorodzony – ale [co do natury] jest wszystkim, czym jest Syn: Jednym są Trzy [Osoby] ze względu na Bóstwo (ἐν τὰ τρία τῆ θεότητι), i Jedno jest troistością ze względu na właściwości (τὸ ἐν τρία ταῖς ιδιότησιν)⁹³⁷. Grzegorz w swojej myśli pneumatologicznej dąży do wykazania, że Duch Świąty był zawsze, od samego początku: „Duch Świąty był zawsze, jest i będzie, bez początku i bez końca (Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται), a zawsze w jednym rzędzie i ścisłym połączeniu z Ojcem i Synem (ἀλλ' ἀεὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συντεταγμένον), gdyż nie wypadało, ażeby zabrakło albo Ojcu Syna, albo Synowi Ducha. Albowiem Bóstwo doznałoby największej zniewagi, gdyby twierdzono, że doszło do pełni doskonałości dopiero wskutek zmiany pierwotnej woli. Był więc [Duch Świąty] zawsze współuczestnikiem (ἕνν οὖν ἀεὶ μεταληπτὸν)⁹³⁸. I kontynuuje: „zawsze jest taki sam (αὐτὸ ἑαυτῷ ταυτὸν ἀεὶ) dla siebie samego i dla Tych, z którymi jest w jednym rzędzie: niewidzialny (ἀόρατον), poza kategoriami czasu i miejsca (ἄχρονον, ἀχώρητον), niezmienny (ἀναλλοίωτον), nieograniczony ilością, wielkością, formą (ἄπειρον, ἀπέριον, ἀείδενον), nietykalny (ἀναφές); poruszający sam siebie (αὐτοκίνητον), poruszający się wiecznie (ἀεικίνητον), samowolny (αὐτεξούσιον), samowładny (αὐτοδύναμον), wszechwładny (παντοδύναμον)⁹³⁹. Te wyliczenia i określenia prowadzą w konsekwencji do stwierdzenia, że „wszystko, czym jest Ojciec, jest przymiotem Syna, z wyjątkiem tego, że jest niezrodzony. Wszystko, czym jest Syn, jest przymiotem Ducha, z wyjątkiem zrodzenia (Πάντα ὅσα ὁ Υἱὸς, τοῦ Πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως). to zaś, moim zdaniem, nie wprowadza różnicy istoty, lecz oznacza różnice w ramach istoty⁹⁴⁰.

⁹³⁶ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 8, SCh 250, s. 290, tłum. zbior., w: Świąty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 348-349.

⁹³⁷ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 9, SCh 250, s. 292, tłum. zbior., w: Świąty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 349. Trzeba dodać, że Grzegorz z Nazjanzu tutaj wyraźnie odrzuca jedność w ujęciu Sabeliusza.

⁹³⁸ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41, 9, SCh 358, s. 334, tłum. zbior., w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 469.

⁹³⁹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41, 9, SCh 358, s. 334, tłum. zbior., w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 470.

⁹⁴⁰ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41, 9, SCh 358, s. 336, tłum. zbior., w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 470.

2.3. *Bóstwo i współistotność Ducha Świętego z Ojcem i Synem*

Podjmując próbę zrozumienia Bóstwa i współistotności Ducha Świętego, Grzegorz z Nazjanzu zaznacza, że rozważania o Nim przysparzają wiele trudności. Wynikają one z faktu, że „ludzie pokonani rozprawami o Synu [Bożym] tym zajadlej walczą z Duchem Świętym”⁹⁴¹. Z tego powodu Nazjanzeńczyk w nauce pneumatologicznej stoi na straży nierozdzielności Trójcy Świętej: „ci więc, którzy oburzają się na nas, jakobyśmy wprowadzali jakiegoś obcego i fałszywie ogłoszonego Boga jako Ducha Świętego”⁹⁴², i zacięcie walczą w obronie litery, niech wiedzą, że drżą ze strachu tam, gdzie strachu nie ma”⁹⁴³. Grzegorz stwierdza zatem, że Kościół wierzy w Bóstwo Ducha Świętego, bo taka była jego wiara od samego początku: „my zaś tak dalece ufamy w bóstwo Ducha, któremu cześć oddajemy, że od tego zaczniemy naszą naukę o życiu wewnętrznym Boga, odnosząc te same słowa do [całej] Trójcy, choćby się to komuś miało wydawać zanadto śmiałe. «Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat» (J 1, 9) – Ojciec. Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat – Syn. Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat – nowy Pocieszyciel (J 14, 16). Była i była, i była – ale jedno było. Światłość i światłość, i światłość – ale jedna światłość i jeden Bóg”⁹⁴⁴. Grzegorz z Nazjanzu zauważa przy tym, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, równym w godności Ojcu i Synowi. Jest to niejako streszczenie nauki o Trójcy Świętej, co ujmuje w słowach: „ze Światłości-Ojca Światłość-Syn w Światłości-Duchu Świętym (ἐκ φωτός τοῦ Πατρὸς φῶς καταλαμβάνοντες τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τοῦ Πνεύματι”⁹⁴⁵.

W dalszej części dociekań na temat Ducha Świętego Nazjanzeńczyk odrzuca twierdzenia, które zaprzeczają jakoby Duch Święty nie istniał wiecznie, ale w pewnym momencie został stworzony: „Jeśli był czas, kiedy Ojciec nie istniał, to i był taki czas, kiedy Syna nie było. a jeśli był czas, kiedy Syna nie było, to był i taki czas, kiedy i Ducha

⁹⁴¹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 2, SCh 250, s. 276-278, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 345.

⁹⁴² Chodzi o duchoburców, którzy podważali i odrzucali Ducha Świętego, jako Trzecią Osobę Trójcy Świętej. Szerzej na temat duchoburców zob.: M. Szram, *Macedonianizm*, w: EK, t. 11, kol. 680-682; por. NSWP, s. 670.

⁹⁴³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 3, SCh 250, s. 278, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 345.

⁹⁴⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 3, SCh 250, s. 278-280, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 345.

⁹⁴⁵ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 3, SCh 250, s. 280, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 346.

Świętego nie było. Jeśli jedność istniała od początku, to istniała i troistość⁹⁴⁶. Próbuje w ten sposób wykazać przeciwnikom⁹⁴⁷, że jeśli podważają doskonałość jednej z Osób Trójcy, to siłą rzeczy, muszą robić to z pozostałymi dwoma Osobami Trójcy, jako że wszystkie stanowią doskonałą jedność⁹⁴⁸. Na podstawie tak wykazanej jedności w Trójcy Świętej, Grzegorz zaznacza, że Duch Święty musi być prawdziwym Bogiem: „Więc co? Czy Duch [Święty] jest Bogiem (θεὸς τὸ πνεῦμα;)? Najzupełniej. Jakżeż więc, czy jest równy [Ojcu i Synowi] istotą? Tak, przecież to Bóg (εἶπερ Θεός)”⁹⁴⁹. Na potwierdzenie tezy, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, współistotnym Ojcu i Synowi odwołuje się do słów Pisma Świętego: „Nadchodzi jednak godzina, nawet już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich czcicieli szuka Ojciec” (J 4, 23). Na podstawie tego wykazuje, że Duch Święty jest Tym, który kieruje modlitwą, a skoro tak, to jasno z tego wynika, że „cześć oddawana jednemu jest czią dla trzech z powodu równej w Trzech Osobach czi i boskości”⁹⁵⁰. Nazjanzeńczyk zauważa, że nie można niczego co niedoskonałe wprowadzać do Trójcy Świętej, jak i nie można niczego z Niej ujmować: „nic ze swej natury nie przypisuj Trójcy, byś nie utracił [łaski] Trójcy Świętej. Żadnej z Osób [Trójcy Świętej] nie tej jednej natury równej czi. Cokolwiek bowiem oderwałbyś z tej troistości, zniszczyłbyś całość, a raczej wszystko byś utracił”⁹⁵¹. Po tych słowach dodaje: „dla nas jeden jest Bóg, ponieważ jedno jest Bóstwo (ἡμῖν εἷς θεός, ὅτι μία θεότης). I chociaż wierzymy w Trzy Osoby, wiemy, że One tworzą jedno z Nim (καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἀν τρία πιστεύηται). Bo żadna z nich nie jest w większym stopniu Bogiem, ani żadna w mniejszym, ani też żadna nie poprzedza drugiej w czasie. Nie ma u Nich także różnicy w zakresie woli, ani podziału w zakresie mocy”⁹⁵². I konkluduje: „każda z Osób Trójcy Świętej stanowi jedność z Bóstwem (τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει),

⁹⁴⁶ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 4, SCh 250, s. 280-282, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 346.

⁹⁴⁷ Chodzi o duchoburców.

⁹⁴⁸ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 4, SCh 250, s. 282, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 346.

⁹⁴⁹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 10, SCh 250, s. 292, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 349. Trzeba dodać, że Grzegorz w swej wypowiedzi, posługując się terminami: Bóg (θεός) i współistotny (ὁμοούσιος), wyraźnie określił Bóstwo Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Boskiej, czego nigdzie nie uczynił Bazyli Wielki.

⁹⁵⁰ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 12, SCh 250, s. 298, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 351.

⁹⁵¹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 12, SCh 250, s. 300, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 351.

⁹⁵² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 14, SCh 250, s. 302, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 352.

w którym ma udział w nie mniejszym stopniu niż sama w sobie dzięki tożsamości istoty i mocy”⁹⁵³. Grzegorz na podstawie powyższego wywodu stwierdza: „czcimy razem Boga Ojca, Boga Syna, Boga Ducha Świętego, trzy Osoby, Bóstwo jedno, niepodzielne w chwale, czasie oraz istocie i królowaniu (σέβειν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱόν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρεῖς ιδιότητας, θεότητα μίαν, δόξην, καὶ τιμῆν, καὶ οὐσίαν, καὶ βασιλείαν μὴ μεριζομένην)”⁹⁵⁴. Kończąc *Mowę 31.*, Nazjanzeńczyk wnioskuje, że cześć należy oddawać Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu: „jednemu Bóstwu i Mocy; «ponieważ Jemu wszelka chwała, cześć i panowanie na wieki wieków» (τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν, ὅτι «αὐτῷ πᾶσα δόξα, τιμή, κράτος, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων»)”⁹⁵⁵. Grzegorz przyjmuje zatem w swojej myśli pneumatologicznej istnienie Ducha Świętego jako prawdziwego Boga, równego w godności i majestacie Ojcu i Synowi.

Kończąc analizę wkładu Grzegorza z Nazjanzu w rozwój pneumatologii trzeba zauważyć, że do największych traktatów teologicznych, które pozostawiła nam starożytność chrześcijańska, należą jego *Mowy* (w liczbie 45), a wśród nich pięć tak zwanych *Mów teologicznych* (27-31). Zostały one poświęcone tajemnicy Trójcy Świętej i stanowiły obronę ortodoksyjnej nauki trynitarniej. Według Nazjanzeńczyka Duch Święty posiada naturę Bożą (οὐσία) taką samą jaką posiada Ojciec i Syn. Duch Święty posiada wszystkie cechy boskości, które sprawiają, że jest wieczny, niezmienny, niewidoczny, nietykalny, nieograniczony, samowładny i wszechmocny, uświęca, przebóstwia, pozwala człowiekowi poznać Ojca i Syna, jest dobrocią i źródłem dobroci⁹⁵⁶.

3. Grzegorz z Nyssy o boskiej istocie Ducha Świętego

Zgłębiając myśl pneumatologiczną pisarzy wczesnochrześcijańskich, trzeba zatrzymać się nad trzecim z grona Ojców Kapadockich, którym był Grzegorz z Nyssy⁹⁵⁷. Teologia trynitarna Nysseńczyka kształtowała się w dobie poważnych kontrowersji, jakie

⁹⁵³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 16, SCh 250, s. 306, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 353.

⁹⁵⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 28, SCh 250, s. 330, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 359.

⁹⁵⁵ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 33, SCh 250, s. 342, tłum. zbior., w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 363. Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41, 18, SCh 358, s. 354, tłum. zbior., w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 474.

⁹⁵⁶ Por. S. Strękowski, *Troska o czystość wiary*, s. 187-189.

⁹⁵⁷ Grzegorz z Nyssy był trzecim i najmłodszym z Ojców Kapadockich. Urodził się w Cezarei Kapadockiej około roku 335. Około roku 360 przyjął chrzest. W 376 roku został złożony z urzędu przez synod ariański i powrócił do Nyssy. Zmarł około roku 394. Szerzej na temat Grzegorza z Nyssy zob.: F. Drączkowski, *Grzegorz z Nyssy*, w: EK, t. 6, kol. 316-320; J. Gribomont, *Gregorio di Nissa*, w: NDPAC, t. 2, kol. 2466-2473; por. NSWP, s. 413-414.

wstrząsały chrześcijaństwem IV stulecia⁹⁵⁸. Grzegorz musiał zająć konkretne stanowisko wobec koncepcji, które nurtowały ówczesnych myślicieli, a które w zasadzie dotyczyły Trójcy Świętej. Nie sposób nie wspomnieć o eunomianach, zwanych również anomejczykami⁹⁵⁹, którzy twierdzili, że Trójca Święta „to trzy proste, istniejące niezależnie od siebie substancje, tworzące hierarchię czasu i przestrzeni. Różnią się od siebie pod względem natury i są do siebie nawzajem pod tym względem zupełnie niepodobne”⁹⁶⁰. Eunomiusz i jego zwolennicy przyjmowali zatem, że Jezus i Duch Święty są tylko stworzeniami jedyne Boga, „którego główną cechą stanowiącą o Jego Bóstwie jest niezrodzoność”⁹⁶¹. Innym ruchem działającym w tym czasie byli marcelianie⁹⁶², którzy podkreślali w przeciwieństwie do arian, istnienie jednej Boskiej Monady, która w momencie stworzenia świata rozszerza się w diadę, a następnie w triadę⁹⁶³. Zdaniem biskupa Ancyry Marcelego „Logos był immanentnym Bogu Rozumem, który uzewnętrznił się jako Jego Moc w stworzeniu i objawieniu. Moc ta na końcu czasów, gdy «Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko» (1 Kor 15, 28), zostanie na powrót wchłonięta przez Boską Monadę”⁹⁶⁴. Trzecią wreszcie grupą teologów głoszących własną koncepcję byli macedonianie⁹⁶⁵, którzy twierdzili wprost, że nie mają zamiaru nazywać Ducha Świętego,

⁹⁵⁸ Spory teologiczne w tym czasie były głównie skoncentrowane wokół nauczania na temat osoby Jezusa Chrystusa. Pociągnęło to za sobą, obok problemów teologicznych i egzegetycznych, konieczność rozwiązania kwestii o charakterze filozoficznym. Chodziło na przykład o dyskusje wokół pojęcia $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, które zmusiły teologów do odpowiedzi na pytanie, jak w ogóle należy rozumieć samo pojęcie $\theta\epsilon\omicron\varsigma\iota\alpha$. Niejasności powodowały, że powstawały różne grupy forsujące własne koncepcje dotyczące relacji Syna do Ojca, jak i Ducha Świętego do Ojca i Syna. Z tego też względu myśliciele chrześcijańscy działający w tamtym okresie musieli odnosić się i zajmować konkretne stanowiska, wobec pojawiających się koncepcji, które przeczyły jedności Trójcy Świętej, a w konsekwencji odmawiały boskości bądź to Synowi, bądź Duchowi Świętemu. do tych powstających koncepcji, musiał odnieść się także Grzegorz z Nyssy.

⁹⁵⁹ Często zwani byli również neoarianami; ich przedstawicielem był biskup Kyzikos Eunomiusz. Por. F. Stopniak, *Aecjanie*, w: EK, t. 1, kol. 120; s. Longosz, *Eunomiusz*, w: EK t. 4, kol. 1303-1304; M. Simonetti, *Eunomio*, w: NDPAC, t. 1, kol. 1836-1837; NSWP, s. 323-324.

⁹⁶⁰ Por. T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarnie*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 6.

⁹⁶¹ Por. T. Grodecki, *Wprowadzenie*, s. 6. Eunomiusz nie wprowadzał nowej nauki, rozwijał jedynie tezy, które pierwotnie głosił Ariusz.

⁹⁶² Zwolennicy nauki Marcelego z Ancyry. Szerzej na temat Marcelego i jego nauki zob.: P. Szczur, *Marceli z Ancyry*, EK, t. 11, kol. 1222-1224; Ch. Kannengiesser, *Marcello di Ancira*, w: NDPAC, t. 2, kol. 3015-3017; NSWP, s. 684.

⁹⁶³ Trzeba zaznaczyć, że na pierwszy rzut oka jest to niejako powrót do poglądów sabelian, głoszących, że Ojciec, Syn i Duch Święty to tylko trzy różne sposoby objawiania się jednego i tego samego Boga. Teologia Marcelego jest jednak bliższa sposobowi myślenia Tertuliana.

⁹⁶⁴ T. Grodecki, *Wprowadzenie*, s. 7. Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 183-184.

⁹⁶⁵ Zwani też duchoburcami, pneumatomachami albo też tropikami, zyskali takie miano od imienia biskupa Konstantynopola Macedoniusza, usuniętego ze stolicy biskupiej przez radykalnych arian w roku 360. W czasach Grzegorza na czele stronnictwa stał Eustacjusz z Sebasty. Por. J. Gribomont, *Eustazio*, w: NDPAC, t. 1, kol. 1865-1866; EK, t. 11, s. 680-681; E. Stanula, *Eustachy z Sebasty*, w: EK, t. 4, kol. 1342-1343; F. Cocchini, *Tropici*, w: NDPAC, t. 3, kol. 5486; NSWP, s. 670; NSWP, s. 326-327.

ani Bogiem, ani stworzeniem⁹⁶⁶. Z tego twierdzenia wynika, że przyznawali oni Duchowi Świętemu jakieś pośrednie miejsce, pomiędzy Bogiem a stworzeniem⁹⁶⁷. Wobec powyższych koncepcji, Grzegorz z Nyssy musiał zająć konkretne stanowisko, jasno precyzując przy tym ortodoksyjną naukę o Trójcy Świętej, w tym przede wszystkim o Duchu Świętym.

Szczególną zasługą Grzegorza z Nyssy w rozwój nauki o Duchu Świętym jest pogłębienie nauki o Jego pochodzeniu, która posiada fundamentalne znaczenie dla przyjęcia prawdy o Jego bóstwie. Działalność Grzegorza, przypadająca na czas po soborze w Konstantynopolu w 381 roku, miała dwa cele: „umocnienie dogmatu o bóstwie Ducha Świętego w świadomości poszczególnych chrześcijan i całego Kościoła oraz uczenie Bóstwa Ducha Świętego w praktyce liturgicznej i kultycznej Kościoła”⁹⁶⁸. Z wielkim naciskiem podkreślał „jedność natury, będącej udziałem trzech Osób Boskich, a więc także i Ducha Świętego. Dowodził równorzędności Syna i Ducha Świętego”⁹⁶⁹. Zajmował się również pochodzeniem Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, co miało niewątpliwie znaczący wpływ na przyjęcie prawdy o doskonałej jedności Boga w Trzech Osobach.

3.1. Istota i hipostaza w nauczaniu Grzegorza – pochodzenie Ducha Świętego

Orzeczenia Soboru Nicejskiego z 325 roku, zawierały sformułowane wyznanie wiary, w którym znalazł się termin $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, a który przysporzył wiele problemów. Zwolennicy nauki Ariusza nie zaakceptowali tego terminu, bo – jak podawał Sokrates Scholastyk – „utrzymywali [...], że istota pochodząca od jakiejś drugiej istoty jest z nią współistotna albo na zasadzie podziału, albo wypływania, albo też wyrastania: na zasadzie wyrastania tak jak pęd wyrasta z korzeni, zaś wypływania tak jak należące do ojca dzieci, a na zasadzie podziału – tak jak dwie lub trzy złote czarki kruszcu”⁹⁷⁰. Cesarz Konstantyn, próbował pojęcie $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ tłumaczyć tak, jak to robił Euzebiusz z Cezarei: „pojęcie $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ rozumie nie w kategoriach cielesnych [...], bo przecież natura niematerialna, duchowa i bezcielesna nie dopuszcza żadnych doznań cielesnych”⁹⁷¹. Ojcowie soborowi

⁹⁶⁶ Por. Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 45, 6, ed. P. Perichon, P. Maraval, SCh 493, Paris 2005, s. 234, tłum. s. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 263.

⁹⁶⁷ Przyczyn takiego niezdecydowania mogło być wiele: milczenie Pisma Świętego na temat Bóstwa Ducha Świętego, albo też obawa, że przyznanie Duchowi Świętemu takiego samego statusu względem Ojca, co Synowi, spowoduje przyznanie, że Bóg ma dwóch Synów. Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny*, s. 196-197.

⁹⁶⁸ B. Czesz, *Duch Święty został nam dany*, s. 80.

⁹⁶⁹ B. Czesz, *Duch Święty został nam dany*, s. 80.

⁹⁷⁰ Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 1, 8, 32-33, SCh 477, s. 102, tłum. s. Kazikowski, s. 81.

⁹⁷¹ Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 1, 8, 42, SCh 477, s. 108, tłum. s. Kazikowski, s. 83.

dodając słowo ὁμοούσιος do wyznania wiary wyjaśniali, że oznacza ono, iż Osoba Syna w Trójcy Świętej, nie przejawia żadnego podobieństwa do stworzeń zrodzonych, że podobny jest we wszystkim do Ojca, „i nie jest z innej osoby czy istoty, jak tylko z Ojca”⁹⁷².

Wszystkie wyjaśnienia terminu ὁμοούσιος okazywały się niewystarczające, co prowadziło do ciągłego zamętu wokół tego pojęcia, co potęgowane było również tym, że pojęcia tego nie było w Piśmie Świętym. Dopiero synod w Aleksandrii (362) zwany *Synodem Wyznawców*, precyzował – choć i tak nie do końca – rozumienie terminów: οὐσία (istota/substancja) i ὑπόστασις (hipostaza). Stwierdzał, że można różnie rozumieć te terminy dyskutowane latami⁹⁷³, nie negując przy tym samej treści wiary, która głosi, że „Syn pochodzi z substancji Ojca oraz posiada jedną i tę samą naturę. Wierzymy bowiem, że jest jedno Bóstwo i że posiada jedną naturę; że natura Ojca nie jest inna i różna od natury Ducha Świętego”⁹⁷⁴. Trzeba było wprowadzić ład w pojęcia, którymi się posługiwano, a o które od lat toczył się spór. Kluczem do osiągnięcia porozumienia było znalezienie wspólnego języka dla Wschodu i Zachodu, jako że Wschód oskarżał Zachód w rozumieniu tych pojęć o sabelianizm, Zachód z kolei zarzucał Wschodowi trwanie przy nauce Ariusza⁹⁷⁵. Te podejścia godził synod w Aleksandrii w 362 roku, który doprowadził do uznania za uprawnione orzekanie zarówno o trzech hipostazach, jak i jednej istocie Boga⁹⁷⁶.

Grzegorz z Nyssy sporo uwagi poświęcił problemowi rozróżnienia terminów οὐσία i ὑπόστασις. Uczynił to głównie w jednym ze swoich dzieł o *rozróżnieniu między istotą a hipostazą*⁹⁷⁷. W dziele tym, w sposób prosty prezentuje, jak należy rozumieć terminy οὐσία i ὑπόστασις, ale także, jakie zachodzą między nimi różnice. Rozważania rozpoczyna od stwierdzenia, w którym wyjaśnia, dlaczego w ogóle zajmuje się kwestią pojęć: οὐσία i ὑπόστασις: „ponieważ wielu na gruncie dogmatów dotyczących tajemnicy Boga nie rozróżnia istoty, która jest wspólna, od pojęcia hipostaz, utożsamiając znaczenie w mniemaniu, że nie ma różnicy, czy mówi się o istocie, czy o hipostazie «stąd niektórym z tych, którzy przystają na to bez zbadania zagadnienia, wydaje się rzeczą właściwą uznawać zarówno jedną istotę, jak jedną hipostazę, a na odwrót ci, którzy przystają na trzy hipostazy, sądzą, że wobec takiego orzeczenia należy

⁹⁷² Por. Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 1, 8, 49, SCh 477, s. 110, tłum. s. Kazikowski, s. 85.

⁹⁷³ Szerzej na temat rozumienia terminów οὐσία i ὑπόστασις zob. przypis 810 i 811 tegoż rozdziału.

⁹⁷⁴ Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 6, PG 26, 801, tłum. A. Gołda, s. 1035.

⁹⁷⁵ Por. T. Grodecki, *Wprowadzenie*, s. 11.

⁹⁷⁶ Por. T. Grodecki, *Wprowadzenie*, s. 11.

⁹⁷⁷ Pismo to przez długie lata uchodziło za list Bazylego Wielkiego do Grzegorza. Chodziło oczywiście o *List 38*. Dzisiaj powszechnie przyjmuje się, że jest to dzieło Nyssenńczyka. Por. T. Grodecki, *Wprowadzenie*, s. 12; s. 45; NSWP, s. 415.

również przystać na równy co do liczby podział istoty»⁹⁷⁸, by więc tobie nie przytrafiło się coś podobnego, sporządziłem dla ciebie zwięzły wykład tej kwestii»⁹⁷⁹.

Nyssenczyk rozpoczyna wyjaśnienie pojęć οὐσία i ὑπόστασις, od ukazania różnic w nazwach jednostkowych i gatunkowych, na podstawie terminu: „człowiek”, bo jak zauważa pojęcie to, doskonale pokazuje do jakiego rodzaju cech odnoszą się oba wyjaśniane terminy. Grzegorz zauważa, że słowo „człowiek”, określa wspólną naturę ludzi, a nie jednego określonego człowieka. Chcąc zatem określać, co kryje się głębiej pod tą nazwą, trzeba dokonać dalszego podziału, przez który nie rozpoznaje się już „człowieka w ogóle”, ale ściśle określoną jednostkę (np. Piotr, Jan itd.)⁹⁸⁰. Nyssenczyk stwierdza: „inne natomiast nazwy zawierają w sobie bardziej jednostkowe wskazanie, dzięki któremu rozważa się już nie wspólną z innymi przedmiotami cechę natury oznaczonego przedmiotu, ale rys znamieny pewnego określonego ściśle przedmiotu, jak na przykład Paweł lub Tymoteusz, w tym, co dla niego swoiste, a co nie ma nic wspólnego, z tym, co jednakie”⁹⁸¹. I dalej kontynuuje: „określenie bowiem tego rodzaju nie odnosi się już do wspólnej cechy natury, ale, oddzielając od znaczenia ogólnego jasne wyobrażenie pewnych określanych przedmiotów, przedstawia je za pomocą nazwy. Kiedy więc dla dwóch czy więcej ludzi jak na przykład Pawła, Sylwana i Tymoteusza jednakowo, szuka się określenia istoty jako ludzi, nikt nie da innego określenia tej istoty w odniesieniu do Pawła, innego w odniesieniu do Tymoteusza, ale określenie wskazujące na istotę Pawła stosować się też będzie i do pozostałych. Ci bowiem, których określa się tym samym określeniem [co do] istoty są ze sobą współlistotni”⁹⁸². Grzegorz w powyższym stwierdzeniu, podaje zwięzłe zdefiniowanie znaczenia terminu ὑπόστασις, które w konsekwencji prowadzi go do jasnej konkluzji: „skoro jednak ktoś, świadomy ich cechy wspólnej, chciałby zastanowić się nad ich cechami swoistymi, dzięki którym jeden różni się od drugiego, to określenie, pozwalające rozpoznać jakąś rzecz, nie da się pogodzić z określeniem stosującym się do innej, choćby nawet miała ona z nimi pewne cechy wspólne”⁹⁸³.

⁹⁷⁸ Grzegorz mówi o rozróżnieniu licznych istot/substancji.

⁹⁷⁹ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 1, PG 32, 325, ŻMT 21, s. 69.

⁹⁸⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 2, PG 32, 325, ŻMT 21, s. 69-70.

⁹⁸¹ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 2, PG 32, 325, ŻMT 21, s. 70. Trzeba dodać, że w tłumaczeniu W. Krzyżaniaka nie ma słowa użytego przez Grzegorza „ὁμογενής”, które ma swoją historię w teologii trynitarniej III w., kiedy to było używane np. przez Dionizego Aleksandryjskiego jako synonimiczne do ὁμοούσιος. Wydaje się więc, że bardziej precyzyjne byłoby tłumaczenie: „co nie ma nic wspólnego z tym, co odnosi się do tego samego rodzaju”.

⁹⁸² Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 2, PG 32, 328, ŻMT 21, s. 70.

⁹⁸³ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 2, PG 32, 328, ŻMT 21, s. 70.

Na podstawie tak poczynionego wywodu Nysseńczyk przechodzi do sposobu używania samych terminów οὐσία oraz ὑπόστασις, i stwierdza, że to, co wypowiada się w odniesieniu do cech swoistych, można wykazać za pomocą terminu hipostaza⁹⁸⁴: „kto wypowiada słowo «człowiek», wskutek nieokreślonego znaczenia tego słowa naprowadza słuchającego tylko na pewne szerokie rozumienie tego słowa, tak że chociaż natura przedmiotu wskazana jest przez jego nazwę, przedmiot, o który chodzi, pozostaje ukryty, a dając się co do swych swoistości określić tylko tą nazwą, nie zostaje ściśle oznaczony. Kto natomiast wypowiada słowo Paweł, wskazuje na naturę ukrytą w przedmiocie, na jaki wskazuje ta nazwa”⁹⁸⁵. W taki oto sposób Nysseńczyk określa pojęcie hipostazy. I dodaje, że „nie jest to nieokreślone rozumienie istoty, niemające żadnych znamion stałości”⁹⁸⁶ wskutek cech oznaczonego przedmiotu wspólnych z innymi przedmiotami, ale takie rozumienie, które na podstawie jawnych cech swoistych wyodrębnia i określa to, co w pewnym przedmiocie ma cechy wspólne z przedmiotami innymi i jest nieokreślone”⁹⁸⁷. Nysseńczyk zaznacza odwołując się do Pisma Świętego, że ono czyni podobnie⁹⁸⁸.

Zabiegi terminologiczne podejmowane przez Grzegorza z Nyssy, prowadziły do próby wyjaśnienia, jak terminy οὐσία i ὑπόστασις należy zastosować do pojęcia Boga, aby jak zaznacza, nie popełnić przy tym błędu⁹⁸⁹: „wszystko, co twoja myśl może podsuwać ci co do sposobu bytu Boga Ojca [...], będziesz odnosił również do Syna i Ducha Świętego. Jedno bowiem i to samo określenie «nie stworzony» i «niepojęty» odnosi się do Ojca jak

⁹⁸⁴ Po wykazaniu stosowności posługiwania się różnymi terminami dla określenia jednostek i łączących je cech wspólnych, Grzegorz przechodzi do precyzyjnego zarysowania koncepcji οὐσία. Czyni to wychodząc od pojęcia hipostazy, koncentrując się na wykazaniu różnicy znaczeniowej między tymi dwoma traktowanymi synonimicznie terminami.

⁹⁸⁵ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 3, PG 32, 328, ŻMT 21, s. 70-71.

⁹⁸⁶ Istota nie posiada „znamienności stałości”, ponieważ nie odnosi się do konkretnego, „uchwytnego” przedmiotu, lecz do wszystkich możliwych przedmiotów danego gatunku.

⁹⁸⁷ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 3, PG 32, 328, ŻMT 21, s. 71.

⁹⁸⁸ Grzegorz odwołuje się do Księgi Hioba, ponieważ jak stwierdza, terminy οὐσία i ὑπόστασις są tutaj doskonale wyrażone. Kiedy Pismo Święte opisuje dzieje Hioba, i chce opowiedzieć koleje jego życia, to najpierw przypomina jego cechy wspólne z innymi ludźmi i używa słowa „człowiek”, ale zaraz wyodrębnia go poprzez jego cechy swoiste dodając „pewien” człowiek. Grzegorz dodaje: „opis natomiast jego istoty, jako zupełnie nieprzydatny wobec wytkniętego celu, został przez Pismo Święte pominięty milczeniem, owym jednak «pewien» określa go ono poprzez cechy własne, mówiąc i o jego miejscu pobytu, i o jego usposobieniu, i o tym, co można było wywnioskować z zewnątrz i co mogło wyodrębnić tę osobę i wyłączyć ją spod ogólnego znaczenia, aby opis człowieka, którego dzieje opowiada się nam, stał się jasny pod każdym względem dzięki imieniu, miejscu, swoistym cechom duszy i przywzbronemu na pamięć otoczeniu. Gdyby Pismo Święte chciało wypowiedzieć się o istocie Joba, nie byłoby w nim żadnej wzmianki o tym, co powiedziane zostało w wyjaśnieniach o jego cechach przyrodzonych” (Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 3, PG 32, 328, ŻMT 21, s. 71).

⁹⁸⁹ Por. Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 3, PG 32, 328, ŻMT 21, s. 71.

I do Syna, i Ducha Świętego. Jedna bowiem Osoba Trójcy Świętej nie jest w większym stopniu nie stworzona i niepojęta, a inna w stopniu mniejszym⁹⁹⁰. Ponieważ zaś w odniesieniu do Osób Trójcy poprzez ich cechy swoiste należy uzyskać wyraźne rozróżnienie tego, co uważa się za wspólne Im, a więc gdy orzekamy ich niestworzonność czy to, że przekraczają wszelkie pojęcie, czy też jakiś inny przymiot, nie będziemy ich razem ujmować, by zyskać sąd o cechach swoistych, ale winniśmy dociekać tylko tych cech, dzięki którym jasno i bez groźby pomylenia Osób zdołamy wyodrębnić wyobrażenie każdej z Nich z Ich wspólnego wyobrażenia⁹⁹¹. Grzegorz z Nyssy rozważania na temat terminów οὐσία i ὑπόστασις, kończy stwierdzeniem: „uważam więc za rzecz właściwą poszukiwać w ten właśnie sposób zasady tego rozróżnienia⁹⁹². Nysseńczyk na podstawie powyższego wyводу, nie tylko czyni rozróżnienie pojęć οὐσία i ὑπόστασις, ale wskazuje również, że Trójca jest nierozdzielnie ze sobą złączona, przy jednoczesnym zaznaczeniu odrębności poszczególnych Osób w Trójcy: „od Boga Ojca bowiem pochodzi Syn, przez którego wszystko się stało, a z którym zawsze w sposób nierozdzielny Duch Święty jest zjednoczony [ὁ πάντοτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀχωρίστως συνεπινοεῖται]. Nie można bowiem rozważać Syna, nie będąc wprawdzie oświeconym przez Ducha [μὴ προκατανοασθέντα τῷ Πνεύματι]. Skoro więc Duch Święty, z którego spływa na stworzenie rozdawnictwo dóbr, z jednej strony jest związany z Synem, w którym możemy Go rozeznac nierozdzielnie, a z drugiej strony byt swój ma związany z Bogiem jako przyczyną, od którego też pochodzi [ἔχει τὸ εἶναι], stanowi to dla nas dającą się rozpoznać oznakę jego swoistości co do hipostazy, jako że daje się rozpoznać po Synu i z Nim i że od Ojca pochodzi [τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς]. Syn natomiast jako dający przez siebie i z sobą rozpoznać Ducha pochodzącego od Boga, sam jeden jednorodzony, zajaśniał z niezrodzonej Światłości; pod względem dających się rozeznac swych cech swoistych nie ma nic wspólnego ani z Ojcem, ani z Duchem Świętym, ale daje się rozpoznać tylko przez wspomniane oznaki. Bóg najwyższy jedyną tylko ma szczególną cechę swej hipostazy, iż jest Ojcem i że nie powstał z żadnej przyczyny; i na odwrót, poprzez tę właśnie oznakę sam daje się swoiście rozpoznać. Z tego powodu orzekamy, że we wspólnocie istoty zachodzą dające się utożsamiać i nie mające ze sobą nic wspólnego cechy wyróżniające, które dostrzec można w Trójcy i dzięki którym zachodzi swoistość Osób, ukazanych nam przez wiarę⁹⁹³.

⁹⁹⁰ Na podstawie tego fragmentu można dojść do wniosku, że dla Grzegorza z Nyssy ὁμοούσιος oznacza w pierwszej kolejności równość w Bóstwie.

⁹⁹¹ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 3, PG 32, 328-329, ŻMT 21, s. 71-72.

⁹⁹² Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 4, PG 32, 329, ŻMT 21, s. 72.

⁹⁹³ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 4, PG 32, 329-332, ŻMT 21, s. 73.

3.2. *Bóstwo Ducha Świętego – jedność z Ojcem i Synem*

Grzegorz z Nyssy obszernie zarysowując na przykładzie porównań rozumienie pojęć οὐσία i ὑπόστασις, wykazuje w jaki sposób należy tych terminów używać w odnoszeniu ich do Osób Trójcy. Następnie Nysseńczyk podejmuje zagadnienie jedności Ducha Świętego z Ojcem i Synem: „nie ma żadnej różnicy w dającej życie naturze «mówię o Ojcu, Synu i Duchu Świętym», ale można w nich rozpoznać pewną ścisłą i nierozdzieloną łączność (μηδεμίαν εἶναι παραλλαγὴν ἐν τῇ ζωοποιῶ φύσει, ἐπὶ Πατρὸς λέγω καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου ἀλλὰ τινα συνεχῆ καὶ ἀδιάσπαστον κοινωσίαν ἐν αὐτοῖς θεωρεῖσθαι)⁹⁹⁴. a kto na drodze przemyśleń rozezna już wielkość jednej z Osób, jakie wyznajemy w Trójcy Świętej (Καὶ δι' ὧν ἄν τις νοημάτων τὸ μεγαλεῖον ἐνός τινος τῶν ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι πιστευομένων κατανοήσῃ), ten na drodze tychże przemyśleń zwróci się bez żadnej różnicy do Ojca, Syna i Ducha Świętego, gdy rozważy Ich chwałę, bo nie ma tu między Ojcem, Synem i Duchem Świętym żadnego rozdziału (διὰ τῶν αὐτῶν προσελεύσεται ἀπαραλλάκτως, ἐπὶ Πατρί, καὶ Υἱοῦ, καὶ Πνεύματος ἁγίου τὴν δόξαν βλέπων, ἐν οὐδενὶ διαλείμματι μεταξὺ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος τῆς διανοίας κενεμβατούσης)⁹⁹⁵. Nysseńczyk wykazuje w powyższym twierdzeniu, doskonałą pełnię jedności Osób w Trójcy. W ten sposób chciał wyrazić prawdę, że w Bogu jest brak jakiegokolwiek „diastemy”, czyli przerwy, która rozdzielałaby Ojca, Syna i Ducha Świętego: „kto myśląc o Bogu Ojcu rozważa Go w samym sobie, zarazem i Syna myślą ogarnia. Kto zaś Syna dosięgnął w myśli, nie oddziela Go od Ducha (τὸ Πνεῦμα οὐκ ἀπεμέρισεν), ale konsekwentnie, należycie, spójnie i zgodnie z naturą istoty Boga przepojony jest wewnątrznie wiarą w trzy Osoby, która właśnie na tym się zasadza (τῶν τριῶν κατὰ ταυτὸν συγκεκριμένην ἐν ἑαυτῷ τὴν πίστιν ἀνετυπώσατο)⁹⁹⁶.

Grzegorz z Nyssy wykazując jedność⁹⁹⁷ Trójcy Świętej, przywołuje obrazy łańcucha i tęczy, które tę jedność mają przybliżyć. Porównując jedność Trójcy Świętej do obrazu łańcucha (ἄλυσις)⁹⁹⁸ pisał: „kto pochwyciwszy jeden koniec łańcucha, ciągnie zarazem i drugi

⁹⁹⁴ Grzegorz z Nyssy mówi to o działaniu Boga. Nauczanie na ten temat zostanie rozwinięte w pełni w innych pismach trynitarnych, szczególnie w do *Ablabiusza* i w do *Eustancjusza*. Tutaj Nysseńczyk poprzestaje na wykazaniu jedności Bóstwa.

⁹⁹⁵ Gregorius Nyssenens, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 4, PG 32, 332, ŻMT 21, s. 73.

⁹⁹⁶ Gregorius Nyssenens, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 4, PG 32, 332, ŻMT 21, s. 74.

⁹⁹⁷ Grzegorz mówi też o jedności Trójcy w *De Spiritu Sancto*: „tym, co nas zbawia, jest życiotwórcza moc, w którą wierzymy w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Gregorius Nyssenens, *De Spiritu Sancto*, PG 46, 696, s. 198.

⁹⁹⁸ Por. Abramowiczówna, t. 1, s. 98, s.v. ἄλυσις; Lampe, s. 98, s.v. ἀλουσία, Liddell-Scott, s. 73, s.v. ἀλουσία.

koniec, tak samo ten, kto przyzwał Ducha, przyzywa tym samym [...], także i Syna i Ojca”⁹⁹⁹. Nysseńczyk przy pomocy tego obrazu, zauważa, że podobnie jak łańcuch stanowi całość i z jednej strony jest taki sam, jak i z drugiej, co świadczy o jego jedności, choć jest to tylko rzecz stworzona, to podobnie jest i w Trójcy Świętej: kiedy myślimy o Ojcu, to w myśli razem z Nim, jest obecny i Syn i Duch Święty. Innym obrazem, który przybliży jedność i nierozdzielność Trójcy, jest porównanie Jej do obrazu tęczy (ἵρις¹⁰⁰⁰)¹⁰⁰¹. Omawiając zatem, w jaki sposób powstaje tęcza¹⁰⁰², Grzegorz wykazuje, że analogicznie można podejść do dogmatów dotyczących Boga: „z jednej strony, niczym owe barwy pojawiające się w tęczy¹⁰⁰³, mamy swoistość hipostaz, które promieniają w każdej z Osób wyznawanych w Trójcy Świętej, a z drugiej strony nie możemy dostrzec żadnej różnicy między Nimi co do swoistości natury, gdyż we wspólnocie istoty dające się wyróżnić swoistości jasnieją w każdej z Osób”¹⁰⁰⁴. Nysseńczyk posługując się powyższymi obrazami zaznacza, że: „wskazując na świat stworzony rozum poucza nas, że nie powinniśmy bezpodstawnie popadać w zwątpienie przez rozważania odnośnego dogmatu, kiedy uwikławszy się w jakąś niełatwą do zgłębienia kwestię nie możemy się zdecydować na przyjęcie tych wywodów”¹⁰⁰⁵. Grzegorzowi chodziło o wykazanie prawdy, że skoro zjawiska postrzegalne oczami, okazały się pożyteczniejsze niż rozumowe wyjaśnienia, to tak samo w odniesieniu do dogmatów, które przekraczają ludzki rozum i możliwości poznawcze, wiara jest owocniejsza, bo poucza „nas i o tym, co w hipostazie jest odrębne i o tym, co w istocie jest wspólne (τὸ κεχωρισμένον ἐν ὑπόστασει καὶ τὸ οὐνημμένον ἐν τῇ οὐσίᾳ διδάσκουσα). Ponieważ więc nasze rozważania z jednej strony miały na uwadze to, co w Trójcy Świętej jest wspólne, a z drugiej strony to, co dla każdej z Osób jest odrębne, wypowiedź o wspólnocie odnosi się do istoty, gdy natomiast hipostaza jest oznaką swoistości każdej z Nich”¹⁰⁰⁶.

⁹⁹⁹ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 4, PG 32, 332-333, ŻMT 21, s. 74.

¹⁰⁰⁰ Por. Abramowiczówna, t. 2, s. 509, s.v. ἵρις; Liddell-Scott, s. 836, s.v. ἵρις.

¹⁰⁰¹ Przedstawiony obraz tęczy jest unikalny w całej literaturze patrystycznej. W rozważaniach Nysseńczyka pełni specyficzną rolę: ukazuje jedność Boga – w opozycji do dotychczasowych wywodów koncentrujących się na ukazaniu różnic istniejących między Osobami. Grzegorz przenosi na podstawie tego obrazu argumentację z dziedziny semantyki – dość abstrakcyjnej – na konkretny grunt doświadczenia zmysłowego.

¹⁰⁰² Por. Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 5, PG 32, 333, ŻMT 21, s. 75-76.

¹⁰⁰³ Barwy tęczy, które przenikają się wzajemnie, trudno jest rozdzielić.

¹⁰⁰⁴ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 5, PG 32, 336, ŻMT 21, s. 76.

¹⁰⁰⁵ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 5, PG 32, 336, ŻMT 21, s. 76.

¹⁰⁰⁶ Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* 5, PG 32, 336, ŻMT 21, s. 76.

W dziele *Ad Eustathium de sancta trinitate* Grzegorz podejmuje walkę intelektualną z przeciwnikami¹⁰⁰⁷ odmawiającymi boskości Duchowi Świętemu. We wstępie tego dzieła porównuje przeciwników jedności Trójcy Świętej, do bajki Ezopa¹⁰⁰⁸. W nawiązaniu do niej Nysseńczyk próbuje wykazać, że przeciwnicy, choć nie mają żadnych podstaw, próbują za wszelką cenę zdyskredytować naukę o jedności Trójcy Świętej, wyznawanej przez chrześcijan¹⁰⁰⁹. Ten zarzut Grzegorz stanowczo odrzuca: „oskarża się nas, że czcimy trzech Bogów, obciąża się takim krzykiem uszy wielkich tłumów i nie przestaje się ciągle odświeżać tego zarzutu pozorami prawdopodobieństwa. Ale prawda walczy po stronie nas, którzy otwarcie wobec wszystkich, a w szczególności wobec każdego, z którym się spotykamy, dowodzimy, że wśród nas każdy, kto by mówił, że jest trzech Bogów, jest wyłączony ze wspólnoty i nie można o nim sądzić, że jest chrześcijaninem”¹⁰¹⁰. Nysseńczyk wykazuje, że nie ma wśród wierzących wyznawania wiary w trzech Bogów, lecz w jednego Boga w trzech Osobach. Każdy, kto podważa tę podstawową prawdę, nie może nazywać się chrześcijaninem.

Grzegorz z Nyssy stał przed bardzo trudnym problemem, ponieważ musiał odpierać wszelkie zarzuty tych wszystkich, którzy twierdzili, że chrześcijanie wyznają trzy hipostazy, ale mówią o jednym Dobru, jednej Mocy i jednym Bóstwie. Grzegorz zaznacza, że w tej kwestii w żadnej mierze się nie mylą. Natomiast przeciwnicy ortodoksji szli dalej twierdząc, że Pismo Święte w ogóle o tym nie mówi w ten sposób zarzucali, że chrześcijanie dzielą hipostazy i nie wyliczają określeń dotyczących Boga w liczbie mnogiej, ale wymieniają je pojedynczo (Dobroć, Moc, Boskość). Odpierając te zarzuty, Nysseńczyk pisał: „co się tyczy rozdzielania hipostaz, to nie inaczej jest w przypadku tych, którzy twierdzą, że w boskiej naturze istnieje różnorodność substancji; jest bowiem nieprawdopodobne dla tych, którzy mówią o trzech substancjach, nie mówić jednocześnie o trzech hipostazach. Tak więc jedynym zarzutem¹⁰¹¹ pozostaje wyliczanie wspomnianych określeń Bożej natury w liczbie

¹⁰⁰⁷ Chodzi o sabelian, którzy głosili jedyność Boskiej Monady, a w konsekwencji negowali realne, samodzielne istnienie Syna. Oznaczało to, że Syn jest jedynie swoistym sposobem objawiania się tego samego Boga, który w Starym Testamencie objawił się jako Ojciec. Sabeliańska negacja istnienia Trójcy była stawiana na równi z monoteizmem żydowskim.

¹⁰⁰⁸ Por. Aesopus, *Canis et agnus*, ed. R. Ulysse: *Les Fables de Phèdre*, Paris 1893, s. 81-82, tłum. M. Golias: *Ezop, Wilk i jagnię*, w: *Bajki Ezopowe*, Biblioteka Narodowa, Seria II, nr 127, Wrocław – Kraków 1961, s. 63.

¹⁰⁰⁹ Sabelianie uważali, że chrześcijanie wyznają wiarę trzech odrębnych Bogów.

¹⁰¹⁰ Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 2, PG 32, 685, ŻMT 21, s. 81.

¹⁰¹¹ Pierwszy zarzut Grzegorz lekceważy, ponieważ jeżeli macedonianie zarzucają nicejczykom wiarę w trzy hipostazy, to krytykują u nich to, w co sami wierzą, oddzielając hipostazę Ducha Świętego od hipostaz Ojca i Syna. Zarzut ten jest więc zupełnie niepoważny. Drugi zarzut sugeruje zacieranie różnic między hipostazami, a w konsekwencji likwidowanie ich odrębności. Jest to ukryte oskarżenie o sabelianizm.

pojedynczej”¹⁰¹². Grzegorz idąc dalej pokazuje, jak bardzo błędne jest myślenie przeciwników: „kto bowiem potępia tych, którzy twierdzą, że istnieje jedno Bóstwo (τῶν μίαν λεγόντων θόηηηα), ten z konieczności musi zgadzać się albo z tym, kto uznaje ich wiele, albo żadnego, jest bowiem rzeczą niemożliwą pomyśleć coś innego, niż to”¹⁰¹³. Nysseńczyk wykazując błąd zaznacza, że Pismo, gdziekolwiek mówi o Bóstwie, wspomina je w liczbie pojedynczej¹⁰¹⁴. I dodaje: „skoro więc rozciąganie liczby bóstw aż po tworzenie z nich wielości jest sprawą jedynie tych, którzy dotknięci są chorobą wielobóstwa, a zaprzeczanie [istnieniu] Bóstwa jest [sprawą] ateistów, jaki jest sens stawiania nam zarzutu wyznawania jednego Bóstwa?”¹⁰¹⁵. Nysseńczyk wykazuje w wywodzie pneumatologicznym, że przeciwnicy uznają Bóstwo Ojca, oddają cześć Synowi Bożemu, ale jednocześnie odmawiają tej samej czci Duchowi Świętemu.

Grzegorz z Nyssy mówiąc o nierozdzielności Ducha Świętego od Ojca i Syna, wykazuje, że „tam, gdzie Pan przekazuje uczniom zbawienną wiarę swoim słowem, łączy z Ojcem i Synem także Ducha Świętego (τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ συνάπτει καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον), co zaś raz zostało złączone, sądzimy, że posiada zawsze swoje połączenie, nie zaś w jednych [sytuacjach] jest złączone, w innych zaś rozdzielone”¹⁰¹⁶. Grzegorz stwierdza zatem, że w Trójcy istnieje jedność, która nie dopuszcza takich sytuacji, kiedy poszczególne Osoby można by rozdzielać: „jest rzeczą słuszną wierzyć o Duchu Świętym, złączonym z Ojcem i Synem w tak wielu wzniosłych i boskich pojęciach, że w niczym nie jest od nich różny (Οὐκοῦν ἡγοῦμεθα καλῶς ἔχειν τὸ ἐν τοςαύταις ἐννοίαις ὑψηλας τε καὶ θεοπρεπέσι συνπτῶμιον Πατοὶ καὶ Υἱῷ ἐν οὐδενὶ διακεκρίσθαι νομίζειν)”¹⁰¹⁷. Duch Święty, co podkreśla Grzegorz, posiada więc doskonałą wspólnotę z Ojcem i Synem.

Nysseńczyk w swoich dociekaniach pneumatologicznych w następnej kolejności wykazuje doskonałą tożsamość natury Ojca, Syna, i Ducha Świętego. Grzegorz udowadnia, że nie można rozważać natury Bożej w taki sposób, aby „znaleźć w jej przejawach zarówno to, co do niej należy, jak i to, co jest jej obce”¹⁰¹⁸. W konsekwencji stwierdza, że natura Boża przewyższa wszelkie poznanie¹⁰¹⁹. Wykazując jedność natury, Grzegorz z Nyssy pisze:

¹⁰¹² Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 3, PG 32, 688, ŻMT 21, s. 82.

¹⁰¹³ Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 4, PG 32, 688, ŻMT 21, s. 82-83.

¹⁰¹⁴ Por. Kol 2, 9; Rz 1, 20.

¹⁰¹⁵ Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 4, PG 32, 688 ŻMT 21, s. 83.

¹⁰¹⁶ Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 5, PG 32, 689, s. 83.

¹⁰¹⁷ Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 5, PG 32, 689, ŻMT 21, s. 83.

¹⁰¹⁸ Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 5, PG 32, 692, ŻMT 21, s. 85.

¹⁰¹⁹ Natura Boża jest całkowicie niepoznawalna, można o niej mówić jedynie wnioskując na podstawie jej działań. Tak więc, w przypadku Boga, o którego naturze nie możemy bezpośrednio niczego twierdzić, o jedności lub odrębności natury hipostaz możemy wypowiadać się tylko badając ich działania. Ich jedność świadczyć będzie o jedności natury, odmiennosc – o różnicy natur.

„jeżeli więc zauważymy różniące się od siebie działania, które pochodzą od Ojca i Syna, i Ducha Świętego, to na podstawie tej różnicy mocy wyciągniemy wniosek o różnicy sprawiających je natur. Jest bowiem niemożliwe, żeby rzeczy, które różnią się od siebie pod względem natury, były ze sobą zgodne ze względu na swoje działania (ogień równie mało ziębi, jak lód grzeje), ale wraz z rozróżnieniem natur zostaną jednocześnie rozróżnione pochodzące od nich działania. Jeżeli jednak rozpoznamy jedną jedyną moc i działanie u Ojca i Syna, i Ducha Świętego, które w niczym się nie różni ani nie odbiega [od innych], to z identyczności mocy będziemy musieli wyciągnąć wniosek o jedności natury”¹⁰²⁰. I dodaje: „On uświęca i ożywia, i pociesza, i wszystkie podobne [rzeczy] podobnie czyni Ojciec i Syn, i Duch Święty”¹⁰²¹. Nysseńczyk zaznacza zatem, że „identyczność działania Ojca, Syna i Ducha Świętego pokazuje wyraźnie brak różnicy natury, tak że nawet jeśli wyrażenie «Bóstwo» oznacza naturę, wspólnota istoty pozwala całkiem właściwie przypisać Duchowi Świętemu tę nazwę”¹⁰²². Rozważania na temat tożsamości natury Ojca, Syna i Ducha Świętego konkluduje stwierdzeniem: „identyczność działalności zaś wyraźnie wskazuje wspólnotę natury. Skoro więc «Bóstwo» ma być nazwą działania, to twierdzimy także, że Bóstwo jest jedno, tak jak twierdzimy, że działanie Ojca i Syna, i Ducha Świętego jest jedno; a jeżeli zgodnie z poglądem wielkich rzesz określenie «Bóstwo» ma zawierać wskazanie natury, to stwierdzamy bez popadnięcia w błąd, że Bóstwo Trójcy Świętej jest jedno jedyne, ponieważ z powodu jedności działań i mocy nie możemy odkryć jakiegokolwiek różnorodności w naturze”¹⁰²³.

W dalszej części dociekań pneumatologicznych dotyczących jedności Trójcy, Nysseńczyk stara się odeprzeć zarzuty tych wszystkich, którzy twierdzą, że wyznawanie Bóstwa nie tylko Ojca, ale także Syna, i Ducha Świętego, prowadzi w konsekwencji do tryteizmu. Czyni to w dziele *Ad Graecos ex communibus notionibus*¹⁰²⁴. Grzegorz omawiając jedność istoty Boga, wykazuje, że jedność substancjalna pociąga za sobą jedność określenia: „gdyby nazwa «Bóg» oznaczała osobę, [wówczas] mówiąc o trzech osobach z konieczności mówilibyśmy także o trzech bogach. Jeśli [zaś], przeciwnie, nazwa «Bóg»

¹⁰²⁰ Gregorius Nyssenens, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 6, PG 32, 692-693, *ŻMT* 21, s. 85-86.

¹⁰²¹ Gregorius Nyssenens, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 7, PG 32, 693, *ŻMT* 21, s. 86.

¹⁰²² Gregorius Nyssenens, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 7, PG 32, 693, *ŻMT* 21, s. 87.

¹⁰²³ Gregorius Nyssenens, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 8, PG 32, 696, *ŻMT* 21, s. 88.

¹⁰²⁴ Użyte w tytule dzieła określenie „Greków”, odnosi się do pogan. Za takim rozumieniem przemawia fakt, że mieszkańcy Wschodniego Cesarstwa uważali się za Rzymian, a określenie „Hellen” było niczym innym, jak synonimem poganina. Tak utrzymywało się to do wieków średnich. Por. s. Runcisman, *Ostatni renesans bizantyjski*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1973, s. 26-28. Trzeba zaznaczyć również, że pismo mogło być też przeznaczone do polemiki wewnętrzkościelnej. W takim wypadku słowo „Hellenowie”, oznaczałoby ludzi wykształconych w naukach filozoficznych.

jest określeniem substancji, wyznając jedną substancję świętej Trójcy wyrażamy przekonanie, że Bóg jest jeden. Jedna jest bowiem nazwa Boga i jedna nazwa substancji i dlatego zarówno pod względem substancji, jak i nazwy jest tylko jeden Bóg, a nie trzech”¹⁰²⁵. Wyjaśnia, dlaczego tak należy to rozumieć i przyjmować: „bo nie mówimy «Bóg i Bóg, i Bóg», gdy mówimy o Ojcu i Synu, i Duchu Świętym, wtrącając między nazwy określające osoby łącznik «i», dlatego że osoby nie są te same, lecz raczej różne i różnią się pod względem znaczenia. W przeciwieństwie do nazwy «Bóg», która określa substancję na podstawie jednej z przynależnych jej właściwości, nie włączamy łącznika «i» mówiąc «Bóg i Bóg, i Bóg», ponieważ jest to ta sama substancja, do której należą osoby i którą oznacza nazwa «Bóg», ponieważ także Bóg jest ten sam”¹⁰²⁶. Grzegorz próbuje w konsekwencji wykazać, że skoro istnieje jedność Trójcy pod względem substancji, to musi także istnieć pod względem nazwy Boga¹⁰²⁷. Jednocześnie zaznacza, że Duch Święty jest Bogiem, podobnie jak Ojciec i Syn, a to wynika z tej samej natury, co nie prowadzi do stwierdzenia, że mamy trzech Bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach: „Syn jest Bogiem, nie dlatego, że jest Synem, [to] podobnie też Ojciec [jest] Bogiem nie dlatego, że jest Ojcem, lecz ponieważ jest taką substancją, w której [są] Ojciec i Syn, i przez którą Ojciec jest Bogiem, i Syn jest Bogiem, i Duch Święty jest Bogiem”¹⁰²⁸.

W dziele do *Ablabiusza*, Grzegorz z Nyssy również podejmuje temat jedności Trójcy, stwierdzając, że nie może być trzech Bogów tylko jeden Bóg w trzech Osobach. Wykazuje, że mówienie o trzech Bogach jest niezgodne z prawdą, a odmawianie Bóstwa Duchowi jest bezbożne¹⁰²⁹. Omawiając problem wielości w naturze zaznacza, że „pojęcie hipostazy, wskutek dostrzeganych w każdej [z nich] właściwości, dopuszcza podział i widzi się je występujące w pewnej liczbie. Natura zaś jest jedna, tworząca sama ze sobą jedność i jest całkowicie niepodzielną monadą, nie rosnącą przez dodanie, ani nie malejącą przez ubytek, lecz jest jako jedność i jako jedność pozostaje, i ukazuje się w wielości, niepodzielna, trwała, nienaruszalna i nie dzieli się pomiędzy uczestniczących w niej”¹⁰³⁰. Mówiąc o naturze dodaje: „ponieważ Trójca Święta [...] nie realizuje żadnego działania

¹⁰²⁵ Gregorius Nyssenus, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, PG 45, 176, ŻMT 21, s. 91.

¹⁰²⁶ Gregorius Nyssenus, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, PG 45, 176, ŻMT 21, s. 91-92.

¹⁰²⁷ Por. Gregorius Nyssenus, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, PG 45, 177, ŻMT 21, s. 93. Dodać trzeba, iż nazwa określa substancję, nawet jeśli nie przedstawia, czym ona jest – bo boża substancja jest niepojęta i niepoznawalna, ale – jak zaznacza – pochodzi od jednej ze związanych z nią własności. Por. Gregorius Nyssenus, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, PG 45, 177, ŻMT 21, s. 93.

¹⁰²⁸ Gregorius Nyssenus, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, PG 45, 177, ŻMT 21, s. 92.

¹⁰²⁹ Por. Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, PG 45, 116-117, ŻMT 21, s. 105.

¹⁰³⁰ Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, PG 45, 117-120, ŻMT 21, s. 106. Jest to chyba jedyne miejsce w drobnych pismach trynitarnych, gdzie Grzegorz z Nyssy obszernie opisuje naturę (substancję).

oddzielnie, podług liczby hipostaz, lecz jedno jest poruszenie i udzielanie woli w kierunku dobra, przechodzące od Ojca przez Syna do Ducha, tak że sprawiających jedno życie nie nazywamy trzema ożywicielami, ani trzema dobrymi tych, których widzimy w tym samym dobru, ani nie wyrażamy się we wszystkich tych wypadkach w sposób mnogi, tak też nie możemy nazywać trzema tych, którzy złączeni tą boską, czyli przenikającą mocą i działaniem poprzez siebie działają na nas i na całe stworzenie¹⁰³¹. Nysseńczyk w konsekwencji tego stwierdza: „wierząc bowiem, że Boża natura jest niezmierna i niepoznawalna, nie przydajemy jej żadnego określenia, ale twierdzimy, że naturę tę pod każdym względem należy rozumieć jako nieskończoną¹⁰³²”.

3.3. Duch Święty a stworzenia

Ważna część nauczania Nysseńczyka dotyczy oddzielenia Ducha Świętego od stworzeń. Nauczanie na temat niestworzonności, a w konsekwencji boskości Ducha Świętego zawarł w dziele o wierze do trybuna Symplicjusza. Wykazuje, że Kościół wierzy w niestworzonność Ducha Świętego: „jest niestworzony (ὅτι ἐστὶν ἄκτιστον); jako że wszelkie stworzenie staje się dobre dzięki uczestnictwu w przewyższającym wszystko dobru, zaś Duch Święty nie potrzebuje czegokolwiek, co czyniłoby go dobrym (τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπροσδεές ἴστί τοῦ ἀγαθύνοντος)¹⁰³³ [...] i że stworzenie jest prowadzone przez Ducha, zaś Duch udziela łaski prowadzenia (τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ἰδηγίαν χαρίζεται), stworzenie jest kierowane, zaś Duch kieruje (τὸ δὲ Πνεῦμα ἡγεμονεύει); stworzenie jest pocieszane, Duch zaś pociesza (τὸ δὲ Πνεῦμα παρακαλεῖ); stworzenie służy, Duch zaś wyzwala (τὸ δὲ Πνεῦμα ἐλευθεροῖ); stworzenie nabywa mądrości, Duch zaś daje łaskę mądrości (τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν σοφίαν δίδωσι χάριν)¹⁰³⁴. Na tej podstawie dowodzi, że Pismo Święte, przyznając te funkcje i różne nazwy Duchowi, jednocześnie odnosi je do Ojca i Syna: „wszelkie pełne czci określenie, jakie wypowiada się o Duchu Świętym, wypowiada się także o Ojcu i Synu¹⁰³⁵, z wyjątkiem tych, przez które jasno i bez pomieszania hipostazy oddzielane są jedna od drugiej, a mówię tu o tym, że ani o Ojcu nie mówi się, że jest Duchem Świętym (δὲ ὅτι οὐτε Πατὴρ λέγεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον), ani o Synu, inne zaś, którymi nazywani są Ojciec i Syn, przyznawane są przez Pismo

¹⁰³¹ Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, PG 45, 128, ŻMT 21, s. 111.

¹⁰³² Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, PG 45, 129, ŻMT 21, s. 113.

¹⁰³³ Duch Święty z natury jest dobry.

¹⁰³⁴ Gregorius Nyssenus, *Ad Simplicium de fide*, PG 45, 141-144, ŻMT 21, s. 122.

¹⁰³⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 4-6, PG 32, 688-692, ŻMT 21, s. 82-85.

także Duchowi Świętemu”¹⁰³⁶. Na podstawie tych argumentów Nysseńczyk stwierdza, że Duch Święty jest ponad całym stworzeniem. Dodaje, także że „ten kto stawia Ducha Świętego ponad stworzeniem (Ὁ τοίνυν ὑπερτιθεὶς τῆς κτίσεως τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον), konsekwentnie przyjął słuszną i zdrową naukę, wyznaje bowiem jedną niestworzoną naturę (Μίαν γὰρ ὁμολογήσει τὴν ἀκτιστον φύσιν) rozpoznawaną w Ojcu i Synu, i Duchu Świętym”¹⁰³⁷. Trzeba zatem stwierdzić, że Duch Święty nie jest stworzeniem, bo nic stworzonego nie może być w Trójcy, co zostaje potwierdzone słowami Nysseńczyka: „i skoro, jak powiedzieliśmy, do nas, wyrwanych ze śmierci (Oz 13, 14) łaska niezniszczalności przychodzi w zbawczym chrzcie przez wiarę w Ojca i Syna, i Ducha Świętego, prowadzeni przez to wierzymy, że nic służebnego, ani stworzonego, ani niegodnego majestatu Ojca nie może być przypisywane Trójcy Świętej”¹⁰³⁸. Grzegorz z Nyssy kończy list wyraźnym stwierdzeniem, jaki los czeka wszystkich, którzy odmawiają Boskości Duchowi Świętemu: „jeśli zaś ktoś mówi, że jest dwóch albo trzech bogów albo trzy Bóstwa, niech będzie wyklęty; i jeśli ktoś zgodnie z błędem Ariusza mówi, że Syn jest z niczego, albo że Duch Święty został stworzony (ἢ τὸ Πνεῦμα ἅγιον γεγενῆσθαι), niech będzie wyklęty”¹⁰³⁹.

Na temat niestworzoneści Ducha Świętego Grzegorz wypowiada się także w *Oratio catechetica magna*. W dziele tym odwołuje się do Pisma Świętego, na podstawie którego wyjaśnia, że skoro sama Biblia wymienia trzy Osoby, poprzez które dokonuje się nowe narodzenie, to jasno z tego wynika, że każda z osób, w tym Duch Święty, muszą być Bogami, bo nie może sprawiać narodzenia ktoś, kto sam jest stworzony: „ponieważ zaś w Ewangelii przekazane są trzy osoby i imiona, przez które odbywa się narodzenie u tych, którzy wierzą (por. Mt 28, 19), ten, kto rodzi się w Trójcy, rodzi się zarówno z Ojca i Syna i Ducha Świętego”¹⁰⁴⁰. Nysseńczyk naucza więc i mówi o zachowaniu niejako trzeźwości, aby tę prawdę o niestworzoneści Ducha Świętego dobrze zrozumieć¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁶ Gregorius Nyssenus, *Ad Simplicium de fide*, PG 45, 144, ŻMT 21, s. 122.

¹⁰³⁷ Gregorius Nyssenus, *Ad Simplicium de fide*, PG 45, 144, ŻMT 21, s. 122.

¹⁰³⁸ Gregorius Nyssenus, *Ad Sabestenos*, PG 46, 1032, ŻMT 21, s. 125.

¹⁰³⁹ Gregorius Nyssenus, *Ad Sabestenos*, PG 46, 1032, ŻMT 21, s. 126.

¹⁰⁴⁰ Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* 39, PG 45, 160, s. 130.

¹⁰⁴¹ Pelen tekst o niestworzoneści Trójcy brzmi: „kto wyznaje, że Trójca Święta nie jest stworzona, wchodzi w życie niezmiennie i stałe; kto zaś z powodu fałszywego mienia widzi w Trójcy naturę stworzoną, a potem chrzci się w Jej imię, znowu rodzi się w życiu zmiennym i niestałym. [...] konieczną byłoby rzeczą, by ten, kto ma rozum, wybrał jedno z dwojga: albo uwierzyć w niestworzoneść natury Trójcy Świętej i tak przez duchowe narodzenie uczynić ją początkiem i przewodniczką własnego życia; albo, jeżeli sądzi, że Syn albo Duch Święty jest poza naturą pierwszego, prawdziwego i dobrego Boga, to jest poza naturą Ojca, i jeżeli nie bierze z sobą wiary w to w chwili narodzin – oddać się nieświadomie naturze niedoskonałej, która potrzebuje jakiegoś dobroczyńcy, i wprowadzić się poniekąd znowu do tego, co z nim jednorodne, jako że odstąpił od wiary w wyższą naturę” (Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* 39, PG 45, 160, s. 131).

Na zakończenie należy zauważyć, że szczególnym wkładem Grzegorza z Nyssy w ortodoksyjną pneumatologię, jest pogłębienie nauki o pochodzeniu Ducha Świętego, a w konsekwencji wykazanie Jego Boskości i równości w Trójcy Osób. Nysseńczyk w analizie pneumatologicznej z naciskiem podkreślał również jedność natury, będącej udziałem trzech Osób Boskich.

Zagadnienie dotyczące definicji i statusu trzeciej Osoby Trójcy Świętej było jednym z najbardziej dyskutowanych tematów teologicznych w IV wieku, w który w sposób bardzo aktywny włączyli się Ojcowie Kapadoccy¹⁰⁴², którzy podjęli próbę wyjaśnienia niejasnych kwestii dotyczących Ducha Świętego¹⁰⁴³. W rozwój nauki na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej ci trzej wielcy Ojcowie wnieśli przede wszystkim prawdę o równości Osób w Trójcy: Ojca, Syna, i Ducha Świętego, a w konsekwencji prawdę o Jego pochodzeniu od Ojca i Syna. Ta myśl pozwoliła im stwierdzić, że Duch Święty jest: wieczny, niezmienny, niewidoczny, nietykalny, nieograniczony, samowładny i wszechmocny.

¹⁰⁴² Por. W. Turek, „Wierzymy w Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”, s. 50.

¹⁰⁴³ Por. W. Turek, „Wierzymy w Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”, s. 50.

ROZDZIAŁ V

PNEUMATOLOGIA W NAUCZANIU I MYŚLI OJCÓW ŁACIŃSKICH

Okres patrystyczny był jednym z bardziej burzliwych momentów w dziejach Kościoła. Rodząca się potrzeba ukonstytuowania doktryny chrześcijańskiej stymulowała pracę nad treściami doktrynalnymi. Tematyka rozumienia Ducha Świętego we wczesnej myśli patrystycznej stanowiła, obok chrystologii, zasadniczy punkt rozważań pisarzy na temat prawowiernej doktryny Kościoła. Kodyfikacja myśli pneumatologicznej następowała, o czym mowa była w poprzednich rozdziałach rozprawy, zazwyczaj za sprawą herezji, których przedstawiciele na swój sposób interpretowali naukę wiary jako tę jedyną i prawdziwą w ich mniemaniu, wskazując na swój autorytet i właściwe sobie argumenty, które w istocie niewiele miały wspólnego z wiarą i rozumieniem doktryny. Wobec nabrzmiałych problemów i odstępczych tendencji wypowiadali się pisarze wczesnochrześcijańscy, którzy podpierając się autorytetem tekstu natchnionego, konstruowali doktrynę pneumatologiczną. Nie była ona od początku jednoznaczna i klarowna, jednak recepcja biblijnych treści o Duchu Świętym, na których się wzorowali, pozwoliła zrozumieć pełnię Jego istoty¹⁰⁴⁴.

Analizując pneumatologię pisarzy zachodnich, należy zauważyć, że zmierzała ona do wypracowania syntezy na temat Ducha Świętego. Początkowo autorzy zwracali uwagę na sakramenty, zwłaszcza na sakrament chrztu, w którym widzieli boskie działanie Ducha Świętego. Był to główny rys pneumatologii w początkach rozważań dotyczących Trzeciej Osoby Trójcy. Trzeba zaznaczyć również, że pneumatologia pisarzy zachodnich prezentuje ujęcie trynitarnie, w którym na plan pierwszy wysuwa się jedność Trójcy i równość Osób Boskich. Te dwa aspekty stanowią fundament wszelkiej argumentacji na temat Ducha Świętego, Jego pochodzenia i działania, w nauczaniu i myśli Kościoła Zachodu.

1. Pneumatologia Tertuliana

Tertulian¹⁰⁴⁵ uważany za ojca łaciny chrześcijańskiej¹⁰⁴⁶, jest pierwszym teologiem łacińskim, który w dojrzały sposób prezentuje doktrynę trynitarną. Jako pierwszy

¹⁰⁴⁴ Por. L. Grula, *Homouzja Ducha Świętego we wczesnej myśli patrystycznej*, s. 183.

¹⁰⁴⁵ O życiu Tertuliana wiemy niewiele. Wiadomości na temat jego życia dostarcza Hieronim: podaje informacje, co do kresu jego życia. Zauważa, że dożył on późnej starości (*fertur que uixisse usque ad decrepitam aetatem*). Por. Hieronimus, *De viris illustribus* 53, s. 31-32, PSP 6, s. 67-68. Por. także P. Siniscalco, *Tertulliano*, w: NDPAC, t. 3, kol. 5303-5317; NSWP, s. 938-939.

¹⁰⁴⁶ Szerzej na ten temat w Polsce pisał: J. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens. Tertulian*, Poznań 1949, s. 411-427; por. NSWP, s. 938.

wprowadził do użycia termin *trinitas*¹⁰⁴⁷ na określenie Trójcy. Wprowadzenie do „obiegu teologicznego” tego terminu było próbą odpowiedzi na toczące się wówczas dyskusje teologiczne. W ten sposób usiłował znaleźć rozwiązanie problemu, jakim była trudność w pojmowaniu tajemnicy Trójcy Świętej. Pierwsi chrześcijanie, wywodzący się głównie ze środowiska żydowskiego, mieli głęboko zakorzenioną wiarę monoteistyczną jasno wskazującą, że jest tylko jeden Bóg. Wierzyli, że Chrystus jest Synem Bożym i Mesjaszem, doświadczali także działania Ducha Świętego. Nie potrafili jednak wyobrazić sobie, jak pogodzić jedno z drugim, to znaczy jakich słów użyć, by mówiąc o Trójcy nie popaść w wielobóstwo, ale i głosząc wiarę w jednego Boga nie podważać przy tym bóstwa Chrystusa i Ducha.

W tym kontekście w rozważaniach Tertuliana pojawia się próba wyjaśnienia tego problemu: jedności Osób Boskich w Trójcy¹⁰⁴⁸. W trynitarnych rozważaniach stwierdzał, że jest jeden Bóg w trzech Osobach, co nie sprzeciwia się wierze w jednego Boga. W traktacie na temat pokuty *De Pudicitia*¹⁰⁴⁹, mówiąc o władzy odpuszczania grzechów pisał, że Bóg jest jeden w trzech Osobach. Czynił to w nawiązaniu do Kościoła, który według niego jest samym duchem, w którym obecna jest „troistość jednego bóstwa: Ojciec i Syn i Duch Święty (*trinitas unius divinitatis, Pater, et Filius et Spiritus Sanctus*)”¹⁰⁵⁰.

Najbardziej trafne wyrażenia dotyczące doktryny trynitarniej i nauczania na temat boskości Ducha Świętego, zawarte są w traktacie polemicznym z przedstawicielem monarchianizmu¹⁰⁵¹ Prakseaszem¹⁰⁵². Pojęcie monarchii Bożej nie było obce ani chrześcijanom pochodzenia żydowskiego, ani rekrutującym się z innych środowisk, różnie jednak tę monarchię pojmowano i interpretowano. Jedna grupa wiązała ją z koniecznym istnieniem jednego tylko Monarchy. Takiego zdania byli Żydzi. Mieli oni głęboko

¹⁰⁴⁷ Na Wschodzie jako pierwszy tego pojęcia użył Teofil z Antiochii. Por. J. Warzeszak, *Bóg jedyny w Trójcy Osób*, Warszawa 2006, s. 169.

¹⁰⁴⁸ Por. H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki sporów o Trójcę Świętą*, w: *Trójca Święta*, ŻMT 4, Kraków 1997, s. 5.

¹⁰⁴⁹ Dzieło napisane po 217 roku. Por. NSWP, s. 945.

¹⁰⁵⁰ Tertullianus, *De pudicitia* 21, 16, CCL 2, PSP 65, s. 246.

¹⁰⁵¹ Heterodoksyjny nurt doktrynalny, który rozwinął się pod koniec II wieku. Ireneusz pisał, że początek gnozie dał Szymon Czaronoksiężnik. Stwierdzał, iż miał on głosić: „że jest jedynie tym, który wśród Żydów objawił się jako Syn, w Samarii natomiast zstąpił jako Ojciec, do pozostałych zaś narodów, przybył jako Duch Święty” (por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* 1, 23, 1, SCh 264, s. 314, tłum. J. Brylowski, s. 71-72. Był to pierwszy tekst podający monarchiańską koncepcję Trójcy: jest jeden Bóg, który ukazuje się na różne sposoby, nie ma jednak osobowej różnicy między Ojcem, Synem i Duchem. Kontynuatorami tej myśli byli: Prakseasz, Noetos i Sabeliusz. Monarchianami byli też adopcjoniści: w obronie jedności Boga odrzucali wcielenie Syna pojmowanego jako Bożą moc, czy Bożego Ducha, bez własnej osobowości. Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, s. 10-18.

¹⁰⁵² Prakseasz znany jest tylko z dzieła Tertuliana. Może to wynikać z faktu, że stał nisko w hierarchii monarchian. Przyjmuje się, że był to realnie istniejący adwersarz Tertuliana. Por. NSWP, s. 813. Por. także H. Pietras, *Wprowadzenie*, s. 12.

zakorzenioną wiarę, że jest tylko jeden Bóg, który jest Stwórcą świata i Panem nieba i ziemi. Tego zdania był też wspomniany adwersarz Tertuliana, Prakseasz¹⁰⁵³. Druga grupa twierdziła, że co prawda jest jedna monarchia, ale dodawali, że może ona być zarządzana przez Monarchę z pomocą innych osób¹⁰⁵⁴. Chrześcijanie byli dziedzicami tego samego monoteizmu co Żydzi¹⁰⁵⁵ i stąd ich kłopot: jak mówić o trzech Osobach w Trójcy, nie podważając przy tym Jej jedności.

Tertulian znając zaistniały problem, próbuje wyjaśnić te trudne i nurtujące problemy. Najwięcej na ten temat pisał w dziele *Adversus Praxean*¹⁰⁵⁶. Stanowi ono dobrze przemyślany wykład doktryny na temat Trójcy Świętej¹⁰⁵⁷. Już na samym początku wyjaśnia, że istnieje możliwość pogodzenia ze sobą dwóch na pozór wydawać by się mogło przeciwstawnych pojęć „Bóg Jedyny” i „Bóg w Trójcy”. Podobnie jak apologeci greccy stwierdzał, że jedność Boga rozkłada się na całą Trójcę ze względu na Boski plan zbawienia *sacramentum oikonomiae*¹⁰⁵⁸. Tertulian dokonuje ważnego rozróżnienia: jedność Boga dotyczy Jego istoty, natomiast Jego troistość – pochodzenia. Zaznacza, że Ojciec, Syn i Duch są „jednej substancji, jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jest jeden Bóg (*unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis; quia unus Deus*)”¹⁰⁵⁹. Tę boską substancję nazywa raz Ojcem, raz Duchem, raz Bogiem. Jest ona podstawą i fundamentem jedności Trójcy. O jedności Boga stanowi więc *una substantia*¹⁰⁶⁰. Tertulian dodaje, że pod

¹⁰⁵³ Prakseasz przyjmował, że Bóg jest jeden, ale w trzech sposobach istnienia, negując w ten sposób rozróżnienie Osób w Bogu, a samemu Bogu przypisując cierpienie na krzyżu. Por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 1, 5, CCL 2, s. 1160, ŻMT 4, s. 36.

¹⁰⁵⁴ Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, s. 10.

¹⁰⁵⁵ U źródeł chrześcijaństwa stoi ten sam fundament, na którym zbudowana była religia żydowska, a mianowicie przekonanie o jedyności Boga. Por. M. Płóciennik, *Teologia trynitarna na podstawie „Przeciw Prakseaszowi”: znaczenie i perspektywy teologiczno-filozoficzne*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie” 10 (2013), s. 61.

¹⁰⁵⁶ Dzieło z okresu montanistycznego, napisane około roku 213, skierowane przeciwko modalistom i patrypasjanom, których naukę Prakseasz przeniósł z Azji do Rzymu. Traktat ten wykorzystywali Nowacjan, Dionizy Aleksandryjski oraz Augustyn. Por. NSW, s. 942.

¹⁰⁵⁷ Drązkowski wprost stwierdza, że jest to najlepszy przedniczejski wykład doktryny o Trójcy Świętej. Por. F. Drązkowski, *Patrologia*, s. 133. Trzeba zauważyć, że identyczną opinię na ten pogląd wyrażają Altaner i Stuiber. Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, s. 237.

¹⁰⁵⁸ Tertulian nie podważa w żaden sposób *monarchii*, ale przyjmuje ją w pewnym uporządkowaniu, co sprawia, że *monarchia* nie jest w sprzeczności z Trójcą Świętą. W myśli Tertuliana Syn Boży i Duch Święty uczestniczą w monarchii Ojca na mocy Jego postanowienia. Wynika z tego, że Syn i Duch Święty nie przeczą monoteistycznej monarchii, ale są jej przejawem, jako że pochodzą z substancji Ojca, gdyż właśnie tak Bóg (w rzeczywistości Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego), chciał sprawować swą monarchię. Por. M. Płóciennik, *Teologia trynitarna na podstawie „Przeciw Prakseaszowi”*, s. 64.

¹⁰⁵⁹ Tertullianus, *Adversus Praxean* 2, 4, CCL 2, s. 1161, ŻMT 4, s. 38.

¹⁰⁶⁰ Termin *substantia* w języku łacińskim używany był w sensie podstawy albo fundamentu. Powszechnie oznaczał masę spadkową bądź majątek. *Substantia* znaczyła także treść jakiejś kwestii czy książki, obiektywną prawdę albo istotę rzeczy; por. H. Chirat, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris 1954, s. 786-787. W czasach Tertuliana terminem tym oddawano sens greckich słów οὐσία (własność, majątek, mienie, substancja, istota, prawdziwa natura, przyrodzona właściwość; por. Abramowiczówna, t. 3, s. 344; Popowski,

imionami poszczególnych osób w Trójcy rozróżniamy tylko stopnie, formy i postaci¹⁰⁶¹. Na podstawie tak dokonanego rozróżnienia, trzeba stwierdzić, że Bóstwo Ducha, Jego nierozdzielność i jedność w Trójcy, jest niepodważalna: „Ojciec, Syn i Duch są wzajemnie nierozdzielni (*Patrem et Filium et Spiritum testor, tene ubique*)”¹⁰⁶².

Tertulian, zastrzegając słowo *substantia* na oznaczenie tego wszystkiego, co w Trójcy stanowi o jej jedności¹⁰⁶³, wprowadza i używa jako pierwszy w literaturze starochrześcijańskiej terminu „osoba” (*persona*)¹⁰⁶⁴ w odniesieniu do osób Trójcy¹⁰⁶⁵, w tym do Ducha, jako Trzeciej Osoby¹⁰⁶⁶. W ten sposób ukierunkowuje teologię trynitarną ku ujęciu spekulatywnemu. Termin ten z jednej strony potrzebny mu był na oznaczenie różnicy między Ojcem, Synem i Duchem. Z drugiej jako mówienie o dwóch lub trzech, stawał się w kontrowersji antymonarchiańskiej hasłem, w przeciwieństwie do jednej osoby wyznawanej przez monarchian¹⁰⁶⁷. Tertulian pisząc o Trójcy dochodzi do wniosku, że poszczególne Osoby w Niej rozróżnia się ze względu na pochodzenie, co nie znaczy, że w ten sposób miałyby zostać podważona jedność całej Trójcy. Na poparcie tego odwoływał się do Pisma Świętego: „i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). W ten sposób dochodzi do wniosku, że Słowo zawsze jest w Ojcu, zawsze jest u Boga, nigdy też nie jest oddzielone od Boga, ani też odrębne, ponieważ jak mówi Chrystus: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Odwołanie się do tekstów biblijnych mówiących

s. 449; Lampe, s. 980-985, s.v. οὐσία) i ὑπόστασις (materia, natura, substancja, byt, rzeczywistość; por. Lampe, s. 1454-1461, s.v. ὑπόστασις). Jaki sens słowu *substantia* nadaje Tertulian, gdy mówi o *tres unius substantiae*? Są tacy, którzy wskazując na prawnicze wykształcenie Tertuliana twierdzą, że w tym przypadku *substantia* oznaczała dla niego własność, wspólny majątek posiadany niepodzielnie przez trzy odrębne i całkowicie samoistne osoby prawne. W rzeczywistości Tertulian zdaje się mieć na względzie metafizyczny sens tego słowa, a oznaczałoby ono istotę Boską, dzięki której Bóg jest, z podkreśleniem jej konkretnej realności. Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, s. 19; s. Naskręt, *Tertulian – u źródeł procesu laicyzacji chrześcijaństwa*, AK 92 (1979), z. 3, s. 368; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 94.

¹⁰⁶¹ Por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 2, 4, CCL 2, s. 1161: „Ex quo gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur”, *ŻMT* 4, s. 38.

¹⁰⁶² Tertullianus, *Adversus Praxean* 9, 1, CCL 2, s. 1168, *ŻMT* 4, s. 47.

¹⁰⁶³ Pojęcie *substancji* u Tertuliana decyduje o jedności, a więc „o boskości – tego, co decyduje o tym, że Bóg jest Bogiem” (M. Płóciennik, *Teologia trynitarna na podstawie „Przeciw Prakseaszowi”*, s. 75).

¹⁰⁶⁴ Pierwotnie pojęcie oznaczało maskę teatralną i było odpowiednikiem greckiego πρόσωπον. Termin ten, nie jest oryginalnym tworem Tertuliana. Uczynił on z tego słowa termin techniczny używając go w *Przeciw Prakseaszowi* 33 razy, a około 100 razy w innych dziełach. Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, s. 20. Szerzej na temat pojęcia osoby w filozofii i teologii chrześcijańskiej, zob.: J.P. Lopez, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Barter, Poznań 2005, s. 197-206; T. Wilski, „*Tajemnica osoby*” – klucz do zrozumienia Boga i siebie, „*Communio*” 2 (1982), s. 24-44.

¹⁰⁶⁵ *Substantia* jest jedna na oznaczenie całej Trójcy, *persona* sugeruje klasyfikację imienia poszczególnych osób.

¹⁰⁶⁶ W łacinie pojęcia *substantia* i *persona* były zrozumiałe, nawet jeśli termin *persona*, kojarzący się z rolą odgrywaną w teatrze, mógł sprzyjać modalizmowi. U Tertuliana ma on sens jurydyczny i oznacza odpowiedzialną jednostkę. Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, s. 125.

¹⁰⁶⁷ O jednej osobie w radykalnym sensie mówili Noetos, Prakseasz, czy Sabeliusz.

o jedności Ojca i Syna, dla wyjaśnienia tajemnicy Trójcy jest dla Tertuliana ważne, ponieważ o ile dużo mógł powiedzieć o Ojcu i o Synu, to o Duchu niewiele. Na podstawie jednak jedności zachodzącej między Ojcem i Synem, starał się wyjaśnić jedność w Trójcy, jak i odrębność Osób.

Znane są także obrazowe wyjaśnienia Tertuliana odnoszące się do prawdy o jedności i różnicach w Trójcy. Przywoływał przykład słońca, które wysyła promienie i roztacza ciepło. Pisał o obrazie źródła i strumienia, jak i o obrazie krzaka i korzenia. Twierdził, że jedno bez drugiego nie może istnieć, a przecież czym innym jest promień, czym innym słońce i promień, źródło i strumień, albo też czym innym jest krzak i korzeń: „Słowo bowiem, jak poucza także Paraklet, wyszło z Boga, podobnie jak krzak z korzenia, strumień ze źródła, czy promień ze słońca. Postacie te stanowią bowiem również emanacje tych substancji, z których wychodzą. I mógłbym stwierdzić bez wahania, że synem korzenia jest krzak, źródła – strumień, a Słońca – promień, ponieważ wszelki początek jest rodzicem, a wszystko, co pochodzi z jakiegoś początku, jest potomstwem. Tym bardziej Słowo Boga, które nawet w ścisłym sensie przybrało imię Syna. Nie da się jednak oddzielić ani krzaka od korzenia, ani strumienia od źródła, ani promienia od słońca, podobnie jak Słowa od Boga. Na podstawie zatem formy tych przykładów oświadczam, iż głoszę dwóch: Boga i Jego Słowo, Ojca i Jego Syna. Albowiem i korzeń, i krzak to dwie rzeczy, lecz połączone; źródło i strumień to dwie postaci, lecz nierozdzielne, słońce zaś i promień to dwie formy, lecz ściśle związane”¹⁰⁶⁸. Według Tertuliana, stanowi to o prawdziwości emanacji i gwarancji jedności Trójcy, ale i o odrębności Osób: „wszystko, co pochodzi z jakiejś rzeczy, musi być koniecznie czymś drugim względem tego, z czego pochodzi, ale nie oznacza to, że musi być oddzielone. Gdzie zaś jest ktoś drugi, tam jest dwóch, a gdzie jest trzeci, tam jest trzech. Trzecim – naturalnie – względem Boga jest Duch z Syna (*Omne quod prodit ex aliquo, Secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est spiritus a Deo et Filio*)”¹⁰⁶⁹.

Tertulian pisząc o równości Osób w Trójcy ukazuje, że mimo tych stopni, Duch jest równy Ojcu i Synowi: „albowiem Duch jest substancją Słowa, a Słowo jest działaniem Ducha, a więc tych dwoje to jedno (*Nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt*)”¹⁰⁷⁰. Wynika z tego, że jak Ojciec i Syn stanowią jedno (por. J 10, 30), tak samo jest w stosunku Syna do Ducha Świętego. Podobnie stwierdza, kiedy pisze o odrębności Osób w Trójcy: „tak więc jak Słowo Boga nie jest tym samym co

¹⁰⁶⁸ Tertullianus, *Adversus Praxean* 8, 5-6, CCL 2, s. 1167-1168, ŻMT 4, s. 46.

¹⁰⁶⁹ Tertullianus, *Adversus Praxean* 8, 7, CCL 2, s. 1168, ŻMT 4, s. 46.

¹⁰⁷⁰ Tertullianus, *Adversus Praxean* 26, 4, CCL 2, s. 1197, ŻMT 4, s. 78.

ten, do kogo ono należy, podobnie i Duch; nawet jeśli powiedziano, że jest z Boga, to jednak sam nie jest tym, do kogo należy. Żadna rzecz należąca do kogokolwiek nie jest bowiem tym, kto ją posiada (*Sicut ergo Sermo Dei non est ipse cuius est, ita nec Spiritus, et si Deus dictus est, non tamen ipse est cuius est dictus. Nulla res alicuius, ipsa est cuius est*)¹⁰⁷¹. Na zakończenie dodaje: „i dlatego Duch jest Bogiem i Słowo jest Bogiem, ponieważ pochodzi od Boga, ale nie jest tym samym, od którego pochodzi (*Et ideo spiritus Dei Deus, et sermo Dei Deus, quia ex Deo, non tamen ipse ex quo est*)”¹⁰⁷². W ten sposób Trójca, rozwijająca się od Ojca poprzez powiązane ze sobą stopnie, w żaden sposób nie szkodzi monarchii, a co najważniejsze strzeże porządku ekonomii¹⁰⁷³.

Dociekania trynitarne Tertuliana są próbą spekulatywnego wyjaśnienia jedności i odrębności Osób w Trójcy. Przykłady, których używa choć mocno niedoskonałe, to jednak w pewien sposób naświetlają prawdę na temat Trójcy. Nauczając o Trójcy, o Jej doskonałej jedności i nierozdzielności, ale także pokazując Jej odrębność, sprzeciwia się temu, co głoszą zwolennicy monarchii, którzy upierają się, że Ojciec, Syn i Duch, są tą samą osobą. Stwierdza, że choć w Trójcy panuje doskonała harmonia jedności, to jednak „kim innym jest Ojciec, kim innym jest Syn, a jeszcze kim innym jest Duch (*Ecce enim dico alium esse Patrem, et alium Filium, et alium Spiritum*)”¹⁰⁷⁴. to nie świadczy o rozdziale w Trójcy, a o rozmieszczeniu, ponieważ Ojciec, Syn i Duch nie mogą być tą samą osobą, lecz co do miary jeden jest różny od drugiego. Podobne stwierdzenie dotyczące tej kwestii, znajdujemy w *Apologetyku*¹⁰⁷⁵, w którym naucza o stosunku Osób do siebie¹⁰⁷⁶: „i kiedy promień od słońca odpada, to jest częścią całości, ale słońce będzie w promieniu, ponieważ jest promieniem słońca, i natura nie jest przy tym dzielona, ale rozciągnięta jak światło zapalone od światła. Materia macierzysta zostaje cała i nietknięta, nawet chociaż z jej istoty wiele odgałęzień idzie [...]. W ten sposób to, co z Boga wyszło, jest Bogiem i Synem Boga i jednym Bogiem obaj. W ten sposób duch z ducha i Bóg z Boga, drugi tylko z porządku,

¹⁰⁷¹ Tertullianus, *Adversus Praxean* 26, 5, CCL 2, s. 1197, ŻMT 4, s. 78.

¹⁰⁷² Tertullianus, *Adversus Praxean* 26, 6, CCL 2, s. 1197, ŻMT 4, s. 78.

¹⁰⁷³ Termin *ekonomia* u Tertuliana miał służyć do wyrażenia troistości w ramach monarchii pojmowanej ortodoksyjnie i stanowić przeciwieństwo dla skrajnych koncepcji. Tertulian często to greckie słowo (οικονομία) tłumaczy łacińskim *dispensatio*; por. Abramowiczówna, t. 3, s. 250; Lampe, s. 940-943, s.v. οικονομία, H. Chirat, s. 280-281. Ta jego propozycja jednak nie przyjęła się i pozostała w użyciu forma grecka.

¹⁰⁷⁴ Tertullianus, *Adversus Praxean* 9, 1, CCL 2, s. 1168, ŻMT 4, s. 47.

¹⁰⁷⁵ Apologia chrześcijaństwa, skierowana do rządzących Rzymem. Dzieło powstało w końcu 197 roku. Por. NSW, s. 940.

¹⁰⁷⁶ Tertulian broni w ten sposób wiary w Boga w Trzech Osobach. Szerzej na temat stosunku Osób do siebie zob. Ł. Łobos, *Wizja religii cesarstwa rzymskiego według Tertuliana na podstawie „Apologetyka”*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 39 (2019), nr 1, s. 90-95.

utworzył liczbę¹⁰⁷⁷ przez stopień, a nie przez swoją istotę, a z macierzystej materii nie oderwał się, lecz wyszedł (*Ita et quod de Deo profectum est, Deus est, et Dei Filius, et unus ambo. Ita et de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus modulo alterum, non numero, gradu non statu fecit, et a matrice non recessit, sed excessit*)¹⁰⁷⁸. Po tych argumentach stwierdza: „Ojciec jest zatem całością substancji, Syn natomiast jakby jej wypływem i częścią (*Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio*) (por. J 14, 28; Ps 8, 6)”¹⁰⁷⁹. Twierdzenie to wykazuje, że „Ojciec jest kim innym niż Syn, skoro jest większy od Syna, skoro kim innym jest ten, kto rodzi, a kim innym ten, kogo się rodzi, skoro kim innym jest ten, kto posyła, kim innym ten, kogo się posyła, skoro kim innym jest ten, kto tworzy, a kim innym ten, przez którego się tworzy (*Sic et Pater alius a Filio, dum alius qui generat, alius qui generatur, dum alius qui mittit, alius qui mittitur, dum alius qui facit, alius per quem fit*)”¹⁰⁸⁰. W tym miejscu nawiązuje również do Ducha Świętego: „i słusznie, bo i sam Pan, używając tego słowa dla osoby Parakleta nie oznaczył nim rozdziału, lecz uporządkowanie (*Bene quod et Dominus usus hoc verbo in persona Paracleti, non divisionem significavit, sed dispositionem*)”¹⁰⁸¹. Tertulian odwołuje się do Pisma: „Poproszę Ojca i pośle wam innego obrońcę, Ducha Prawdy” (J 14, 16). W ten sposób wnioskuje, że sam Chrystus „pokazał Parakleta jako kogoś innego od siebie (*Sic alium a se Paracletum*)”¹⁰⁸². Na tej podstawie trzeba stwierdzić, że w Trójjedynym Bogu panuje doskonała jedność, najwyższa zgoda i harmonia.

Tertulian, wyjaśniając tajemnicę Trójcy na podstawie relacji zachodzących między Ojcem i Synem, ukazując, że Duch jest Bogiem, dużo miejsca w dziełach poświęca Jego działaniu. Przypomina Jego rolę w dziejach zbawienia. Przedstawia Go jako Tego, któremu z natury przysługuje świętość¹⁰⁸³, co potwierdza Pismo (por. 1 P 1, 15-16; 1 J 3, 3). Dalej ukazuje Ducha jako tego, który jest obecny przy człowieku i go prowadzi. W dziele *Ad*

¹⁰⁷⁷ Pierwszy Bóg Ojciec, drugi Bóg Syn, trzeci Bóg Duch Święty jako osoby – różne, ale tej samej substancji.

¹⁰⁷⁸ Tertullianus, *Apologeticum* 21, 12-13, CCL 1, s. 124-125, POK 20, s. 95-96.

¹⁰⁷⁹ Tertullianus, *Adversus Praxean* 9, 2, CCL 2, s. 1168, ŻMT 4, s. 47. Trzeba tutaj pamiętać o stoickiej koncepcji Bożej substancji jako ciała: z ciała, może coś wypływać, wyrastać i odgałęziać się, bez konieczności wprowadzania jakiegokolwiek podziału. *Derivatio* jest łacińskim odpowiednikiem greckiego ἀπορία, użytego w odniesieniu do Logosu; por. Abramowiczówna, t. 1, s. 290; Lampe, s. 205, s.v. ἀπορία, H. Chirat, s. 259. Również Mdr 7, 25 nazywa Mądrość „przezystym wypływem chwały najwyższego”. Trzeba zauważyć, że Tertulian używa w tym zdaniu słowa *portio* a nie *pars*. Wynika z tego, że nie chodzi mu tutaj o jakąś część większej całości, ale o część z tej całości wychodzącą, podobnie jak promień może być pojmowany jako „część” słońca.

¹⁰⁸⁰ Tertullianus, *Adversus Praxean* 9, 2, CCL 2, s. 1167, ŻMT 4, s. 47-48.

¹⁰⁸¹ Tertullianus, *Adversus Praxean* 9, 3, CCL 2, s. 1168, ŻMT 4, s. 48.

¹⁰⁸² Tertullianus, *Adversus Praxean* 9, 3, CCL 2, s. 1169, ŻMT 4, s. 48.

¹⁰⁸³ Por. Tertullianus, *De monogamia* 21, 16, CCL 2, s. 1328, PSP 65, s. 60-62

*martyras*¹⁰⁸⁴, zachęca przebywających w więzieniu do wytrwałości. Podaje przyczynę prześladowania, którą jest posiadanie Ducha: „Przede wszystkim więc, błogosławieni, nie zasmucajcie Ducha Świętego, który razem z wami dostał się do więzienia”¹⁰⁸⁵. W innym miejscu zaznacza, że Duch Święty prowadzi walkę i jest jej kierownikiem¹⁰⁸⁶. Duch ukazany zostaje też jako dar zesłany przez Syna, który otrzymał Go od Ojca, co jest potwierdzeniem Jego Bóstwa: „tymczasem on również zesłał dar¹⁰⁸⁷ otrzymany od Ojca, Ducha Świętego¹⁰⁸⁸, trzecią osobę Bóstwa i trzecie stanowisko Boskiego majestatu, głosiciela pojedynczo sprawowanej monarchii, lecz i tego, który objaśnia ekonomię, jeśli ktoś wysłucha słów jego nowego prorocstwa, nauczyciela wszelkiej prawdy, która jest w Ojcu i Synu i Duchu Świętym według nauki chrześcijańskiej (*Hic interim acceptum a Patrem unus effudit, Spiritum Sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum maiestatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et oeconomiae interpretatorem, si quis sermones novae prophetiae eius admiserit, et deductorem omnis veritatis que est in Patre et Filio et Spiritu Sancto, Secundum christianum sacramentum*)”¹⁰⁸⁹. Ta wypowiedź Tertuliana ukazuje, że Duch jest Bogiem i nauczycielem prawdy (por. J 16, 12; J 14, 26; J 15, 26; Dz 2, 1-4)¹⁰⁹⁰. Autor przedstawia Go także jako odzienie wiary¹⁰⁹¹ i architekta (por. Iz 3, 1-3), który jest budowniczym Kościoła¹⁰⁹². Mówiąc o działaniach Ducha, określa Go jako obrońcę, który wyprasza ludziom potrzebne łaski¹⁰⁹³.

Pisząc o jedności i odrębności trzech w Trójcy, Tertulian w *De oratione*¹⁰⁹⁴, nawiązuje do modlitwy. Zwraca uwagę, że każdy wierzący winien modlić się trzy razy

¹⁰⁸⁴ Jedno z pierwszych i najkrótszych dzieł Tertuliana. Skierowane do chrześcijan przebywających w więzieniu i katechumenów. Por. NSWP, s. 943.

¹⁰⁸⁵ Tertullianus, *Ad martyras* 1, 3, CCL 1, s. 3, PSP 5, s. 32-33.

¹⁰⁸⁶ Por. Tertullianus, *Ad martyras* 3, 3, CCL 1, s. 5, PSP 5, s. 35.

¹⁰⁸⁷ Chrystus po wniebowstąpieniu nie chce działać inaczej jak przez Ducha. Chrystus działa jako Moc Boża, Duch jest Jego *vis vicaria*.

¹⁰⁸⁸ Tertulian potwierdza to w dziele w *De praescriptione haereticorum* pisząc, że Chrystus po wstąpieniu do nieba, w swoim zastępstwie zesłał Moc Ducha Świętego jako przewodnika wierzących. Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 13, 5, CCL 1, s. 198: „misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat”, PSP 5, s. 51.

¹⁰⁸⁹ Tertullianus, *Adversus Praxean* 30, 5, CCL 2, s. 1204, ŻMT 4, s. 86.

¹⁰⁹⁰ Tertulian stwierdza, że Chrystus miał wiele do powiedzenia, ale jak sam zaznaczył, przyjdzie Duch prawdy, który nauczy wszelkiej prawdy.

¹⁰⁹¹ Używa tu sformułowania „Sancto Spiritu vestit”. Wspomina o Duchu Świętym jako szacie, kiedy mówi o grzeszniku, który się nawraca: „Recuperabit igitur et apsoata vestem priorem, indumentum Spiritus Sancti” (Tertullianus, *De pudicitia* 9, 11, s. 1298, PSP 65, s. 214).

¹⁰⁹² Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* 3, 23, 2, CCL 1, s. 540: „et sapientem architectum, Spiritum scilicet Sanctum, qui aedificat Ecclesiam, templum scilicet et domum etevitatem Dei”, PSP 59, s. 134.

¹⁰⁹³ Por. Tertullianus, *De ieiunio*, CCL 2 s. 1259, PSP 65, s. 184-185.

¹⁰⁹⁴ Dzieło napisane w latach 198-202/203. Zawiera praktyczne wskazówki dotyczące modlitwy. Por. NSWP, s. 943.

dziennie, jako dłużnik wobec trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha¹⁰⁹⁵. Z kolei w *De baptismo*¹⁰⁹⁶ zwraca uwagę na wodę, która jest nie tylko jednym z elementów istniejącym u Boga przed stworzeniem świata, ale jest także „siedzibą” Ducha. Oznacza to zatem, że Duch Święty musiał istnieć przed wszystkim, co zostało stworzone: „Duch unosił się od początku nad wodami, nad wodami przebywał jako ich siła napędowa. Unosiła się więc świętość, nad tym co jest święte, albo raczej to, co służyło za podłoże, czerpało świętość od tego, co się nad nim unosiło”¹⁰⁹⁷. Podkreślając jedność Trójcy Tertulian stwierdza, że tam, gdzie jest trzech: Ojciec, Syn i Duch, tam jest Kościół, który jest ciałem dla tych trzech¹⁰⁹⁸ i dodaje: „Liczba osób boskich zupełnie wystarcza do umocnienia naszej ufności, zwłaszcza, że z błogosławieństwa będziemy posiadali tych samych sędziów co i poręczycieli zbawienia”¹⁰⁹⁹. Mówiąc o działaniu Ducha, nawiązuje do chrztu udzielanego w imię Trójcy (por. Mt 28, 19), który stał się szatą wiary: „skoro u wierzących wiara objęła narodzenie Pana, jego mękę i zmartwychwstanie, wówczas została wzbogacona również o tajemnicę, pieczęć chrztu, która stała się dla dawnej, nagiej wiary jakby szatą”¹¹⁰⁰.

Tertulian jako pierwszy apologeta chrześcijański tworzący po łacinie, położył fundament pod rozważania dotyczące Trójcy. Jego wkład wytyczył właściwy kierunek pod późniejsze orzeczenia dogmatyczne¹¹⁰¹.

2. Duch Święty w myśli pneumatologicznej Cypriana

Skuteczność działania Ducha Świętego wyraża się za pośrednictwem sakramentów¹¹⁰². W nich Ojcowie Kościoła widzieli działanie Jego przebóstwiającej mocy, bez której nie pełniłyby one swojej roli¹¹⁰³. Nie dziwi więc fakt, że działanie Ducha Świętego w sakramentach, zwłaszcza w sakramencie chrztu, stanowiło główny punkt zainteresowań sakramentologii patrystycznej i wytyczało kierunek ówczesnej myśli

¹⁰⁹⁵ Por. Tertullianus, *De oratione* 25, 5, CCL 1, s. 272: „[...] ne minus ter diem saltem adoremus, debitores trium: Patris, et Filii, et Spiritus Sancti”, tłum. W. Kania: Tertulian, o *modlitwie*, w: PSP 5, s. 130.

¹⁰⁹⁶ Pierwszy i jedyny traktat o chrzcie świętym z okresu przednicejskiego, napisany między 198 a 200 rokiem przeciw Kwintylii, należącej do sekty kainitów, która zwalczała chrzest. Por. NSWP, s. 942.

¹⁰⁹⁷ Tertullianus, *De baptismo* 4, 1, CCL 1, s. 279, PSP 5, s. 136-137.

¹⁰⁹⁸ Por. Tertullianus, *De baptismo* 6, 1, 2, CCL 1, s. 282, PSP 5, s. 140.

¹⁰⁹⁹ Tertullianus, *De baptismo* 6, 2, CCL 1, s. 282, PSP 5, s. 140.

¹¹⁰⁰ Tertullianus, *De baptismo* 13, 2, CCL 1, s. 289, PSP 5, s. 147.

¹¹⁰¹ Trzeba zauważyć, że nauczanie Tertuliana nie jest wolne od niejasności i niedociągnięć, mimo to w niepodważalny sposób przyczynia się do rozwoju prawdy o Trójcy Świętej. Por. M. Płóciennik, *Teologia trynitarna na podstawie „Przeciw Prakseaszowi*, s. 60.

¹¹⁰² Chodzi o sakramenty: chrztu, Eucharystii i pokuty.

¹¹⁰³ Por. B. Częsz, *Duch Święty został nam dany*, s. 25.

pneumatologicznej Kościoła¹¹⁰⁴. Słowa zapisane w zakończeniu Ewangelii Mateusza „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19), były pojmowane jako obowiązujące i z tego względu stosowano tę formułę chrzcielną bez względu na to, jak rozumiano tożsamość Chrystusa i Ducha Świętego¹¹⁰⁵. W tym kontekście należy umieścić działalność i nauczanie na temat Ducha Świętego pisarzy wczesnochrześcijańskich.

W Afryce łacińskiej trzeciego stulecia wybija się na pierwszy plan w dziejach Kościoła, w historii jego prześladowania i w literaturze, postać biskupa i męczennika, Cypriana z Kartaginy¹¹⁰⁶. Poprzez rozważania trynitarnie, potwierdzał bóstwo Ducha Świętego, Jego równość i jedność z Ojcem i Synem: „trzej są jednym Bogiem (*cum tres unum sint Deus*)”¹¹⁰⁷. Naukę na temat Ducha Świętego rozwijał przede wszystkim w listach dotyczących ważności chrztu udzielanego przez heretyków¹¹⁰⁸. Tocząc spór¹¹⁰⁹ z papieżem Stefanem¹¹¹⁰ o ważność chrztu starał się wykazać, że właściwym miejscem jego udzielania jest Kościół, a gwarantem jego prawdziwości jest Duch Święty, który jest Bogiem. Istotę problemu stanowiła odpowiedź na pytanie, kto jest autorem, ale też i sprawcą skutków chrztu: „jeśli jest nim Duch Święty, a sakramenty są zwyczajnym sposobem działania Ducha Świętego w Kościele, to czy szafarz stojący poza Kościołem, w tym wypadku heretyk, jest w stanie udzielić sakramentu chrztu, czyli przekazać przyjmującemu chrzest, moc Trzeciej Osoby Boskiej, moc Ducha Świętego?”¹¹¹¹. Kartagińczyk podkreślał, że chrztu może udzielać tylko ten, kto ma Ducha Świętego a On jest

¹¹⁰⁴ Por. B. Częsz, *Duch Święty został nam dany*, s. 26.

¹¹⁰⁵ Por. H. Pietras, *Początki Teologii Kościoła*, s. 64.

¹¹⁰⁶ Cyprian urodził się około roku 200/210, zmarł w 258 roku. W 248 lub 249 roku został biskupem Kartaginy. W czasie prześladowania za cesarza Decjusza (250) opuścił miasto. Po powrocie w 251 roku zajął się chrześcijanami, którzy w czasie prześladowania odstępili od Kościoła (*lapsi*). Zgodnie z tradycją afrykańską opowiadał się za nieważnością chrztu udzielanego przez heretyków. Za cesarza Waleriana (257) został zesłany na pustynię k. Curubis. W 258 roku został sprowadzony do Kartaginy i ścięty mieczem. Szerzej na temat Cypriana, zob. M. Wysocki, *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, VoxP 30 (2010), t. 55, s. 699-700; B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Cyprian*, w: EK, t. 3, kol. 690-694; V. Saxer, *Cipriano di Cartagine*, w: NDPAC, t. 1, kol. 1028-1034; NSWP, s. 880.

¹¹⁰⁷ Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 73, 12, 2, CCL 3C, s. 543, PSP 1, s. 264.

¹¹⁰⁸ Mowa o listach 69-75.

¹¹⁰⁹ Spór o ważność chrztu udzielanego przez heretyków wybuchł już w latach dwudziestych III wieku, a więc na długo przed Cyprianem jako biskupem Kartaginy. to wtedy na jednym z pierwszych synodów afrykańskich, biskupi prowincji Afryki i Numidii zdecydowali, że chrzest udzielany przez heretyków i w grupach heretyckich jest nieważny. Jednak dopiero za czasów Cypriana problem nabral ogólnokościelnego charakteru, skłócając ze sobą większość Kościołów ówczesnego świata. Por. E. Dołganiszewska, *Biskup Cyprian z Kartaginy świadek wiary*, Warszawa 2007, s. 39; por. M. Wysocki, *Przebaczenie w pismach św. Cypriana*, VV 18 (2010), s. 5; P. Szczur, *Święty Cyprian wobec biskupa Rzymu*, VoxP 24 (2004), t. 46-47, s. 108-109.

¹¹¹⁰ Następca Lucjusza I, 23 papież od 12 maja 254 do 2 sierpnia 257 roku. Por. NSWP, s. 945.

¹¹¹¹ B. Częsz, *Duch Święty został nam dany*, s. 26.

ściśle związane z Kościołem¹¹¹², który jest „właściwym miejscem” i przestrzenią działania Ducha Świętego, jako że jest prawy, prawdziwy i jeden¹¹¹³. Na poparcie tego stanowiska odwoływał się do władzy odpuszczania grzechów¹¹¹⁴, która została udzielona apostołom (J 20, 22). Opierając się na Piśmie Świętym i słowach Chrystusa Cyprian stał na stanowisku, że to Chrystus powiedział wyraźnie, kto może chrzczyć i odpuszczać grzechy, ale też, gdzie można czynić to w sposób pełny i właściwy. Tym miejscem jest Kościół¹¹¹⁵, chrzczyć zaś mogą tylko ci, którzy posiadają moc Ducha Świętego¹¹¹⁶. Stwierdzał, że nie można stawiać na równi symbolu wiary Kościoła, wiary w Ojca, Syna i Ducha, przy udzielaniu chrztu na równi z symbolem używanym przez schizmatyków, gdyż oni nie mają prawdziwego Kościoła¹¹¹⁷: „Jan, który ochrzcił naszego Chrystusa Pana [...], otrzymał Ducha Świętego (Łk 1, 41), aby było pewne i widoczne, że ci tylko chrzczyć mogą, którzy mają Ducha Świętego”¹¹¹⁸. Kartagińczyk bazując na przekonaniu wspólnym Ojcom Kościoła tego okresu, że Kościół jest właściwym miejscem działania Ducha i udzielania chrztu, pisał: „zadowalać się chrztem heretyków i schizmatyków, znaczy go uznawać. Nie może bowiem tu jedna część być bezskuteczna, a druga skuteczna. Gdyby ktoś mógł udzielać chrztu, mógłby też dać Ducha Świętego. Ponieważ jednak Ducha Świętego udzielić nie może, bo jest poza Kościołem i nie posiada Ducha Świętego, nie może ochrzcić też tego, kto do niego przychodzi. Jest bowiem tylko jeden chrzest, jeden Duch Święty i jeden Kościół”¹¹¹⁹.

¹¹¹² Tradycja Rzymska uznawała każdy chrzest za ważny, wynikało to z legalistycznego podchodzenia do życia kościelnego. Twierdzono, że chrzest jako określony akt albo jest, albo go nie ma. Nie miało znaczenia, kto go sprawuje i jak. Papież Stefan próbował narzucić rzymską tradycję Afryce i Azji Mniejszej. Nie udało się to ani jemu, ani jego następcy Sykstusowi II (257-258), który miał takie same zamiary jak poprzednik, a nawet posunął się do gróźb zerwania łączności kościelnej z tymi, którzy nie chcieli się zgodzić z praktyką rzymską. Por. H. Pietras, *Początki Teologii Kościoła*, s. 66.

¹¹¹³ Cyprian wyjaśnia, że heretycy i schizmatycy nie mają władzy i prawa udzielać chrztu. Czyni to w nawiązaniu do Nowacjana podkreślając, że jest poza Kościołem i działając przeciw pokojowi i miłości Chrystusa należy do antychrystów. Por. Cyprianus Carthagenensis, *Epistula* 69, 1, 1, CCL 3C, s. 469-470, PSP 1, s. 238-239.

¹¹¹⁴ Temat odpuszczania grzechów, które najpełniej zostało objawione przez Boga w Jezusie i mocy Ducha Świętego, podjęty przez Cypriana wynikał z faktu prześladowań, które rozlały się po Afryce (za cesarza Decjusza w 249 roku i za cesarza Waleriana w 257 roku). Z prześladowaniami III wieku, a zwłaszcza z lat 249/250, związany był problem tzw. *lapsi* (upadłych), którzy w różny sposób zaparli się Chrystusa i wiary (por. P. Szczur, *Lapsi*, w: EK, t. 10, kol. 495-496). Po ustaniu prześladowań wielu chciało się pojednać i wrócić na łono Kościoła. Dlatego właśnie nauczanie Cypriana przeniknięte było na wskroś tematyką przebaczenia. Por. M. Wysocki, *Przebaczenie w pismach św. Cypriana*, s. 3-4.

¹¹¹⁵ To wiara w Ojca, Syna, i Ducha Świętego, jak również wierność Kościołowi były świadectwem wspólnoty kościelnej, ponieważ właśnie one wyrażały jedność i siłę jej członków. Por. E. Dołganiszewska, *Cyprian – biskup Kartaginy i jego refleksje o wierze*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011), nr 2, s. 41.

¹¹¹⁶ Por. Cyprianus Carthagenensis, *Epistula* 69, 11, 1, CCL 3C, s. 485, PSP 1, s. 244-245. Cyprian stoi na stanowisku, że ci którzy są poza Kościołem (heretycy i schizmatycy) nie mają prawa do udzielania chrztu, starają się jedynie przywłaszczyć to, co jest dla nich obce i niedozwolone. Por. Cyprianus Carthagenensis, *Epistula* 69, 10, 1, 2, CCL 3C, s. 484-485, PSP 1, s. 244.

¹¹¹⁷ Cyprian nawiązuje do Nowacjana, który twierdzi, że trzyma się tego samego symbolu wiary i tego samego prawa, co Kościół. Por. Cyprianus Carthagenensis, *Epistula* 69, 7, 1, 2, CCL 3C, s. 480, PSP 1, s. 242.

¹¹¹⁸ Cyprianus Carthagenensis, *Epistula* 69, 11, 2, CCL 3C, s. 485, PSP 1, s. 244-245.

¹¹¹⁹ Cyprianus Carthagenensis, *Epistula* 70, 3, 1, CCL 3C, s. 511, PSP 1, s. 251-252.

W rozważaniach pneumatologicznych, Cyprian często odwoływał się do aktywności Ducha Świętego, co jest podstawowym Jego przymiotem, który poprzez to działanie sprawia i ożywia wszystko. W liście 74¹¹²⁰ stwierdzał: „oczyszczyć i uświęcić sama woda nie zdoła, jeśli nie ma działania Ducha Świętego. Toteż muszą albo przyznać¹¹²¹, że tam, gdzie, jak twierdzą, jest chrzest, jest również i Duch Święty, lub gdzie nie ma Ducha Świętego, nie ma również chrztu, bo bez Ducha Świętego i chrztu być nie może”¹¹²². Cyprian mocno akcentował, że chrzest jest sakramentem Ducha Świętego; trzymał się stanowiska, że jest jeden Bóg, jeden Chrystus, jedna nadzieja i wiara, i jeden Kościół, i jeden chrzest ustanowiony tylko w jednym Kościele¹¹²³. Stwierdzał, że kto od tej jedności odstępuje lub próbuje ją podważyć i jej zaprzeczyć, z konieczności staje się heretykiem. Skoro jest jeden Kościół i jeden chrzest, w którym to człowiek otrzymuje Ducha, to szafarzami tego sakramentu mogą być tylko ci, którzy posiadają Ducha, bowiem to Duch jest sprawcą życia¹¹²⁴. Uważał, że chrzest u heretyków nie istnieje¹¹²⁵, ponieważ nie posiadają oni Ducha Świętego, a tylko On może dać życie: „jest bowiem tylko jeden chrzest, jeden Duch Święty i jeden Kościół (*baptisma unum sit et spiritus sanctus unus et una Ecclesia*)”¹¹²⁶.

Opierając się na chrzcie i stwierdzając, że miejscem jego udzielania jest Kościół, Kartagińczyk bronił przy tym jedności Trójcy. Kiedy mówił o Osobach Boskich, wymieniał je zawsze razem. Często odwoływał się do Ewangelii Mateusza i zdania, o władzy udzielania chrztu: Chrystus nakazał, aby chrzcili narody „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Zaznaczał, że sam Chrystus wymieniał Trójcę, w której tajemnicę narody mają być ochrzczone¹¹²⁷. Nakaz chrzcielny Chrystusa uważał za jeden z najważniejszych argumentów za tym, że Ojciec i Syn, i Duch Święty to niepodzielna Trójca, to Trzy Osoby Boskie, równe w swej godności, majestacie i działaniu.

¹¹²⁰ List do biskupa Rzymu Stefana, uznającego chrzest udzielany przez heretyków za ważny.

¹¹²¹ Chodzi o heretyków i schizmatyków twierdzących, że chrzest, którego udzielają jest ważny.

¹¹²² Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 74, 5, 4, CCL 3C, s. 570, PSP 1, s. 276-277.

¹¹²³ Kartagińczyk uznawał jedyność chrztu twierdząc, że może on być udzielany tylko w tym Kościele, w którym obecny jest Duch Święty, a On jest obecny tylko w jednym prawdziwym Kościele. Por. M. Wysocki, *Przebaczenie w pismach św. Cypriana*, s. 5.

¹¹²⁴ Ci wszyscy którzy poprzez herezję znaleźli się poza Kościołem, nie posiadają w sobie życia pochodzącego od Ducha Świętego i tym bardziej nie mogą przekazać go ochrzczoneму.

¹¹²⁵ Ci więc, którzy byli ochrzczeni poza Kościołem, wchodząc do wspólnoty wierzących musieli przyjąć prawdziwy chrzest w prawdziwym i jednym Kościele. Por. M. Wysocki, *Przebaczenie w pismach św. Cypriana*, s. 5.

¹¹²⁶ Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 70, 3, 1, CCL 3C, s. 511, PSP 1, s. 252.

¹¹²⁷ Por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 73, 5, 2, CCL 3C, s. 534-535, PSP 1, s. 260.

3. Duch Święty w myśli pneumatologicznej Nowacjana

Spory dotyczące Trójcy Świętej znajdują swój wyraz w działalności pisarskiej Nowacjana¹¹²⁸, którego postać w historii jest źle odbierana, ponieważ kojarzona jest z sektą nowacjan¹¹²⁹. Papież Fabian¹¹³⁰ mimo sprzeciwu duchowieństwa i świeckich, wyświęcił go na kapłana¹¹³¹. Udzielenie święceń przez papieża mogło wynikać z faktu sławy jaką przyniósł mu traktat *De Trinitate*¹¹³². Omawiając naukę Nowacjana na temat Trójcy, oraz jego odstępstwo od Kościoła, za które został ekskomunikowany przez synod rzymski, trzeba zwrócić uwagę na kontekst historyczny tych wydarzeń. 20 stycznia 250 roku, w czasie prześladowań cesarza Decjusza, w więzieniu zmarł papież Fabian. to spowodowało konieczność wyboru nowego biskupa Rzymu. Zgodnie ze zwyczajem prezbiterium Rzymu wzięło na siebie obowiązek tymczasowego kierowania wspólnotą chrześcijańską. Istniała wtedy delikatna sprawa do rozwiązania: jaką postawę należy przyjąć w stosunku do upadłych (*lapsi*), którzy dopuścili się apostazji, a którzy prosili o pojednanie z Kościołem. Decyzja w tej kwestii została odłożona do czasu wyboru nowego biskupa. Podczas synodu wielkanocnego w 251 roku, biskupem został wybrany Korneliusz, który zajął stosunkowo łagodne stanowisko wobec tych, którzy w czasie prześladowań dopuścili się apostazji. Nakazał nałożenie na nich pokuty, a po jej odprawieniu przyjmował ich do wspólnoty Kościoła Nowacjan natomiast, w przeciwieństwie do Korneliusza, twierdził, że Kościół nie ma takiej mocy, aby udzielać przebaczenia¹¹³³ tym, którzy są winni odstępstwa¹¹³⁴. Z tego powodu został wyłączony z Kościoła. Pomimo kontrowersji związanych z poglądami Nowacjana,

¹¹²⁸ Nowacjan, pisarz łaciński, antypapież, żyjący w III wieku. Szerzej na temat Nowacjana i sekty nowacjan zob.: K. Sordyl, *Powstanie i rozwój kościoła nowacjańskiego*, VoxP 30 (2010), t. 55, s. 553-558; por. H.J. Vogt, *Novaziano*, w: NDPAC, t. 2, kol. 3556-3560; NSWP, s. 737.

¹¹²⁹ Sekta nowacjan posiadała strukturę Kościoła. Nowacjanie wyznawali doktrynę ortodoksyjną, uważali jednak, że grzech ciężki popełniony po chrzcie nie może zostać odpuszczony. Por. M. Szram, *Rygoryzm i laksyzm moralny we wczesnochrześcijańskich ruchach hereetyckich na podstawie „Diversarum hereseon liber” Filastriusza z Brescii*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), z. 4, s. 40; NSWP, s. 737-739.

¹¹³⁰ Fabian, rzymianin, papież, kierujący Kościołem w latach: 236-250. Szerzej na temat papieża Fabiana zob.: J. Śrutwa, *Fabian*, w: EK, t. 5, kol. 4; NSWP, s. 352; J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 31-32.

¹¹³¹ Nowacjan był wykształconym kapłanem, wychowanym na studium Tertuliana i Ireneusza. Por. G. Jaśkiewicz, *Obraz Boga Ojca w „De Trinitate” Nowacjana*, VoxP 28 (2008), t. 52, s. 344.

¹¹³² Pierwszy wielki traktat o Trójcy Świętej, przed Hilarym z Poitiers. Por. NSWP, s. 738.

¹¹³³ Kościół przyjmował, że upadli (*lapsi*) po odbyciu stosownej pokuty, mogli na nowo wrócić do jego wspólnoty. Z kolei Nowacjan stwierdzał, że Kościół nie ma takiej mocy, jako że po chrzcie świętym nie ma miejsca i możliwości żadnej pokuty. Por. M. Szram, *Rygoryzm i laksyzm moralny we wczesnochrześcijańskich ruchach hereetyckich*, s. 40.

¹¹³⁴ G. Jaśkiewicz, *Wprowadzenie. O Trójcy Świętej*, w: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków 2005, s. 7-9.

trzeba stwierdzić, jest on teologiem, który staje w obronie jedności Trójcy Świętej, jednocześnie zwalczając współczesne sobie herezje¹¹³⁵.

Traktat Nowacjana *De Trinitate* jest pierwszym dziełem napisanym w języku łacińskim zawierającym systematyczny wykład teologicznej myśli okresu przednicejskiego. Jest to jedno z najwybitniejszych dzieł literatury chrześcijańskiej starożytności w kwestiach dotyczących Trójcy Świętej. Podobnie jak *Adversus Praxean* Tertuliana, tak *De Trinitate* Nowacjana miało znaczący udział w formowaniu się teologii Kościoła łacińskiego¹¹³⁶ w zakresie pojmowania i rozumienia Trójcy¹¹³⁷. Rzymski teolog w *De Trinitate* mocno zaakcentował i przedłożył naukę o rozumieniu Ducha Świętego.

Rozważania Nowacjana dotyczące Ducha jako równego w godności Ojcu i Synowi, skupione są w 29. rozdziale *De Trinitate*. Pisarz już na samym początku wzywa do wiary w Trzecią Osobę Trójcy Świętej, czego wyrazem są słowa: „jednakże rozporządzenie rozumu i powaga wiary w porządek słów i pism Pana, napomina nas po tych rzeczach do wiary także w Ducha Świętego, kiedyś obiecanego Kościołowi, lecz w odpowiednich okolicznościach czasu udzielonego (*admonet nos, post haec credere etiam in Spiritum Sanctum, olim Ecclesiae repromissum, sed statutis temporum opportunitatibus redditum*)”¹¹³⁸. Nowacjan zaznacza, że Duch Święty był zapowiedziany już w Starym Testamencie przez proroków (por. np. Jl 3, 2) i patriarchów¹¹³⁹, udzielony z kolei został On w Nowym Testamencie przez Chrystusa (por. J 20, 22-23). Stwierdza, że to Chrystus nazywa Go „Parakletem” (por. J 14, 16; 15, 26), jak również ogłasza, że jest On „Duchem Prawdy” (J 14, 17).

Analizując pneumatologię Nowacjana, należy zauważyć, że pisze on o różnych działaniach i zadaniach realizowanych przez Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 4-11): „ponieważ czasy niosą porządek spraw, a z tego powodu, On który je rozdziela nie jest odmiennym, ani nie jest innym, gdy tak postępuje, lecz jest jednym i tym samym, dzieląc swe zadania stosownie do czasów, biegu rzeczy i chwil (*quoniam in temporibus differens ratio causarum: nec ex hoc tamen ipse diversus, qui haec sic gerit, nec alter est, dum sic*

¹¹³⁵ Chodzi o patrypasjanizm, modalizm, doktetyzm, ebionityzm, jak również adopcjonizm. Rzymski Teolog w sposób krótki i zwięzły zwalcza pojawiające się herezje, uderzając w samą ich istotę. Walcząc z błędnymi naukami odwołuje się do tekstu biblijnego, który jest dla niego głównym nośnikiem prawdy. Por. K. Sordyl, *De Trinitate Nowacjana wobec herezji patrypasjanizmu*, VoxP 28 (2008), t. 52, s. 997.

¹¹³⁶ Por. G. Jaśkiewicz, *Doktryna Nowacjana w „Traktacie o Trójcy Świętej”*, VoxP 25 (2005), t. 48, s. 56.

¹¹³⁷ Szeroko przedstawia prawowierną koncepcję rozumienia Trójjedynego Boga. Nowacjan był wykształconym kapłanem, wychowanym na studium Tertuliana i Ireneusza. Por. G. Jaśkiewicz, *Obraz Boga Ojca w „De Trinitate” Nowacjana*, s. 344.

¹¹³⁸ Novatianus, *De Trinitate* 29, 1, CCL 4, s. 69, ŻMT 35, s. 91.

¹¹³⁹ Por. G. Jaśkiewicz, *Doktryna Nowacjana w „Traktacie o Trójcy Świętej”*, s. 62-63.

agit, sed unus atque ipse est, dividens officia sua per tempora, et rerum occasiones atque momenta)”¹¹⁴⁰. Potwierdzając odwieczne istnienie Ducha Świętego, stwierdza: „On jest zatem jednym i tym samym Duchem, który był w prorokach i Apostołach, z wyjątkiem, że wtedy był okazjonalnie, obecnie zawsze¹¹⁴¹ (*Unus ergo et idem Spiritus, qui in Prophetis et Apostolis, nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper*)”¹¹⁴². Rzymski teolog sporo miejsca zatem w analizie pneumatologicznej poświęca działaniom, których dokonuje Duch Święty. Wykazuje kim On jest i jaka jest Jego rola w historii zbawienia. Podaje przy tym różne określenia, którymi Duch Święty jest opisywany. Nazwany zostaje On „oświecicielem boskich rzeczy (*illuminator rerum divinarum fuit*)”¹¹⁴³. Nowacjan ukazuje Ducha Świętego również jako tego, który „ustanawia proroków w Kościele, kształci nauczycieli, każe mówić językom, udziela sił i uzdrowień, sprawia cudowne dzieła, udziela rozeznania duchów, udziela rządów, proponuje rady, łączy i rozdziela inne dary, które wypływają z charyzmatów (por. 1 Kor 12, 8-11) i z tego względu czyni Kościół Pański wszędzie i we wszystkim doskonałym”¹¹⁴⁴. Następnie rzymski teolog, określa Ducha Świętego jako Tego, „który w postaci gołębiczy, po chrzcie Pana, zstąpił na Niego i w Nim zamieszkał (por. Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22), mieszkając jedynie w Chrystusie, w sposób pełny, a także cały i nieograniczony w jakiejś mierze czy części, lecz w całej swojej pełni hojnie udzielony i posłany”¹¹⁴⁵. Dalej stwierdza, że jest On Tym, „który z wody sprawia drugie narodzenie, jakieś nasienie Bożego rodzaju i dokonujący poświęcenia narodzin rzeczy niebiańskich, zastaw obiecane go dziedzictwa (por. Ef 1, 13-14), i jakby jakiś ręczny zapis wiecznego zbawienia, który nas czyni świątynią Boga i gromadzi do swego domu (por. 1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 22), który nadstawia dla nas boskich uszu dla jęków nie dających się wypowiedzieć, wypełniając powinności adwokata i wyjaśniając zadania obrony. On jest dany jako mieszkaniec dla naszych ciał i sprawca świętości. On czyniąc to w nas, prowadzi nasze ciała do wieczności i zmartwychwstania niezniszczalności, skoro je przyzwyczajają do związku z Nim poprzez niebieską moc I do połączenia z boską wiecznością Ducha

¹¹⁴⁰ Novatianus, *De Trinitate* 29, 4, CCL 4, s. 69, ŻMT 35, s. 92.

¹¹⁴¹ Warto zwrócić uwagę na pewien charakterystyczny dyskurs w jego twierdzeniu, gdzie zaznacza, że Duch Święty nie był w nich zawsze, i że nie ukazał się przed zmartwychwstaniem Pańskim, lecz został udzielony po zmartwychwstaniu, jako że Chrystus wstępując do nieba, nie chciał uczniów zostawić samych, dlatego ukazany został wtedy Duch Pocieszyciel jako ich obrońca. Por. Novatianus, *De Trinitate* 29, 6, CCL 4, s. 69-70, ŻMT 35, s. 92.

¹¹⁴² Novatianus, *De Trinitate* 29, 6, CCL 4, s. 69, ŻMT 35, s. 92.

¹¹⁴³ Novatianus, *De Trinitate* 29, 9, CCL 4, s. 70, ŻMT 35, s. 92.

¹¹⁴⁴ Novatianus, *De Trinitate* 29, 10, CCL 4, s. 70, ŻMT 35, s. 92-93.

¹¹⁴⁵ Novatianus, *De Trinitate* 29, 11, CCL 4, s. 70, ŻMT 35, s. 93.

Świętego”¹¹⁴⁶. Innym działaniem Ducha Świętego, które prezentuje Nowacjan, jest określenie Go jako Tego, który występuje przeciwko pożądliwościom ciała¹¹⁴⁷ (por. Ga 5, 17). Powyższe opisy Ducha Świętego wskazują, że ma On taką samą moc, jak Bóg Ojciec. to wszystko sprawia zatem, że może On stać na straży prawowierności wiary, pokonywać sekty i heretyków, oświecać światłem i prowadzić drogami prawdy. Duch Święty w analizie Nowacjana jest więc prawdziwym Bogiem, istniejącym od wieków.

Podsumowując rozważania Nowacjana na temat Ducha Świętego trzeba stwierdzić, że omawia on szeroko i wielostronnie podjęty problem. Dzieło Nowacjana, choć w swej treści i terminologii dalekie jest od rozwiniętej w pełni teologii trynitarnej IV i V wieku, to jednak stanowi duży postęp w stosunku do teologii apologetów II wieku.

4. Pneumatologiczna myśl Hilarego z Poitiers

Obrona wiary w Trójcę Świętą, swój punkt kulminacyjny osiągnęła na soborze w Konstantynopolu w 381 roku, na którym doszło do zatwierdzenia dogmatycznej formuły o Bogu istniejącym w trzech, równych sobie osobach¹¹⁴⁸. W spory dotyczące pojmowania nauki trynitarnej włączył się i miał w nich znaczący udział Hilary¹¹⁴⁹, biskup Poitiers zwany Atanazym Zachodu¹¹⁵⁰, którego dzieło *De Trinitate*¹¹⁵¹ wywarło decydujący i znaczący wpływ na właściwe rozumienie wiary¹¹⁵² monoteistycznej, przy jednoczesnym

¹¹⁴⁶ Novatianus, *De Trinitate* 29, 11, CCL 4, s. 70, ŻMT 35, s. 93.

¹¹⁴⁷ Duch Święty jako Bóg powściąga nienasycone pożądliwości, przewycięża nieskromne żądze, gasi niedozwolone płomienie, zwycięża płonące popędy, odrzuca chciwość, splata miłością, odrzuca sekty, rozwija regułę prawdy, pokonuje heretyków, strzeże wreszcie prawdziwości Ewangelii. Por. Novatianus, *De Trinitate* 29, 18, CCL 4, s. 71, ŻMT 35, s. 94.

¹¹⁴⁸ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 74.

¹¹⁴⁹ Hilary urodził się około roku 315 w rodzinie pogańskiej. O swoim nawróceniu mówi ogólnie w *De Trinitate* (1, 1-14). Około roku 350 został wybrany biskupem Poitiers. W 356 roku został potępiony za postawę antyariańską i zesłany do Frygii w Azji Mniejszej. Tam dokończył rozpoczęte dzieło o *Trójcy Świętej*, utrzymując stały kontakt listowny z Zachodem. W 359 roku wziął udział w synodzie semiariańskim w Seleucji, wyznając wiarę ogłoszoną na soborze w Nicei w 325 roku. W 361 roku obecny był na ogólnogalijskim synodzie w Paryżu, gdzie położył kres akcji ariańskiej w Galii. Zmarł w 367 w Poitiers. Por. H. Karczewska, *Droga do wiary w Trójcę Świętą. Duchowa autobiografia Hilarego z Poitiers*, „Seminar” 25 (2008), s. 413; NSWP, s. 450.

¹¹⁵⁰ Por. H. Karczewska, „*Gloriosissimum bellum*” – terminologia wojenna w zastosowaniu do walki duchowej człowieka w dziełach Hilarego z Poitiers, „Warszawskie Studia Teologiczne” 33 (2020), z. 2, s. 215.

¹¹⁵¹ Dzieło składające się z 12 rozdziałów. Zawiera streszczenie całej prawowiernej nauki o Trójcy Świętej. Jest to pierwsze wielkie dzieło o tematyce trynitarnej na Zachodzie. Por. NSWP, s. 451. Tytuł dzieła *De Trinitate* nie jest tytułem pierwotnym. Hilary nie nadał dziełu żadnego tytułu. Tradycja rękopiśmiennicza zna to dzieło pod różnymi tytułami: *De Fide, Adversus arianos* albo *Contra arianos, De Trinitate Adversus arianos, De Trinitate contra haereticos, De Trinitate contra omnes haereses*. Tytuł *De Trinitate* poświadczony jest dopiero w rękopisach z VI wieku. Por. J. Grzywaczewski, *Syn reprezentujący Ojca w „De Trinitate” św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 75 (2020), s. 185.

¹¹⁵² Trzeba zauważyć, że *De Trinitate* jest osobistym świadectwem wiary, w którym Biskup z Poitiers stawiając pytanie o jej sens, wyjaśnia jej rozumienie w swoim życiu. Stwierdza, że sens wiary można odnaleźć tylko w Bogu, ponieważ tylko wiara w Niego, jako Trójcę Osób, zapewnia szczęśliwe życie wypełnione pokojem. Por. H. Karczewska, *Droga do wiary w Trójcę Świętą*, s. 414.

przyjmowaniu bóstwa Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Dzieło to było najlepszym opracowaniem ze wszystkich, jakie napisano na temat pojmowania i rozumienia Trójcy Świętej podczas sporów ariańskich.

W historii literatury i teologii łacińskiej, Hilary jest pierwszym Ojcem Kościoła i pierwszym teologiem, który napisał dzieło, przybliżające doktrynę trynitarną. Trzeba zauważyć, że w centrum traktatu stoi chrystologia¹¹⁵³, która w istotny sposób, ukierunkowana jest pneumatologicznie. Chociaż nauka na temat Ducha Świętego w wykładzie Hilarego jest jeszcze nie w pełni wypracowana, to jednak dość precyzyjnie wyjaśnia ona istnienie i działanie Ducha Świętego¹¹⁵⁴.

Zważywszy na okres w jakim działał¹¹⁵⁵ i pisał biskup Poitiers dzieło *De Trinitate*, mimo wszystko, w specyficzny i charakterystyczny sposób prezentuje koncepcję trynitarną. Wyrazem tego, jest chociażby używanie sformułowania *spiritus sanctus*, które w traktacie Hilarego ma bardzo bogatą treść i oznacza: naturę i istotę Bożą, moc i stwórczy dynamizm Boga, bóstwo Chrystusa, jak również trzecią osobę Boską¹¹⁵⁶.

4.1. *Wieczność i doskonałość Trójcy*

Biskup Poitiers przyjmuje odwieczne istnienie Ducha Świętego. We wprowadzeniu do księgi drugiej, odwołując się do słów zawartych w Ewangelii Mateusza (por. Mt 28, 19-20), dotyczących chrztu, którego należy udzielać w imię Trójcy wskazuje, że Duch Święty jest Bogiem i należy w Niego wierzyć¹¹⁵⁷. Hilary w dalszym toku wywodu kieruje pytanie do tych wszystkich, którzy nie uznają Bóstwa Ducha Świętego: „czego bowiem brakuje w tej wypowiedzi? Albo co w niej zostało pominięte, albo pozostaje niejasne?”¹¹⁵⁸. Zauważa, że wszystko, co powiedział Chrystus jest doskonale, ponieważ pochodzi od Tego, który sam jest doskonały: „zawarte są w niej i znaczenia słów, i skuteczność rzeczywistości,

¹¹⁵³ Szerzej na temat aspektu chrystologicznego w traktacie *De Trinitate* zob.: J. Grzywaczewski, *Syn reprezentujący Ojca w „De Trinitate”*, s. 185-200.

¹¹⁵⁴ Por. T. Kołosowski, *Święty Hilary w sporze o Trójcę Świętą*, s. 34.

¹¹⁵⁵ Przede wszystkim jest to czas kontrowersji wokół Bóstwa Syna Bożego. Nauka więc Hilarego na temat Ducha Świętego nie jest jeszcze w pełni wypracowana i zauważa się w niej pewne niezdecydowanie.

¹¹⁵⁶ Hilary używając terminu *spiritus sanctus* nigdzie w odniesieniu do Ducha Świętego nie stosuje terminu *persona*. Por. E. Stanula, *Dar Ducha Świętego w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, w: *Droga doskonałości chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, s. 139.

¹¹⁵⁷ Wiara według Hilarego jest źródłem i fundamentem życia człowieka. Jak zauważa, wynika to z faktu, że aby człowiek mógł zrozumieć i posiadać wiedzę na temat Boga, potrzebna jest właśnie wiara. To ona stanowi główną rolę w walce z wszelkimi przejawami herezji. Por. H. Karczewska, *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, *VoxP* 34 (2014), t. 61, s. 343.

¹¹⁵⁸ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 1, CCL 62, s. 38, PSP 64, s. 80.

i kolejność działania, i zrozumienie natury”¹¹⁵⁹. Kontynuując dodaje, że Jezus: „nakazał bowiem chrzcić: w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, to znaczy w wyznaniu i Stwórcy, i jedyne Syna, i Daru (*Baptizare iussit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, id est in confessione et auctoris, et unigeniti, et doni*)”¹¹⁶⁰. Należy zatem przyjmować jedność Trójcy, ponieważ to stanowi o Jej doskonałości. Biskup Poitiers stwierdza, że podobnie jak „jeden jest Stwórca wszystkiego – Bóg Ojciec (por. 1 Kor 8, 6), od którego wszystko pochodzi (*Unus est enim Deus Pater ex quo omnia*), jak jeden jest tylko Syn jedyny Jezus Chrystus (por. 1 Kor 8, 6), przez którego wszystko istnieje (por. J 1, 3) (*unus unigenitus Dominus noster Iesus Christus per quem omnia*), tak też i jeden jest Duch, dar przebywający we wszystkich (por. Ef 4, 4) (*unus Spiritus donum in omnibus*)”¹¹⁶¹. I dodaje, że w Trójcy „wszystko jest uporządkowane według ich własnych właściwości i mocy. Jedna jest wszechmoc, z której wszystko. Jeden jest zrodzony, przez którego wszystko. Jeden jest dar doskonałej nadziei (*omnia ergo sunt suis virtutibus ac meritis ordinata: una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum*)”¹¹⁶². Konkluduje dowodzenie oparte na zdaniu zapisanym w Ewangelii Mateusza słowami: „nic nie brakuje w takiej doskonałości, jaka kryje się w Ojcu, w Synu, w Duchu Świętym. Nieskończoność w wieczności, postać w obrazie, radosne używanie w Darze (*Nec deesse quicquam consummationi tantae repperietur, intra quam sit in Patre et Filio et Spiritu sancto infinitas in aeterno, species in imagine, unus in munere*)”¹¹⁶³. Analiza Hilarego prowadzi do stwierdzenia, że prawdą jest, iż Bogiem jest Ojciec, Syn Boży, i Duch Święty.

Analizując pneumatologię Hilarego, trzeba zauważyć, że doskonale zdawał on sobie sprawę z faktu, że mówienie o Trójcy Świętej nie jest łatwe, ponieważ nie da się wyrazić i wypowiedzieć żadnymi słowami tego, co jest przecież tajemnicą¹¹⁶⁴. Biskup Poitiers stwierdza, że „zamiast wypełniać nakaz wiary, wielbić Ojca, czcić wraz z Nim Syna i obfitować w Duchu, trzeba podejmować dyskusje¹¹⁶⁵ trynitarnie, ponieważ zmuszają

¹¹⁵⁹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 1, CCL 62, s. 38, PSP 64, s. 80.

¹¹⁶⁰ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 1, CCL 62, s. 38, PSP 64, s. 80.

¹¹⁶¹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 1, CCL 62, s. 38, PSP 64, s. 80.

¹¹⁶² Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 1, CCL 62, s. 38, PSP 64, s. 80.

¹¹⁶³ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 1, CCL 62, s. 38, PSP 64, s. 80.

¹¹⁶⁴ Bóg w Trójcy Osób jest tajemnicą, ale prawdziwa wiara pozwala właściwie pojmować Boga i rozumieć jedność Trójcy. to przez wiarę serce człowieka otwiera się na tajemnicę Boga, Syna Bożego i Ducha Świętego. Por. H. Karczewska, *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego*, s. 344.

¹¹⁶⁵ Walka z herezjami, dyskusje na temat Boga, stanowią jedno z głównych zagadnień i działalności Biskupa z Poitiers. Zagłębiając się w jego dzieła można dostrzec, że uważał on, iż każdy wierzący który uznał Boga, ma brać udział w walce z błędnowierstwem. Por. H. Karczewska, *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego*, s. 349.

do takich wypowiedzi heretycy i bluźniercy, którzy popełniają błędy¹¹⁶⁶ tam, gdzie ich być nie powinno”¹¹⁶⁷. Hilary stawia konkretne pytanie tym wszystkim, którzy odrzucają słowa Chrystusa: „Czy prawda może ulec skażeniu, gdy słyszysz imię Ojca? Czyż bowiem w tym imieniu nie zawiera się natura Syna? Czyżby Ten, który jest nazwany Duchem Świętym, nie miałby Nim być? w nazwie bowiem «Ojciec» nie może nie być tego, czym jest rzeczywiście Ojciec, a w nazwie Syn nie może brakować tego, czym jest rzeczywiście Syn, a w nazwie Duch Święty, nie może nie być Tego, którego się przyjmuje (*Numquid corrumpi veritas potest, cum Patris nomen auditur? Numquid natura Fili non continetur in nomine? Numquid Spiritus sanctus non erit, qui nuncupatur? Neque enim in Patre potest non esse quod Pater est, neque Filio deesse quod Filius est, neque in Spiritu sancto non extare quod sumitur*)”¹¹⁶⁸. Na podstawie powyższego wywodu dochodzi do wniosku, że Trójca Święta jest doskonała¹¹⁶⁹. Dalej zauważa, że nie ma i nie może być w Niej żadnej niedoskonałości, a tą niedoskonałością jest to wszystko, czego próbują nauczać heretycy¹¹⁷⁰, odmawiając Bóstwa Duchowi Świętemu. Zauważa, że ci, którzy odmawiają Mu godności, posuwają się do zmiany Boskiej natury, a więc „pobawiają Ojca tego, w czym jest Ojcem, odbierają Synowi to, dzięki czemu jest Synem. Cóż więc dziwnego, że i głoszą odmienne poglądy o Duchu Świętym (*Patrem negando, dum Filio quod est Filius adimunt, Spiritum sanctum nesciendo, dum et usum et auctorem eius ignorant*)”¹¹⁷¹. Heretycy poprzez błędne rozumowania doprowadzają do istnienia w Trójcy substancji różnorodnych, a tak być nie może, bo: „Pan bowiem nakazał chrzcić¹¹⁷² narody «W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (*Dixerat Dominus baptizandas gentes «in nomine Patris et Fili et Spiritus Sancti»*)”¹¹⁷³.

¹¹⁶⁶ Błędy te są wynikiem fałszywej wiary. Hilary, zauważa, że wiara powinna cechować się przede wszystkim wytrwałością (*constans*). Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 10, 51, ed. P. Smulders, CCL 62 A, Turnholti 1980, s. 504-505, PSP 64, s. 345-346.

¹¹⁶⁷ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 2, CCL 62, s. 38-39, PSP 64, s. 80. Hilary wyjaśnia, dlaczego dochodzi do owych błędów. Twierdzi, że wielu było tych, którzy prostych niebiańskich słów nie przyjmowali według zawartej w nich prawdy, lecz według własnego rozumienia, interpretując je inaczej niż wskazuje to treść wypowiedzi. Herezja bowiem powstaje nie z Pisma Świętego, lecz ze sposobu jego rozumienia. Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 3, CCL 62, s. 39, PSP 64, s. 81.

¹¹⁶⁸ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 3, CCL 62, s. 39, PSP 64, s. 81.

¹¹⁶⁹ Doskonałość Boga w Trójcy Osób wynika z tego, że Trójca jest wieczna, jedna i niezmienna. Por. H. Karczewska, *Droga do wiary w Trójcę Świętą*, s. 415.

¹¹⁷⁰ Heretycy choć usiłują swoimi błędnymi twierdzeniami szkodzić, to jednak nie mogą zwyciężyć wierzących, bo dzięki poznaniu Boga płynącemu z prawdy trucizna herezji zostaje pokonana. Por. H. Karczewska, *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego*, s. 350.

¹¹⁷¹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 4, CCL 62, s. 40, PSP 64, s. 81.

¹¹⁷² Chrztost jest dla wierzącego początkiem drogi do Królestwa i odkrywaniem Boga w Trójcy Osób. Por. T. Kołosowski, *Wyznanie grzechów (confessio peccatorum) w nauczaniu Hilarego z Poitiers*, „Seminar” 23 (2006), s. 421.

¹¹⁷³ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 5, CCL 62, s. 41, PSP 64, s. 81.

Pewna jest zatem forma wiary, ale dla heretyków każdy jej sens jest niepewny (*Forma fidei certa est, sed quantum ad haereticos omnes sensus incertus est*)¹¹⁷⁴.

4.2. Istnienie i boskie działanie Ducha Świętego

Zasadnicze stwierdzenia Hilarego odnośnie Ducha Świętego dotyczące Jego istnienia i boskiego działania, które są przejawem jedności Ojca i Syna, zawarte są w drugiej księdze *De Trinitate*. Hilary wyraża przekonanie, że „o Duchu Świętym nie mam potrzeby ani milczeć, ani mówić. Nie mogę milczeć ze względu na tych, którzy Go nie znają. Mówić zaś nie mam potrzeby, ponieważ należy Go wyznawać pod autorytetem Ojca i Syna. W moim jednak przekonaniu nie należy się zastanawiać, czy istnieje. Istnieje bowiem, ponieważ jest dawany, otrzymywany, posiadany. a ponieważ jest On związany z Ojcem i Synem w wyznawaniu wiary, nie może być oddzielany od wyznania wiary w Ojca i Syna. Całość bowiem jest wówczas czymś niedoskonałym, gdy jej czegoś brakuje (*De Spiritu autem sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est. Sed sileri a nobis eorum causa qui nesciunt, non potest. Loqui autem de eo non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus, confitendus est. Et quidem puto an sit non esse tractandum. Est enim, quandoquidem donatur accipitur obtinetur. Et qui confessioni Patris et Fili conexus est, non potest a confessione Patris et Fili separari. Imperfectum est nobis totum, si aliquid desit a toto*)¹¹⁷⁵. Z powyższego wywodu wynika, że Duch Święty ma z Ojcem i Synem swoje miejsce w wyznawaniu wiary Kościoła. Zaprzeczanie tej podstawowej prawdzie, jest uszczuplaniem doskonałości Boga Ojca i Syna Bożego. Duch Święty jako „dawany, otrzymywany i posiadany”, dla Hilarego jawi się zatem jako dar (*donum*) lub dar poręczenia (*munus*)¹¹⁷⁶.

Biskup Poitiers poddając analizie działanie Ducha Świętego jako daru zauważa, że dokonuje się ono i uwidacznia przede wszystkim w historii zbawienia: „Duch Święty bowiem jest jeden wszędzie. On bowiem oświecał wszystkich patriarchów i proroków, cały chór prawodawców; on także był natchnieniem dla Jana Chrzciciela będącego jeszcze w łonie matki; wreszcie został On dany apostołom i wszystkim wierzącym poznania jego prawdy, która została im przekazana (*Est enim Spiritus sanctus unus ubique, omnes patriarchas profetas, et omnem chorum legis inluminans, Iohannem etiam in utero matris inspirans, datus deinde apostolis caeteris que credendibus ad cognitionem eius quae indulta*

¹¹⁷⁴ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 5, CCL 62, s. 41, PSP 64, s. 82.

¹¹⁷⁵ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 29, CCL 62, s. 64, PSP 64, s. 95.

¹¹⁷⁶ W całym traktacie termin *donum* w odniesieniu do Ducha Świętego pojawia się 41 razy, a *munus* 29. Por. T. Kołosowski, *Święty Hilary w sporze o Trójcę Świętą*, s. 58.

est veritatis)”¹¹⁷⁷. Hilary uzasadnia to działanie Ducha Świętego, odwołując się do słów Apostoła Narodów, który bardzo jasno stwierdził, że Duch Święty został wysłany przez Boga (por. Ga 4, 6). Biskup zauważa w ten sposób, że właśnie ta wypowiedź Apostoła, podkreśla doskonałą pełnię jedności w Trójjedynym Bogu. Hilary wywód ten, podsumowuje innymi słowami Pawła, który mówił, że wierzący nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga (por. 1 Kor 2, 12). Chciał on w ten sposób wyrazić swój sprzeciw wobec tych wszystkich, którzy odmawiali Bóstwa Duchowi Świętemu.

Mówiąc o Boskim działaniu Ducha Świętego w nauczaniu Hilarego z Poitiers, trzeba także zwrócić uwagę na Jego rolę, jaką ma On do spełnienia. O tej roli mówił Chrystus, który wyraźnie zaznaczył, że miał wiele jeszcze do powiedzenia, ale wierzący w danym momencie nie byli w stanie tego przyjąć, dlatego też został wysłany Orędownik, Duch prawdy, który będzie prowadził Kościół (por. J 16, 7). Rolą Ducha Świętego jest więc prowadzenie do pełni prawdy. to prowadzenie i wskazywanie właściwego kierunku jest – zdaniem Hilarego – wynikiem pośrednictwa, w którym Duch Święty uczestniczy: „a ponieważ ułomność nasza nie jest zdolna pojąć ani Ojca, ani Syna, więc naszą trudną wiarę w tajemnicę wcielenia Boga oświecać ma dar Ducha Świętego przez swoje pośrednictwo”¹¹⁷⁸. Konkludując biskup z Poitiers stwierdza, że Duch Święty „będzie z nami do końca świata; On jest naszym oczekiwanym Pocieszycielem, On przez oddziaływanie darów jest zadatkiem przyszłej chwały, którą mamy nadzieję osiągnąć; On jest światłością umysłów; On jest pięknnością dusz”¹¹⁷⁹.

4.3. Duch Święty w relacji do stworzenia

Hilary przyjmując istnienie Ducha Świętego w sposób zdecydowany zaprzecza, jakoby był On stworzeniem: „po wykluczeniu słowa «stworzenie» z naszego wyznania wiary w jednorodzonego Boga, wydawało się rzeczą stosowną podać to, w co należy wierzyć i wyznawać odnośnie Ducha Świętego, by ci, którzy obszerną i staranną rozprawą w wielu księgach umocnili się i poznali całość wiary, aby odgrodziwszy się od błędnej nauki heretyków także i odnośnie do Ducha Świętego, trwali w nieskażonej tajemnicy Trójcy, która nas odradza, stanowi nierozzerwalną całość formuły zbawienia, opartej na autorytecie apostołów i ewangelii. Chodziło o to, by nikt już, kierując się światłem rozumowego poznania, nie ośmielał się zaliczać Ducha Bożego do stworzeń, Ducha, którego otrzymujemy jako zadatek nieśmiertelności i udziału w Boskiej i nieskażonej naturze

¹¹⁷⁷ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 32, CCL 62, s. 68, PSP 64, s. 97.

¹¹⁷⁸ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 33, CCL 62, s. 69, PSP 64, s. 98.

¹¹⁷⁹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 35, CCL 62, s. 71, PSP 64, s. 99.

*(Dehinc consequens uisum est, creationis nomine a fide quae nobis de unigenito Deo est repudiato, ea quoque quae confessioni Spiritus sancti congrua ac religiosa essent docere; ut iam confirmatis longo anteriorum libellorum diligentique tractatu nihil de totius fidei absolute deesset, cum amotis uitiosarum praedicationum etiam de opinione sancti Spiritus inreligiositatibus, inlaesum adque incontaminatum regenerantis trinitatis sacramentum intra definitionem salutarem apostolica adque euangelica auctoritas contineret; neque iam per sensus humani sententiam Spiritum Dei inter creaturas quisquam auderet referre, quem ad immortalitatis pignus, et ad diuinae incorruptaeque naturae consortium sumeremus)*¹¹⁸⁰. Z powyższej obszernej wypowiedzi, wynika jasno, że według biskupa z Poitiers Ducha Świętego nie można zaliczać do stworzeń. Wynika to z faktu, że w Trójcy Świętej nie może być żadnego pierwiastka stworzonego. Na zakończenie wywodu – zwracając się niejako do Boga Ojca – stwierdza on: „dla mnie to zbyt mało [...], że Pan i Bóg mój jednorodzony, Twój Chrystus Jezus, nie jest stworzeniem. Miana takiego nie zniosę także w stosunku do Twojego Ducha od Ciebie pochodzącego, a przez Niego posłanego”¹¹⁸¹.

W dalszej części analizy pneumatologicznej Hilary z Poitiers wyjaśnia, dlaczego nigdy nie zredukuje on Ducha Świętego do rzędu stworzeń: „zbyt wielką czią otaczam wszystko, co Twoje. Nie dlatego, że wiem, żeś jedynie Ty niezrodzony, z Ciebie zaś Twój jednorodzony pochodzi. Nie wyznaję, że Duch Święty został narodzony, nigdy przy tym nie nazwę Go stworzonym (*Magna enim mihi erga res tuas religio est. Neque quia, te solum innascibilem et unigenitum ex te natum sciens, genitum tamen Spiritum sanctum non dicturus sim, dicam umquam creatum*)”¹¹⁸². I dodaje: „Tego określenia, które także i mnie obejmuje łącznie ze wszystkimi bytami pochodzącymi od Ciebie – lękam się tu użyć, żeby tak powszechne, Tobie ujmy nie przyniosło (*Huius ego dicti, quod mihi cum caeteris a te substitutis commune est, ad te quoque prorepentis timeo contumeliam*)”¹¹⁸³. Biskup z Poitiers rozgranicza więc, co można zaliczać do stworzeń, a czego nie¹¹⁸⁴. Na pewno do stworzeń nie można zaliczać Ducha Świętego, jako że On z samej natury jest doskonały. Jako argument potwierdzający tę doskonałość pisał: „według Apostoła Duch Święty przenika i poznaje głębokości Twoje (por. 1 Kor 2, 10-12), mój zaś obrońca przed Tobą

¹¹⁸⁰ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 1, 36, CCL 62, s. 35, PSP 64, s. 78.

¹¹⁸¹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 12, 55, CCL 62 A, s. 625, PSP 64, s. 414.

¹¹⁸² Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 12, 55, CCL 62 A, s. 625, PSP 64, s. 414.

¹¹⁸³ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 12, 55, CCL 62 A, s. 625, PSP 64, s. 414.

¹¹⁸⁴ Bóg w Trójcy Osób jest bez początku i końca. Por. H. Karczewska, *Droga do wiary w Trójcę Świętą*, s. 416.

przekazuje Ci to, czego sam wyrazić nie zdołam”¹¹⁸⁵. Stwierdza przy tym: „i czyż ja, uczestnik Jego natury przez Twojego jednorodzonego pochodzącego od Ciebie, mogę, nie powiem, nazwać, ale wprost zniesławić Go imieniem stworzenia? (*Et ego naturae suae ex te per unigenitum tuum manentis potentiam creationis nomine non modo eloquar, sed etiam infamabo?*)”¹¹⁸⁶. Dla Hilarego nazwanie Ducha Świętego stworzeniem jest zniesławieniem całej Trójcy Świętej: „Ciebie nic nie przenika, poza tym, co Twoje, i nic nie przemierzy niezmierzonej głębi Twojego majestatu, zwłaszcza coś wysłanego przez obcą, a nieświadomą Ciebie siłę. Cokolwiek Ciebie dotyczy jest Twoje, a co wchodzi w zakres Twojej poznawczej potęgi, nie może być Ci obce”¹¹⁸⁷. Z tej argumentacji Hilarego bardzo jasno wynika, że nic, co obce, nie może mieć swojego udziału w Bogu.

Biskup z Poitiers podejmując się analizy pneumatologicznej zauważa, że każde stworzenie jest na swój sposób ograniczone w pojmowaniu i rozumieniu. Nie dotyczy to jednak w żaden sposób Ducha Świętego, jako że nic Go nie może ograniczać: „Ducha nic nie ogranicza, ponieważ przemawia, kiedy zechce. Powód Jego przyjścia ani przyczyna Jego odejścia nie są mi znane, mimo świadomości Jego obecności, zatem jakże mógłbym Go zaliczać w poczet stworzeń i jakże mógłbym się ośmielić wypowiadać na temat Jego pochodzenia?”¹¹⁸⁸.

Podsumowując dociekania pneumatologiczne Hilarego, trzeba zauważyć, że jego analizy prowadzą do bardzo konkretnego wniosku, mianowicie, że Duch Święty nie jest bytem stworzonym, lecz jest prawdziwym Bogiem w Trójcy Osób. Prawdy tej, nie jest w stanie objąć ludzki rozum¹¹⁸⁹.

5. Duch Święty w teologicznej koncepcji Ambrożego

W III i IV wieku Kościół doświadczał licznych niepokojów. Powodowała je trudna sytuacja cesarstwa zalewanego przez kolejne fale ludów barbarzyńskich, uwikłanie chrześcijaństwa w walki o władzę¹¹⁹⁰, a także spory w łonie Kościoła, mające źródło w inkulturacji chrześcijaństwa przez obce prądy filozoficzne i religijne, które rodziły nowinki teologiczne i stawały się przyczyną rozwoju różnego rodzaju

¹¹⁸⁵ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 12, 55, CCL 62 A, s. 625, PSP 64, s. 414.

¹¹⁸⁶ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 12, 55, CCL 62 A, s. 625, PSP 64, s. 414.

¹¹⁸⁷ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 12, 55, CCL 62 A, s. 625, PSP 64, s. 414.

¹¹⁸⁸ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 12, 56, CCL 62 A, s. 626, PSP 64, s. 415.

¹¹⁸⁹ Człowiek nie jest w stanie ogarnąć wielkości i nieograniczoności Boga. Por. H. Karczewska, *Droga do wiary w Trójcę Świętą*, s. 416.

¹¹⁹⁰ Szerzej na temat sytuacji w cesarstwie, zob.: R. Kamienik, *Humanitas barbarzyńców i barbarzyństwo rzymian*, „Rocznik Lubelski” 8 (1965), s. 9-36.

herezji¹¹⁹¹. Ostatecznie walka z nimi doprowadziła Kościół do zwycięstwa. Przyczyny tego zwycięstwa tkwiły w mądrości, poczuciu wiary, w zdrowym rozsądku i nieustannym szukaniu prawdy w Objawieniu¹¹⁹². Pisarze wczesnochrześcijańscy musieli dokonać ogromnego wysiłku, precyzując prawdy dogmatyczne i szukając argumentów odrzucających często pozornie logiczne poglądy heretyków¹¹⁹³.

W Kościele Zachodnim do walki o ortodoksyjność wiary katolickiej włączył się owocnie wielki święty Kościoła, Ambroży¹¹⁹⁴, duszpasterz i kaznodzieja, zatroskany o rozwój duchowy i intelektualny wiernych¹¹⁹⁵. Przysłużył się Kościołowi poprzez trzy ważne dla podstaw wiary traktaty dogmatyczne: *De fide*¹¹⁹⁶, *De Spiritu Sancto*¹¹⁹⁷ oraz *De incarnationis dominicae sacramento*¹¹⁹⁸, powstałe na przestrzeni lat 378-382¹¹⁹⁹.

Dla Ambrożego podstawowym źródłem w rozwiązywaniu problemów dogmatycznych i uzyskiwania odpowiedzi na wszelkie pytania było Pismo Święte. Trzeba także zauważyć, że studiował, jak również korzystał z dzieł Filona z Aleksandrii¹²⁰⁰. Sposób

¹¹⁹¹ Ponad sto lat Kościół zwalczał herezję ariańską, która wstrząsnęła podstawami wiary i zrodziła poważne konsekwencje. Jeżeli Chrystus nie jest Bogiem, całe chrześcijaństwo załamuje się i traci sens. Kościół bronił Bóstwa Chrystusa ukazując, że jest On współtłoty Ojcu. Rozwojowi herezji sprzyjał sabelianizm, który propagował pogląd, że Osoby Boskie to różne sposoby działania jednego Boga, a nie realnie zróżnicowanych Bytów. Wiek III i IV to czas walki ze schizmą toczącą się wokół sporu, jak należy postępować z ludźmi, którzy podczas prześladowania za cesarza Decjusza (249-250), wyparli się wiary. Nowacjan, antypapież, początkowo opowiadał się za ponownym włączeniem odstępców do Kościoła. Później zmienił zdanie i rozpoczął rygorystyczne postępowanie wobec upadłych. Kolejnym wrogiem Kościoła tamtych czasów był macedonianizm, zwany też duchoburstwem (pneumatomachizm). Macedonianie odmawiali bóstwa Duchowi, uważając Go za stworzenie stojące na czele duchów. Sprawę herezji zakończył i sobór w Konstantynopolu, który ogłosił, że „[Wierzymy] w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi, którego należy czcić i wielbić wraz z Ojcem i Snem” (Concilium Constantinopolitanum i (381), *Expositio fidei CL patrum*, ed. I tłum. T. Wnętrzak, w: DSP 1, s. 68-69). Tekst ten dołączono do nicejskiego wyznania wiary. Kościół III i IV wieku zmagał się także z niezwykle trudnym przeciwnikiem, jakim była doktryna manichejska, która rozpowszechniała dualizm, wedle którego historia świata jest ustawiczną walką toczoną przez dwóch bogów, zła i dobra. Całej doktrynie towarzyszył, obok elementów przesłania biblijnego, swoisty aparat naukowy, będący pomieszaniem gnozy, astrologii, spirytyzmu, filozofii greckiej oraz religii Wschodu. Por. A. Strzelecka, *Wstęp*, w: Ambroży z Mediolanu, o *Duchu Świętym*, POK 31, Poznań 2015, s. 39-44.

¹¹⁹² Por. A. Strzelecka, *Wstęp*, s. 44.

¹¹⁹³ Por. A. Strzelecka, *Wstęp*, s. 44.

¹¹⁹⁴ Ambroży (ok. 339 - 4 kwietnia 397), biskup Mediolanu, jeden z czterech wielkich doktorów Kościoła Zachodniego. Starożytni pisarze wysoko cenili dorobek Ambrożego. Por. J. Sajdak, J. Wikarjak, *Przedmowa. Życie i twórczość św. Ambrożego*, w: Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967, s. 7; M.G. Mara, *Ambrogio di Milano*, w: NDPAC, t. 1, kol. 229-235; NSWP, s. 49-50.

¹¹⁹⁵ W zatroskaniu o wierzących, ukazywał ideał świętości doskonałego chrześcijanina. Por. M. Wysocki, *Ideał mędrca w listach św. Ambrożego*, VoxP 35 (2015), t. 64, s. 581; D. Spychała, *Wybór Ambrożego Aureliusza na biskupa Mediolanu: cud czy celowe działanie Walentyniana i ?*, „Studia Europaea Gnesnensia” 9 (2014), s. 75-93.

¹¹⁹⁶ Traktat o wierze do Cesarza Gracjana napisany w latach 378-381, Por. NSWP, s. 50.

¹¹⁹⁷ Traktat o *Duchu Świętym*. Dzieło napisane ok. roku 381. Por. NSWP, s. 50.

¹¹⁹⁸ Traktat o tajemnicy *Wcielenia Pańskiego*, napisany w 382 roku. Por. NSWP, s. 50.

¹¹⁹⁹ Ambroży napisał te trzy dzieła na prośbę Gracjana.

¹²⁰⁰ Trzeba zauważyć, że Ambroży powtarzał podstawowe tezy poprzedzających go ojców. Nie proponował zatem nowych ujęć pneumatologicznych. Starał się jednak je pogłębiać i rozwijać.

jego podejścia do wykorzystywanych źródeł teologicznych był charakterystyczny dla ówczesnej myśli: „Ambroży zapożyczał z dzieł cytowanych nie tylko same myśli, ale i zwroty, wyrażenia, argumentację oraz interpretację”¹²⁰¹. Tekstami, na których opierał się były dwa traktaty pneumatologiczne: Dydyma Ślepego¹²⁰² o *Duchu Świętym*¹²⁰³ i Bazylego Wielkiego¹²⁰⁴, o takim samym tytule. Podejmując tak trudny temat jakim była pneumatologia, Ambroży potrzebował pomocy i rady w kwestiach teologicznych. Nie może dziwić fakt, że odwoływał się do Ojców, którzy już wcześniej podejmowali próby wyjaśnienia tajemnicy Trójcy Świętej. Dzieła Ambrożego stanowią niewyczerpane źródło poznania problemów, z jakimi borykał się Kościół w III i IV wieku.

Najwięcej miejsca Duchowi Świętemu Ambroży poświęca w traktacie *De Spiritu Sancto*. Inspiracją dla niego były spory ariańskie, a zwłaszcza działalność Eunomiusza¹²⁰⁵ i jego zwolenników.

5.1. Onomastyka pneumatologiczna

Ambroży mówiąc o Duchu Świętym, nadaje Mu różne imiona, których poszukuje w Piśmie Świętym. Świadczą o tym, że jest On Bogiem, równym w godności i majestacie Bogu Ojcu i Synowi Bożemu.

5.1.1. Duch Święty jako „olejek radości”

Ambroży nazywa Ducha Świętego „olejkiem radości” (por. Ps 45, 8), którym Bóg namaścił Chrystusa, jako Arcykapłana (por. Dz 10, 38)¹²⁰⁶. Określając Ducha Świętego „olejkiem radości (*oleum laetitiae*)” stwierdza, że został tak nazwany, aby nikt nie śmiał twierdzić, że jest On jednym ze stworzeń. Swą tezę uzasadnia w interesujący sposób, zauważając, iż „natura olejku sprawia, że nie miesza się w żaden sposób z wilgocią

¹²⁰¹ Por. A. Strzelecka, *Wstęp*, s. 48-49.

¹²⁰² Żył w latach 312-398. Większość jego dzieł zaginęła, ponieważ oskarżano go, że był uczniem Orygenesza. do potępienia „orygenizmu” przez Justyniana otaczano czcią pamięć Dydyma w chrześcijaństwie. Por. F. Drączkowski, *Dydym Ślepy*, w: EK, t. 4, kol. 414-415; E. Prinzivalli, *Didimo il Cieco*, w: NDPAC, t. 1, kol. 1404-1407; NSWP, s. 291-292.

¹²⁰³ Dzieło *De Spiritu Sancto* znane jest jedynie w łacińskiej wersji Hieronima. Nie ma wątpliwości, że jest to dzieło Dydyma. Nie znalazło ono odbiorcy na Wschodzie. Ojcowie łacińscy natomiast posługiwali się nim, np. Ambroży czy Augustyn. Por. NSWP, s. 293.

¹²⁰⁴ Sylwetka Bazylego i jego traktat została przedstawiona w poprzednim rozdziale rozprawy.

¹²⁰⁵ Eunomiusz był przywódcą ariańskim, żył w latach 335-395. W 360 roku został biskupem Kyziku w Poncie. Por. s. Longosz, *Eunomiusz*, w: EK, t. 4, kol. 1303-1304; M. Simonetti, *Eunomio di Capiro*, w: NDPAC, t. 1, kol. 1836-1837; NSWP, s. 323-324.

¹²⁰⁶ Chrystus nie został namaszczoney jak było to w zwyczaju. Zgodnie z Prawem namaszczoney był na ciełe, a ponad Prawem prawdziwie został napelniony Ojca mocą Ducha Świętego. Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 9, 100, CSEL 79, s. 59, POK 31, s. 125.

substancji. Radość także nie namaszcza ciała, lecz rozjaśnia głębinę serca (por. Ps 4, 8). Na darmo zatem trzodzi się, kto chce połączyć olejek z czymś zawierającym dużo wilgoci, gdyż olej jako lżejszy od reszty, oddziela się od cięższych substancji i pływa po wierzchu¹²⁰⁷. I dodaje: „dlaczegoż więc owi «najgorsi z oberżystów» sądzą, że można oszukańczo zlać razem *olejek radości* z resztą stworzeń¹²⁰⁸, skoro osobliwie nie mogą być zmieszane rzeczy cielesne z duchowymi i stworzone z niestworzonymi¹²⁰⁹? z powyższych słów Ambrozego jasno wynika, że przez nazwanie Ducha Świętego „olejkiem radości” (*oleum laetitiae*) wyraźnie oddziela Go od wszystkiego co stworzone. Takie imię Ducha Świętego, potwierdza Jego doskonałą boskość, równość pozostałym Osobom Boskim i jedność w Trójcy Świętej, ale również i Jego odrębność. Doktor z Mediolanu zaznacza przecież, że „Duch Święty nie jest zmieszany z Ojcem i Synem, ale zaiste oddzielony od Ojca i Syna. Duch Święty nie jest też śmiertelny, ponieważ nie mógł umrzeć Ten, który nie przyjął ciała¹²¹⁰ i nie mogło podlegać śmierci wiekuiste bóstwo¹²¹¹”.

5.1.2. Duch Święty jako „Ogień” i „Światło”

Ambroży wyjaśniając prawdę o Trójcy Świętej, nazywa Ducha Świętego „ogniem” (por. Iz 10, 17). Dzięki takiemu określeniu Ducha Świętego, łatwiej jest pojąć i zrozumieć majestat Jego boskości: „bowiem do boskości przynależy zarówno uświęcanie, jak i oświecanie, które jest właściwością ognia i światła, oraz zaznaczenie obecności czy też ukazywanie się pod postacią ognia, co jest zwyczajem Bożym, bo Bóg jest ogniem trawiącym (por. Pwt 4, 24; Dz 2, 2-3; Hbr 12, 29)¹²¹². Ambroży nazywa Ducha Świętego również światłem” (*lumen*): „po cóż mam dowodzić, że tak samo jak Ojciec, który jest światłem, światłem jest Syn i Duch Święty? Bycie światłem przynależy do mocy Bożej (*Quid autem adstruam quod sicut pater lumen, ita etiam filius lumen, et spiritus lumen est? Quod utique divinae potentiae est*)¹²¹³. Ambroży zauważa, że Światłością jest Bóg Ojciec i Syn Boży i Duch Święty. Wyjaśnia to odwołując się do Pisma Świętego i tekstów, które tę nazwę potwierdzają (por. Ps 36, 10; J 1, 4; 1 J 1, 5).

¹²⁰⁷ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 9, 102, CSEL 79, s. 59, POK 31, s. 125.

¹²⁰⁸ Autor, chcąc uczynić problem zrozumiałym, odwołuje się do powszechnie znanej praktyki mieszania wina z wodą przez kiepskich karczmarzy, liczących na nieuczciwy zysk; owi „oberżysci” to heretycy, mieszający to, co boskie z tym, co stworzone. Por. Ambrosius Mediolanensis, *De fide* 3, 10, 65, CSEL 78, s. 132, s. 97.

¹²⁰⁹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 9, 102, CSEL 79, s. 60, POK 31, s. 125.

¹²¹⁰ Śmiertelny był Chrystus w ciele, które przyjął z Maryi. Chrystus umarł w ciele, w którym był ukrzyżowany. Duch Święty nie mógł zostać ukrzyżowany, gdyż nie miał ani ciała, ani kości.

¹²¹¹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 9, 106, CSEL 79, s. 61, POK 31, s. 127.

¹²¹² Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 14, 144, CSEL 79, s. 76, POK 31, s. 142.

¹²¹³ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 14, 140, CSEL 79, s. 75, POK 31, s. 140.

Na tak zarysowanych przemyśleniach, popartych słowami Pisma Świętego, Ambroży stawia pytanie, na które sam udziela odpowiedzi: „kto może więc wątpić w boskość Ducha Świętego, skoro tam, gdzie jest łaska Ducha, objawia się znak boskości?”¹²¹⁴. Moc Boża nie jest różna, lecz jedna¹²¹⁵. Duch Święty jest zatem ogniem (*ignis*) i światłością (*lumen*) oblicza Boga.

5.1.3. Duch Święty jako „Życie” i „Rzeka”

Określeniem Ducha Świętego, którym posługuje się Ambroży, a które oddaje Jego równość i godność w Trójcy Świętej jest „życie”. Stwierdza, skoro „Ojciec jest światłością, światłością jest Syn i światłością jest Duch Święty. Przyjmijmy również, że Ojciec jest życiem, życiem jest Syn i życiem jest Duch Święty (*Diximus: lux est Pater, lux est filius, lux spiritus sanctus. Accipiamus etiam, quia vita est pater, vita filius, vita spiritus sanctus*)”¹²¹⁶. Doktor z Mediolanu określając Ducha Świętego jako „życie”, odwołuje się do tekstów Pisma Świętego. Zauważa, że skoro życiem jest Ojciec i Syn (por. 1 J 1, 1-2)¹²¹⁷, to również życiem musi być Duch Święty, jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej. Stwierdza: „przyjmij teraz, że jak Ojciec jest źródłem życia, tak wielu wymieniło również jako źródło życia Syna. U Ciebie – powiada [psalmista] – Boże Wszechmogący, jest Twój Syn – źródło życia (por. Ps 36, 10), to znaczy źródło Ducha Świętego, gdyż Duch jest życiem, wedle słów Pana: Słowa, które ja wam powiedziałem, są Duchem i życiem (por. J 6, 63). Tam bowiem, gdzie jest Duch, tam jest i życie, a gdzie życie, tam i Duch Święty (*quia ubi spiritus, et vita, et ubi vita, etiam spiritus sanctus est*)”¹²¹⁸.

Innym określeniem Ducha Świętego obok „życia”, którego używa Ambroży jest „rzeka”¹²¹⁹: „Duch Święty jest więc rzeką (*Ergo flumen est spiritus sanctus*) (por. J 7, 38-39)”¹²²⁰ i to „przeobfitą, która według Hebrajczyków spłynęła z wnętrza Jezusa, o czym prorokował Izajasz (por. Iz 48, 20.21; 66, 12). Wielka to rzeka, która płynie bez przerwy i nie ma końca”¹²²¹. Ambroży w analizie pneumatologicznej idzie dalej i stwierdza, że Duch

¹²¹⁴ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 14, 148, CSEL 79, s. 78, POK 31, s. 143.

¹²¹⁵ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 14, 148, CSEL 79, s. 78, POK 31, s. 143.

¹²¹⁶ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 15, 151, CSEL 79, s. 79, POK 31, s. 144.

¹²¹⁷ Jan wymienia „Słowo życia” i „życie”, bo tymi słowami zostali określone Ojciec i Syn. Życiem jest Bóg i Syn. Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 15, 151, CSEL 79, s. 79, POK 31, s. 144.

¹²¹⁸ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 15, 152, CSEL 79, s. 80, POK 31, s. 145.

¹²¹⁹ Często używa też określeń: „woda” czy „strumień”, które odnosi do Ducha Świętego.

¹²²⁰ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 16, 157, CSEL 79, s. 81, POK 31, s. 146.

¹²²¹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 16, 156, CSEL 79, s. 81, POK 31, s. 146.

Święty to wielka rzeka (Ap 22, 1-2), a „także rwąca fala wezbrana obfitością wód”¹²²². I dodaje: „ową rzeką «wyływającą z tronu Boga» (por. Ap 22, 1) jest zaiste Duch Święty, którego «pije wierzący w Chrystusa», o czym sam [Pan] rzecze: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie, niech przyjdzie do Mnie i pije. Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza. a powiedział to o Duchu» (J 7, 37-39). Przeto wspomnianą rzeką jest Duch. On zatem jest w tronie Bożym”¹²²³. Powyższy wywód o nazewnictwie Ducha Świętego, Ambroży kończy stwierdzeniem dotyczącym Trójcy Świętej: „Duch Święty jest jednej natury z Synem Bożym i Bogiem Ojcem, oraz równej z Nimi wspaniałości i chwały”¹²²⁴.

5.1.4. Duch Święty jako „palec Boży” i „Miecz słowa”

Znamiennym określeniem, które Ambroży odnosi do Ducha Świętego jest „palec Boży”. Imię to wywodzi z Pisma Świętego. Odwołuje się do sceny, w której Jezus w czasie spotkania z cudzołożnicą, pisał palcem po ziemi (por. J 8, 6). Zauważa przy tym, że nie należy twierdzić, że skoro można nazwać Ducha Świętego „palcem Bożym”, to jest On niższy rangą, lub mniejszą częścią Boga. Wyjaśnia to odwołując się do kolejnego tekstu: „a głosimy to nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeni przez Ducha, przedkładając duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha” (1 Kor 2, 13-14). Określanie więc Ducha Świętego jako „palec Boży”, jest całkowicie zasadne. Trzeba jednak pamiętać, że nie jest On częścią Boga, bo każdy, kto tak twierdzi, również musiałby przyjmować, że częścią Boga jest i Jego Syn, bo przecież jest On nazywany prawicą Boga (por. Ps 118, 16). Nazywając Ducha Świętego „palcem Bożym”, a Syna Bożego „prawicą Bożą” Ambroży podkreśla przy tym jedność Osób Bożych: „ponieważ Chrystus jest prawicą Bożą, a Duch Święty jest wyrażony pod obrazem «palca», można widzieć w tym jakby niepodzielność stopni ciała boskiego”¹²²⁵. Dalej kontynuuje: „czyż można sobie wyobrazić rozdzielone królestwo, przedstawiane jako nierozdzielny organizm? w Chrystusie bowiem mieszka w sposób cielesny pełnia Bóstwa (por. Kol 2, 9). Bóstwo to nie mógłbyś zaprzeczyć ani w stosunku do Boga Ojca, ani nie powinienes zanegować w stosunku do Ducha Świętego”¹²²⁶. Te porównania do członków ciała, nie mogą zdaniem Ambrożego w żaden

¹²²² Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 16, 157, CSEL 79, s. 81, POK 31, s. 146.

¹²²³ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 20, 153-154, CSEL 79, s. 215, POK 31, s. 276.

¹²²⁴ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 16, 160, CSEL 79, s. 82-83, POK 31, s. 147.

¹²²⁵ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 7, 92, CCL 14, s. 245, PSP 16, s. 287.

¹²²⁶ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 7, 92, CCL 14, s. 245, PSP 16, s. 287-288.

sposób prowadzić do rozdzielania mocy boskiej w Trójcy Świętej¹²²⁷: „nie można rozdzielić mocy boskiej przy opowiadaniu o «palcu», skoro «prawica boska» pisze: «Ja i Ojciec jedno jesteśmy» (J 10, 30). Choć istnieje różnica osób, to jednak bóstwo jest niepodzielne”¹²²⁸. Ambroży w analizie powyższych określeń odnoszonych do Ducha Świętego zauważa, że nazywanie Go „palcem Bożym” potwierdza nie tylko Jego bóstwo, ale i jedność Trójcy Świętej: „cała Pełnia Bóstwa na sposób ciała (por. Kol 2, 9) mieszka w Chrystusie, w Ojcu i w Duchu Świętym. Tak więc istnieje jedność bóstwa, istnieje również jedność działania Trójcy Świętej”¹²²⁹.

Ambroży nazywa Ducha Świętego także „mieczem słowa”: „Duch jest więc mieczem słowa (*Spiritus ergo verbi gladius est*)”¹²³⁰. Odwołuje się przy tym do Ewangelii Mateusza, w której znajduje potwierdzenie takiego nazewnictwa w słowach Chrystusa: „Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz” (Mt 10, 34). Zdaniem Ambrożego Jezus przyszedł po to, „aby dać Ducha i stąd w ustach Jego miecz podwójnie ostry (por. Ap 19, 15), to znaczy łaska duchowa. Duch jest więc mieczem Słowa”¹²³¹. Posługiwanie się tym tytułem pneumatologicznym przez Ambrożego, nie jest przypadkowe. Dąży on do ukazania, że w Trójcy Świętej nie ma nierówności, ale panuje jedność natury: „abyś pojął, że nie ma nierówności, lecz zachodzi jedność natury”¹²³². Podobnie jak Duch jest „mieczem Słowa”, tak i Słowo jest mieczem Ducha (por. Ef 6, 16-17): „skoro Duch Święty jest mieczem Słowa, a mieczem Ducha Świętego jest Słowo Boże, zaiste istnieje jedność mocy (*cum igitur verbi gladius spiritus sanctus sit, spiritus sancti gladius dei verbum sit, utique unitas est potentiae*)”¹²³³.

5.1.5. Duch Święty jako „duchowa pieczęć”

Ambroży w dziele *De Spiritu Sancto* wiele uwagi poświęca określeniom Ducha Świętego, które ukazują Go jako Tego, który w swojej mocy i działaniu jest równy Bogu Ojcu i Synowi Bożemu. Znamiennym określeniem Ducha, jednak nie omawianym we wspomnianym dziele, ale w *De Sacramentis*¹²³⁴, jest „spiritalne signaculum”. Odnosząc to określenie do Ducha Świętego, Ambroży zaznacza, że „signaculum” jest wyrażeniem

¹²²⁷ Zdaniem Ambrożego rzecz niepodzielna nie zna żadnego podziału.

¹²²⁸ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 7, 92, CCL 14, s. 245, PSP 16, s. 288.

¹²²⁹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 4, 19, CSEL 79, s. 158-159, POK 31, s. 222.

¹²³⁰ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 7, 45, CSEL 79, s. 168, POK 31, s. 231.

¹²³¹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 7, 45, CSEL 79, s. 168, POK 31, s. 231.

¹²³² Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 7, 46, CSEL 79, s. 168, POK 31, s. 231.

¹²³³ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 7, 47, CSEL 79, s. 168, POK 31, s. 231.

¹²³⁴ Dzieło to uważane jest za stenogram nauk głoszonych przed udzielaniem chrztu. Por. NSWP, s. 51.

metaforycznym. Zauważa, że w rzymskiej nomenklaturze wojskowej „signaculum” było dowodem złożenia przysięgi przez żołnierza, który odtąd nosił je w formie tatuażu na ręce lub jako ołowiany znaczek zawieszony na szyi. Potem „signaculum” oznaczało w ogóle jakikolwiek znak zewnętrznie dostrzegalny. Z kolei w terminologii chrześcijańskiej stwierdzeniem tym określano chrzest, wyznanie wiary, dary Ducha, znak krzyża, czy też ceremonię liturgiczną¹²³⁵. Ambroży używa tego terminu na oznaczenie bierzmowania, które udzielane jest po przyjęciu chrztu, co wyraża w słowach: „zgodnie z tym, co wam dziś czytano, że po przejściu przez sadzawkę ma się dokonać udoskonalenie, gdy na wezwanie biskupa wlny zostanie Duch Święty, «duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch poznania i pobożności, duch świętej bojaźni», siedem jakoby mocy Ducha”¹²³⁶. Doktor z Mediolanu używając terminu „signaculum” zauważa, że jest to podstawowe i zasadnicze określenie mocy jaką posiada Duch Święty: „cóż bowiem jest równie zasadnicze jak miłość, jak poznanie Boga, jak moc, jak rada Boga i jak bojaźń Boża? Jak bojaźń świata jest słabością, tak właśnie bojaźń Boga jest wielkim męstwem. Tych siedem mocy otrzymuje się w chwili udzielania pieczęci”¹²³⁷.

5.1.6. Inne określenia Ducha Świętego

Ambroży przywołuje wiele innych różnych tytułów, które są właściwe Duchowi Świętemu. Tytułem pneumatologicznym, którego używa Ambroży jest Pan¹²³⁸. Tytuł ten, świadczy o boskości Ducha Świętego i o jedności Osób Bożych w Trójcy Świętej. Oddają to dobrze słowa Pisma Świętego „Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą” (1 J 5, 7-8).

Ważnym określeniem Ducha Świętego jest nazwanie Go „mocą”: „bowiem jak mocą jest Ojciec, tak mocą jest Syn i mocą jest Duch Święty (*Sicut enim pater virtus, ita et filius virtus, ita et spiritus sanctus est virtus*)”¹²³⁹. Ambroży nazywa też Ducha Świętego Stworzycielem. W swym wywodzie zwraca uwagę, iż teksty Pisma Świętego wskazują, iż zarówno Ojciec, jak i Syn „stwarzają” (por. J 1, 12-13), a skoro stwarza Ojciec i Syn, to podobnie czyni też Duch Święty, z którego rodzimy się na nowo wedle łaski (por. J 3, 6-8), dlatego jest On sprawcą narodzin i może być nazywany Stworzycielem¹²⁴⁰.

¹²³⁵ Szerzej na temat symboliki „pieczęci” zob. J. Słomka, *Chrzest jako pieczęć*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39/2 (2006), s. 255-271.

¹²³⁶ Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* 3, 2, 8, SCh 25, s. 96, ŻMT 31, s. 81-82.

¹²³⁷ Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* 3, 2, 9-10, s. 96, ŻMT 31, s. 82.

¹²³⁸ Ambroży nazywa Ducha Świętego „Panem Zastępów”. Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 21, 160-164, CSEL 79, s. 217-219, POK 31, s. 278.

¹²³⁹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 2, 1, 19, CSEL 79, s. 94, POK 31, s. 158.

¹²⁴⁰ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 2, 7, 64, CSEL 79, s. 111, POK 31, s. 175.

Następnym tytułem określającym Ducha Świętego jest Uświęciciel. Doktor z Mediolanu nadawanie tego tytułu argumentuje w następujący sposób: skoro uświęca Ojciec i Syn, to musi czynić to również i Duch Święty. Zaznacza przy tym, że nie ma trzech uświęceń, ale jedno, ponieważ jeden jest chrzest i jedna łaska sakramentalna¹²⁴¹. Dodaje: „zatem święty jest Ojciec, święty jest Syn, święty jest Duch. Lecz nie ma trzech świętych, ponieważ jest jeden Bóg i jeden Pan. Albowiem prawdziwa świętość jest jedna, tak jak jedna jest prawdziwa boskość, owa jedyna świętość z natury (*Ergo sanctus pater, sanctus filius, sanctus et spiritus, sed non tres sancti, quia unus est deus sanctus, unus est dominus. Una est enim vera sanctitas, sicut una vera est divinitas, una illa vera sanctitas naturalis*)”¹²⁴².

Ważnym określeniem Ducha Świętego, na które zwraca uwagę Ambroży, jest nazywanie Go Sędzią: „skoro uznajemy jedność mocy, osiągającą taką zgodność, że Duch karze tak, jak karze Ojciec i karze Syn”¹²⁴³. Słowa te wyrażają prawdę, że w Trójcy Świętej istnieje doskonała pełnia jedności.

5.2. *Wieczność Ducha Świętego – jedność i równość w Trójcy*

W badaniach dotyczących Ducha Świętego Ambroży zmierza do wykazania Jego wieczności. Zauważa, że odwieczne istnienie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej potwierdzone jest już w pierwszych zdaniach Księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1, 1-2). Komentując te słowa Ambroży stwierdza: „Jego wieczność¹²⁴⁴ dobrze pojął Mojżesz¹²⁴⁵, który zaraz u początku świata, a prawdę mówiąc przed jego początkiem, połączył Ducha Świętego z Bogiem, o którym wiedział, że jest wieczny i istniał, zanim stał się świat. Bowiem, jeśli ktoś pilnie baczy, rozpozna na początku i Ojca i Syna i Ducha Świętego (*quem Moyses non ignoravit aeternum. Denique statim in principio mundi, immo ante principium, cum Deo iunxit, quem ante mundi principium sempiternum esse cognovit. Namque si quis diligenter advertat, et patrem in principio et filium agnoscat et spiritum*)”¹²⁴⁶. Z powyższych słów Ambrożego wynika, że Duch Święty jest równy w mocy i działaniu Bogu Ojcu i Synowi Bożemu. Nie można również oddzielać Go od Trójcy Świętej i pomniejszać Jego roli, gdyż podobnie jak Ojciec

¹²⁴¹ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 4, 28, CSEL 79, s. 161-162, POK 31, s. 224-225.

¹²⁴² Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 16, 109, CSEL 79, s. 196, POK 31, s. 258.

¹²⁴³ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 6, 35, CSEL 79, s. 164, POK 31, s. 227.

¹²⁴⁴ Ambrożemu chodzi o Ducha Świętego.

¹²⁴⁵ Ambroży zgodnie z tradycją żydowską przypisuje autorstwo Pięcioksięgu Mojżeszowi.

¹²⁴⁶ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 2, 1, CSEL 79, s. 86-87, POK 31, s. 151.

i Syn, stoi On u początku historii¹²⁴⁷. Stanowi to również o jedności działania Osób Bożych w Trójcy. Ambroży zauważa, że w Trójcy Osób jest nie tylko jedno działanie¹²⁴⁸, lecz także „jedna i ta sama wola, jeden zamysł, jedno wezwanie i jeden nakaz (*etiam una atque eadem voluntas, una vocatio, una praeceptio*)”¹²⁴⁹.

Ambroży wykazując wieczność Ducha Świętego i prezentując jedno działanie Osób Bożych, zwraca również uwagę na jedność wiedzy w Trójcy Świętej, co dobrze oddają słowa: „istnieje więc jedność wiedzy, skoro Ojciec, który daje ducha objawienia, objawia tak, jak objawia Syn (*Unitas igitur est scientiae, quando sicut pater revelat, qui dat spiritum revelationis, sic revelat et filius*)”¹²⁵⁰. Na tej podstawie stwierdza: „Uwierz teraz, że i Duch poznał Boga Ojca (*Accipe nunc quia deum patrem novit et spiritus*)”¹²⁵¹. Po wykazaniu jednej wiedzy w Trójcy Świętej, zauważa także, że w Trójcy Świętej istnieje jedność natury: „przeto i Ojciec, i Syn, i Duch Święty są jednej natury i wiedzy (*Ergo unius et pater et filius et spiritus sanctus et naturae sunt et scientiae*)”¹²⁵².

Doktor z Mediolanu zgłębiając wieczność Ducha Świętego zauważa, że przemawiają za nią również inne słowa Księgi Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na nasz Obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26)¹²⁵³. Ambroży analizując ten fragment Pisma Świętego, zastanawia się czy słowa „nasz Obraz”, mogą oznaczać coś innego niż jedność tej samej chwały w Trójcy Świętej, co zawarł w słowach: „również Abraham poznał Ducha Świętego (*Sed nec Abraham ignoravit spiritum sanctum*) (por. Rdz 18, 2-3). W końcu ujrzał Trzech i uczcił Jednego, ponieważ Bóg jest jeden, jeden jest Pan i jeden jest Duch. Przeto istnieje jedność czci, która wypływa z jedności mocy (*Denique tres vidit et unum adoravit, quia unus deus, unus dominus, et unus spiritus. Et ideo unitas honoris, quia unitas potestatis*)”¹²⁵⁴.

Ambroży wykazując jedność i równość Osób Bożych w Trójcy Świętej, stwierdza, że tak naprawdę „jedno jest imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (*sit unum nomen esse patris et filii et spiritus sancti*)”¹²⁵⁵. Wynika to z faktu, że sam Chrystus wypowiedział słowa:

¹²⁴⁷ Ambroży stwierdza, że nie można poddawać w wątpliwość działania Ducha Świętego. Zaznacza, że wszechmocny Bóg Ojciec nie działał z nikim innym jak tylko z Duchem Świętym, gdyż u początku stworzenia Duch unosił się na wodami.

¹²⁴⁸ Jedno działanie Ojca, Syna, i Ducha Świętego.

¹²⁴⁹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 2, 10, 101, CSEL 79, s. 125, POK 31, s. 190.

¹²⁵⁰ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 2, 11, 123, CSEL 79, s. 134, POK 31, s. 198.

¹²⁵¹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 2, 11, 124, CSEL 79, s. 134, POK 31, s. 198.

¹²⁵² Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 2, 11, 125, CSEL 79, s. 134-135, POK 31, s. 199.

¹²⁵³ Obszerny wywód na temat słów: „uczynmy człowieka na nasz obraz”, zob. P. Libera, *Zarys antropologii w nauczaniu św. Ambrożego z Mediolanu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 19/20 (1986-87), s. 25-40.

¹²⁵⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 2, 4, CSEL 79, s. 87-88, POK 31, s. 152.

¹²⁵⁵ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 13, 132, CSEL 79, s. 72, POK 31, s. 137.

„idźcie, chrzćcie narody w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (*Ite, bapuzate gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti*)” (por. Mt 28, 19). Na podstawie analizy powyższych słów, Ambroży zaznacza, że Chrystus rzekł „imię”, a nie „imiona” (*In nomine dixit, non in nominibus*)¹²⁵⁶. Właśnie to jest wyrazem podstawowej prawdy, że „zatem nie różni się imię Ojca od imienia Syna i imienia Ducha Świętego, gdyż Bóg jest jeden. Nie ma wielu imion, ponieważ nie ma dwóch ani trzech bogów (*Non ergo aliud nomen patris, aliud nomen filii, aliud nomen spiritus sancti; quia unus deus; non plura nomina, quia non duo dei, non tres dei*) (por. 1 Kor 8, 4)”¹²⁵⁷.

W nauczaniu na temat Ducha Świętego i Jego udziału w Trójcy Osób, Ambroży z Mediolanu zauważa, że nie można w żaden sposób mówić o trzech bogach: „wedle naszego przekonania mówimy o jednej boskości i jednej mocy boskiej, ponieważ Bóg jest jeden. Tak, jak wyznajemy jednego Boga i nazywamy imieniem Bożym Ojca, nie odmawiając zarazem tego imienia Synowi, nie wyłączamy również z jedni boskości Ducha Świętego. Nie tworzymy trzech Bogów, lecz temu zaprzeczamy. Jedność bowiem nie dopuszcza wielości (*Etenim secundum nostram sententiam quia unus deus, una divinitas, et unitas intelligitur potestatis. Sicut unum deum dicimus, et patrem vero deitatis nomine confitentes nec filium denegantes, ita etiam sanctum spiritum a deitatis non excludimus unitate. Et tres deos non adserimus, sed negamus, quia pluralitatem non unitas facit, sed divisio potestatis*)”¹²⁵⁸. Ambroży konkludując wywód na temat jedności Osób Bożych zauważa, że nie można Ich w żaden sposób rozdzielać, bo przecież sam Chrystus, nie dokonał podziału Trójcy Świętej¹²⁵⁹, kiedy wypowiadał słowa nakazu misyjnego (por. Mt 28, 19). Trzeba zatem przyjąć, że „niepodzielna jest zatem jedność¹²⁶⁰ (boskości), gdyż wedle świadectwa Pisma, gdzie albo Ojciec, albo Syn, albo Duch Święty, tam obecna jest cała pełnia Trójcy (*Inseparabilis ergo est unitas, quia, ubi aut pater, aut Christus, aut spiritus scriptura testificante signatur, ibi omnis plenitudo est trinitatis*)”¹²⁶¹.

Nauczając na temat wieczności Ducha Świętego i jedności w Trójcy Świętej, Ambroży odwołuje się także do słów zawartych w Liście do Koryntian: „Bóg zabłysnął

¹²⁵⁶ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 13, 132, CSEL 79, s. 72, POK 31, s. 137.

¹²⁵⁷ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 13, 132, CSEL 79, s. 72, POK 31, s. 137-138.

¹²⁵⁸ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 13, 93, CSEL 79, s. 189, POK 31, s. 251.

¹²⁵⁹ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 2, 8, 70-71, CSEL 79, s. 114-115, POK 31, s. 178-179.

¹²⁶⁰ Jedność mocy zdaniem Ambrożego, wynika również z tego faktu, że Duch, podobnie jak Ojciec i Syn, odbiera tę samą chwałę. Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 11, 81, CSEL 79, s. 183, POK 31, s. 245.

¹²⁶¹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 9, 55, CSEL 79, s. 172-173, POK 31, s. 235.

w naszych sercach, dla poznania blasku chwały Bożej” (2 Kor 4, 6). Komentując ten fragment Pisma Świętego, stwierdza, że Apostoł Narodów mówił o Duchu Świętym, bo przecież to On ma taką moc. Dodaje przy tym, że jeśli niektórzy wykluczają Jego działanie, to z konieczności na Jego miejsce muszą wprowadzać kogoś innego, kto z Ojcem i z Synem odbiera chwałę¹²⁶². Ambroży wykazując jedność Osób w Trójcy Świętej i nazywając Ducha Panem, stwierdza, że nie jest to wprowadzanie rozbicia w jedność Trójcy: „gdy wymieniamy Ojca i Syna, nie mówimy o dwóch Panach, podobnie jak nie mówimy o trzech Panach, gdy wyznajemy, że Duch jest Panem. Bowiem jak bluźnierstwem jest mówić o trzech Panach lub Bogach, tak również bluźnierstwo stanowi wyznawanie dwóch Panów lub Bogów, gdyż jeden jest Bóg, jeden jest Pan i jeden Duch Święty”¹²⁶³.

5.3. Przymioty pneumatologiczne

Przymiotem podstawowym, który potwierdza Boskość Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, jest niezmienność. Całe stworzenie podlega różnorodnym przemianom, ale nie dotyczy to Ducha Świętego: „jakże może być zmienny Ten, który przez uświęcenie przemienia innych ku łasce, zaś sam nie ulega zmianie? Jak może być zmienny Ten, który zawsze jest dobry? Zaiste Duch Święty, przez którego rozdzielane są nam wszelkie dobra, nie może być zły”¹²⁶⁴.

Ambroży z Mediolanu podaje również inne przymioty Ducha Świętego, które świadczą o Jego boskości, mianowicie, że jest On: nieskalany i wszechmogący. Konkluduje przymioty Ducha Świętego określeniem Go jako działającego: „widzisz zatem, że Ojciec działa w Synu, i działa Syn, i działa również Duch Święty”¹²⁶⁵.

6. Pneumatologia w nauczaniu Augustyna

Podjmując problematykę rozumienia istoty Ducha Świętego w myśli patrystycznej, nie sposób nie wspomnieć nauczania na ten temat duchowego dziecka Ambrozego¹²⁶⁶, Augustyna, biskupa Hippony¹²⁶⁷. Pośród wielkiej liczby jego dzieł na uwagę zasługuje *De*

¹²⁶² Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 12, 88, CSEL 79, s. 187, POK 31, s. 249.

¹²⁶³ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 15, 107, CSEL 79, s. 195, POK 31, s. 257.

¹²⁶⁴ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 5, 64-65, CSEL 79, s. 42, POK 31, s. 109.

¹²⁶⁵ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 4, 24, CSEL 79, s. 160, POK 31, s. 224.

¹²⁶⁶ Święty Augustyn był duchowym dzieckiem świętego Ambrozego. to on przygotował i udzielił mu tego sakramentu. Szerzej na temat Ambrozego jako duchowego przewodnika Augustyna, zob. A. Eckmann, *Św. Ambroży jako duchowy mistrz św. Augustyna*, VoxP 18 (1998), t. 34-35, s. 195-198.

¹²⁶⁷ Augustyn urodził się w Tagaście w 354 roku. W 373 roku przystąpił do manichejczyków. Rozczarowywał go jednak ich system i ostatecznie porzucił manicheizm. Zawiedziony niepowodzeniami w Kartaginie udał się do Rzymu, a następnie do Mediolanu. W Mediolanie przeżył podwójny przełom: spotkał się z neoplatonizmem, a słuchając kazań Ambrozego i jego alegorycznej interpretacji Starego Testamentu,

Trinitate. Było to jedno z największych dzieł teologicznych starożytności chrześcijańskiej, stanowiące ważny etap w rozwoju nauki trynitarnej. Wywarło zasadniczy wpływ na formowanie się teologii trynitarnej chrześcijańskiego Zachodu¹²⁶⁸. Traktat ten przybliżył zagadnienie, które wydawać się może trudne i niezrozumiałe. Dzieło jest „w takiej samej mierze traktatem o Bogu, co traktatem o człowieku”¹²⁶⁹, albowiem autor twierdził, że rozumienie Boga zależy od rozumienia człowieka a rozumienie człowieka zależy od rozumienia Boga¹²⁷⁰. Nie jest to łatwe, bo człowiek jest mieszkańcem świata, mroków i półmroków. Z kolei Bóg jest światłem, które nie tylko oświeca, ale również oślepia (por. 1 J 1, 5). W taki sposób Augustyn prezentuje prawdę o Bogu Trójjedynym¹²⁷¹ w dziele, które Doktor łaski pisał 20 lat¹²⁷², chcąc usystematyzować doktrynę o tajemnicy Boga w Trójcy Osób¹²⁷³.

6.1. Onomastyka pneumatologiczna

Augustyn nazywając Ducha Świętego różnymi „imionami” zauważa, że „określenia, których się używa we właściwym znaczeniu dla poszczególnych Osób w Trójcy, nigdy nie odnoszą się do samych Osób, ale wskazują, albo na ich wzajemne odnoszenie się jednych względem drugich, albo na ich stosunek do stworzenia”¹²⁷⁴. Trzeba zatem stwierdzić, że jeśli używa się jakiegoś określenia wyrażającego prawdę albo o Ojcu, albo o Synu, bądź o Duchu Świętym, to zawsze w sposób pełny odnosi się ono zarówno do każdej z nich, jak

zaczął rozumieć sens Biblii. Dwa te fakty poprowadziły go do przyjęcia chrztu. W 388 roku powrócił do Tagasty. W 395 roku został biskupem. Rozwinął działalność pisarską i homiletyczną. Tematem jego polemik był manicheizm i donatyzm. Pod koniec życia walczył z pelagianizmem. Zmarł w 430 roku. Szerzej na temat Augustyna zob.: A. Eckmann, *Św. Augustyn – duszpasterz*, VoxP 7 (1987), z. 12-13, s. 137-153; A. Eckmann, *Św. Augustyn – duszpasterz (dokończenie)*, VoxP 8 (1988), z. 14, s. 307-313.

¹²⁶⁸ Por. NSWP, s. 138.

¹²⁶⁹ J. Tischner, o *Bogu, który jest blisko*. Wprowadzenie do lektury „o Trójcy Świętej” św. Augustyna, w: Augustyn, o *Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 9.

¹²⁷⁰ W filozofii nazywa się to „spirala” lub „kołem hermeneutycznym”. Aby poznać człowieka, trzeba go z kimś lub czymś porównać, i podobnie, aby poznać Boga, trzeba dokonać porównania. Albo więc zaczyna się od człowieka i porównuje się go z Bogiem, albo zaczyna się od Boga i porównuje się Go z człowiekiem. Wędrując w ten sposób po spirali, wypatruje się różnic i podobieństw: w czym Bóg różni się od człowieka, a człowiek od Boga, a w czym jest podobny. Taki ruch nie jest błędnym kołem. Za każdym razem wychodząc od jakiegoś nowego doświadczenia, uzyskuje się nową perspektywę. W takiej wędrówce człowiek zbliża się do tego, co w Bogu najbardziej ludzkie i tego, co w człowieku najbardziej boskie. Por. J. Tischner, o *Bogu, który jest blisko*, s. 9.

¹²⁷¹ Por. M. Terka, *Wiara jako poszukiwanie Boga w świetle nauczania św. Augustyna*, VoxP 34 (2014), t. 61, s. 400.

¹²⁷² Chodzi o lata 399-419.

¹²⁷³ Teologię Ducha Świętego w myśli Augustyna trzeba rozpatrywać w powiązaniu z nauką trynitarą. Por. E. Borowicz, *Rzut oka na pneumatologię św. Augustyna*, VoxP 8 (1988), z. 14, s. 197.

¹²⁷⁴ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 11, 12, CCL 50, s. 218, tłum. M. Stokowska, s. 208.

i wszystkich razem - jako całej i nierozdzielnej Trójcy Osób¹²⁷⁵. Augustyn zaznacza przy tym, że nie można nazwać Trójcy Ojcem¹²⁷⁶, albo Synem¹²⁷⁷. Duch Święty, jak mówią słowa Pisma Świętego, będąc Bogiem (por. J 4, 24), może odnosić się do całej Trójcy Świętej, bo przecież i Ojciec jest duchem, i Syn, i Duch Święty¹²⁷⁸. Na podstawie powyższego wyводу, Augustyn dochodzi do wniosku: „Duch Święty – nie jako Trójca, ale Ten, który jest w Trójcy, którego jako własnym imieniem nazywa się «Duchem Świętym»¹²⁷⁹ – oznacza relację, ponieważ I do Ojca, I do Syna się odnosi, gdyż Duch Święty jest Duchem i Ojca, i Syna. Lecz sama relacja nie okazuje się w tym imieniu. Natomiast okazuje się ona, kiedy się Go nazywa Darem Bożym (*spiritus sanctus qui non trinitas, sed in trinitate intellegitur in eo quod proprie dicitur spiritus sanctus, relative dicitur cum et ad patrem et ad filium refertur quia spiritus sanctus et patris et filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem cum dicitur donum dei*)”¹²⁸⁰.

6.1.1. Duch Święty jako „Dar Boży”

Nazywając Ducha Świętego „Darem Bożym”¹²⁸¹ (por. Dz 8, 20), Hipponczyk wykazuje, że, „Duch Święty jest jakąś niewysłowioną wspólnotą¹²⁸² Ojca i Syna”¹²⁸³. Zauważa, że posiada On imię, które można stosować I do Boga Ojca, i Syna Bożego, ponieważ to określenie „jako imię własne wyraża to, co jest dla Nich wspólne, bo i Ojciec, i Syn jest Duchem, i Ojciec, i Syn jest święty. Więc Duch Święty nazywa się Darem Ich Obu, żeby przez to imię, które Obu odpowiada, wyrażała się Ich wzajemna wspólnota”¹²⁸⁴. Wywód Augustyna, dotyczący „imion w Trójcy Świętej”, wskazuje na wzajemne relacje

¹²⁷⁵ Augustyn zaznacza, że „są to oznaczenia relatywne, a nie substancjalne. Tak bowiem jak Trójcę nazywa się jednym Bogiem, wielkim, dobrym, wiecznym i wszechmocnym, tak samo można mówić, że Bóg jest sam swoją Boskością, sam swoją wielkością, dobrocią, wiecznością i swoją wszechmocą” (Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 11, 12, CCL 50, s. 218, tłum. M. Stokowska, s. 208).

¹²⁷⁶ Możemy używać słowa „Ojciec” w odniesieniu do Trójcy, tylko w formie przenośnej.

¹²⁷⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 11, 12, CCL 50, s. 218-219, tłum. M. Stokowska, s. 208.

¹²⁷⁸ Por. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 11, 12, CCL 50, s. 219, tłum. M. Stokowska, s. 208.

¹²⁷⁹ Trzecia Osoba Trójcy Świętej ma „swoje imię”. Tym imieniem jest „Duch Święty”. Jest to ten sam Duch Święty który w Piśmie Świętym nazywany jest: *Spiritus, Paracletus, Spiritus Dei, Vita, Spiritus Patris, Spiritus Veritatis, Spiritus Domini, Spiritus Christi*. Por. s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 37 (2018), nr 1-2, s. 40-41.

¹²⁸⁰ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 11, 12, CCL 50, s. 219, tłum. M. Stokowska, s. 208.

¹²⁸¹ Posługiwanie się przez Augustyna kategorią określającą Ducha Świętego jako „dar (*donum*)”, stanowi o charakterystyce trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Por. s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 31.

¹²⁸² Augustyn użył tutaj wyrazu *communio*, który oznacza czynne złączenie się.

¹²⁸³ Por. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 11, 12, CCL 50, s. 219, tłum. M. Stokowska, s. 209.

¹²⁸⁴ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 11, 12, CCL 50, s. 220, tłum. M. Stokowska, s. 209.

w Trójcy Świętej. Po takim zarysowaniu życia trynitarnego, Hipponczyk przechodzi do określeń, które można odnosić do Ducha Świętego.

6.1.2. Duch Święty jako „Radość”

Duch Święty, nazywany jest przez Augustyna Duchem „Radości”¹²⁸⁵: „ta niewypowiedziana więź, ten uścisk wzajemny Ojca i Obrazu nie może być bez miłości, kosztowania i wesela. to miłowanie, ta rozkosz szczęśliwości – jeśli słowo ludzkie zdoła je wyrazić – zostały [...] nazwane radością (*Ille igitur ineffabilis quidam complexus patris et imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breviter*)”¹²⁸⁶. Augustyn wyraźnie w powyższych słowach stwierdza, że chodzi o Ducha Świętego, który jest „Radością”: „jest nią w Trójcy Duch Święty (*est in trinitate spiritus sanctus*). On, nie zrodzony, jest najśłodszą rozkoszą Rodziciela i Zrodzonego”¹²⁸⁷. Hipponczyk ukazując Ducha Świętego jako „Radość”. stara się wyjaśnić trudną do zrozumienia terminologię trynitarną Hilarego z Poitiers. Stwierdza, że ktoś¹²⁸⁸, kto chciał zwięźle wskazać właściwości każdej z Osób Trójcy, tak powiedział: „wieczność w Ojcu¹²⁸⁹, piękno w Obrazie¹²⁹⁰, radość w Darze”¹²⁹¹. Duchowi

¹²⁸⁵ Pojęcie *gaudium* występuje w pismach Augustyna 880 razy, z kolei termin *gaudere* 1740 i rozumiany jest w różnych kontekstach. Hipponczyk w swoim nauczaniu odróżnia radość prawdziwą od radości fałszywej. Prawdziwa radość jest czysto duchowa (*gaudium spiritale*) ukierunkowana ku życiu wiecznemu, natomiast radość fałszywa ukierunkowana jest na dobra doczesne i zakotwiczona w doczesności. Prawdziwa radość spełnia się tylko w Bogu i w łączności z Nim, jako że radość jest jednym z podstawowych określeń Boga w Trójcy Osób. Por. A. Eckmann, *Radość (gaudium) w nauczaniu św. Augustyna*, VoxP 32 (2012), t. 58, s. 308-314.

¹²⁸⁶ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI, 10, 11, CCL 50, s. 242, tłum. M. Stokowska, s. 232.

¹²⁸⁷ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI, 10, 11, CCL 50, s. 242, tłum. M. Stokowska, s. 232.

¹²⁸⁸ Chodzi o Hilarego z Poitiers i dzieło *De Trinitate*. Por. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI, 10, 11, CCL 50, s. 241, tłum. M. Stokowska, s. 231.

¹²⁸⁹ Tłumaczy: „Ojciec nie ma ojca, z którego by pochodził, Syn natomiast od Ojca ma to, że jest i że jest z Nim współwieczny. Jeżeli obraz doskonale oddaje podobieństwo wzoru, to obraz się z nim równa, a nie wzór ze swoim obrazem” (Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI, 10, 11, CCL 50, s. 241, tłum. M. Stokowska, s. 231).

¹²⁹⁰ Tłumaczy to słowami: „Jest w nim doskonała odpowiedniość, największa równość i najwyższe podobieństwo, w niczym się nie odchylając, bez najmniejszej nierówności, bez jakiegos niepodobieństwa w czym bądź ale we wszystkim jest zupełna tożsamość z Tym, czym jest obrazem (Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI, 10, 11, CCL 50, s. 241, tłum. M. Stokowska, s. 232).

¹²⁹¹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 2, 1, CCL 62, s. 38, PSP 64, s. 80. Dokładnie tekst brzmi: „Jeden jest bowiem, «Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi» (1 Kor 8, 6). Jeden jest tylko Syn jedyny Jezus Chrystus, przez którego wszystko istnieje (por. J 1, 3). I jeden jest Duch, dar przebywający we wszystkich (por. Ef 4, 4). Wszystko zatem jest uporządkowane według ich własnych właściwości i mocy. Jedna jest wszechmoc, z której wszystko. Jeden jest zrodzony, przez którego wszystko. Jeden jest dar doskonałej nadziei. Nic nie brakuje w tej doskonałości, jaka kryje się w Ojcu, w Synu, w Duchu Świętym. Nieskończoność w wieczności (Augustyn mówi: wieczność w Ojcu), postać w obrazie, radosne używanie w darze”.

Świątemu należy się zatem z całą stanowczością określenie „Radość”, które według Augustyna jest Jego podstawowym „imieniem”.

6.1.3. Duch Święty jako „Mądrość” i „Światłość”

Augustyn podejmując problematykę trynitarną, zwraca uwagę na określenie Ducha Świętego terminem „Mądrość”. Używa go na oznaczenie równości i wzajemnych powiązań w Trójcy Świętej. Słowo to oznacza nie tylko harmonię i pełnię Trójcy Świętej, ale jest „imieniem własnym Ducha Świętego”. „Imię” Ducha Świętego którym jest „Mądrość”, Hipponczyk wywodzi z Pisma Świętego. Zauważa, że Biblia, prawie nigdy nie mówi o mądrości inaczej niż jako o zrodzonej albo stworzonej przez Boga¹²⁹². Dowodzi, że „Mądrość”, używana jest w dwojakim rozumieniu. Z jednej strony oznacza coś zmiennego, coś stworzonego, ale z drugiej w odniesieniu do Boga, zawsze oznacza wieczność¹²⁹³. Wieczny jest zatem Bóg Ojciec, któremu przysługuje określenie „Bóg mądrości”, wieczny jest Syn Boży, któremu przysługuje określenie „moc i mądrość Boża”, jaką jest Ojciec¹²⁹⁴. Wieczny jest wreszcie Duch Święty, któremu jako „imię własne” przysługuje „Mądrość”. Augustyn nazywając Ducha Świętego „Mądrością”, stawia konkretne pytania: „czyż Duch Święty nie jest mądrością [...]? Jakim innym imieniem należy właściwie i z osobna oznaczać Ducha Świętego? Przecież będąc Bogiem, jest też oczywiście światłością, a zatem i mądrością (*quoniam deus est utique lumen est, et quoniam lumen est utique sapientia est*)”¹²⁹⁵. Na tej podstawie Hipponczyk wykazuje, że w Trójcy Świętej nie ma najmniejszego podziału: wszystko, co odnosi się do Boga Ojca, np., że jest On „Światłością”, odnosi się w takiej samej mierze do Syna Bożego, I do Ducha Świętego. Nie jest więc żadnym nadużyciem nazywanie Ducha imieniem „Mądrość”.

Innym imieniem Ducha Świętego, ściśle powiązaniem z określaniem Go jako „Mądrość”, na które zwraca uwagę Augustyn jest „Światłość”. Zauważa, że podobnie jak „Światłością jest Ojciec, światłością Syn, światłością Duch Święty, razem jednak nie

¹²⁹² Augustyn czyni rozróżnienie w rozumieniu słowa „Mądrość”. Zauważa, że zrodzona Mądrość to ta, przez którą wszystko się stało. Stworzona zaś, uczyniona mądrość to taka, jaką spotykamy u ludzi, gdy zwracają się oni ku tej Mądrości, która nie jest ani stworzona, ani uczyniona, lecz zrodzona, i są przez nią oświeceni. Por. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VII, 3, 4, CCL 50, s. 251, tłum. M. Stokowska, s. 242.

¹²⁹³ W Trójcy nie może być czegoś, co dopuszcza jakąś zmianę, dokonującą się w czasie. Tego nie może być w Trójjedynym Bogu. Por. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VII, 3, 4, CCL 50, s. 251, tłum. M. Stokowska, s. 242.

¹²⁹⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VII, 3, 4, CCL 50, s. 251, tłum. M. Stokowska, s. 242-243.

¹²⁹⁵ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VII, 3, 6, CCL 50, s. 254, tłum. M. Stokowska, s. 245.

stanowią trzech światłości, lecz jedną światłość (*Lumen ergo pater, lumen filius, lumen spiritus sanctus; simul autem non tria lumina sed unum lumen*)¹²⁹⁶.

Analiza określeń „Mądrość” i „Światła” w odniesieniu do Ducha Świętego, prowadzi Augustyna do stwierdzenia, że te „imiona” przysługują Mu z racji Jego godności jaką posiada w Trójcy Osób, która jest doskonała w swej istocie. Całe to dowodzenie konkluduje słowami: „a ponieważ tym samym jest w niej być, co być mądrością, przeto Ojciec i Syn, i Duch Święty są jedną istotą. a że nie jest tam czymś innym być i być Bogiem, więc jest jeden Bóg: Ojciec, Syn i Duch Święty (*et quia hoc est ibi esse quod sapere, una essentia pater et filius et spiritus sanctus. Nec aliud est ibi esse quam deum esse. Unus ergo deus pater et filius et spiritus sanctus*)”¹²⁹⁷.

6.1.4. Duch Święty jako „Miłość”

Zatrzymując się nad imionami, którymi określany jest Duch Święty, Augustyn zwraca uwagę na określenie Go „Miłością”¹²⁹⁸. to „imię”, jak zauważa Hipponczyk, obecne jest w Piśmie Świętym¹²⁹⁹, ale tekst natchniony nie mówi wprost, że jest to imię Ducha Świętego. Zauważa, że trzeba „szukać, czy to Ojciec, czy Syn, czy Duch jest miłością, czy też cała Trójca?”¹³⁰⁰. Poszukując odpowiedzi na tak postawione pytanie zauważa, że „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16). I na tej właśnie podstawie dodaje: „nie w ten sposób należy pojmować Trójcę Świętą na podstawie trójcy naszej myśli, jakoby Ojciec był pamięcią wszystkich trzech, Syn inteligencją wszystkich trzech, a Duch Święty miłością wszystkich trzech, jak gdyby Ojciec nie poznawał siebie, ani nie kochał, a tylko pamiętał o sobie i innych, jak gdyby Syn jedynie siebie i innych rozumiał, a Duch Święty kochał”¹³⁰¹. Tak poczynione wywody prowadzą go do konkretnego wniosku: „trzeba sądzić, że wszystkie trzy Osoby i każda z osobna, posiadają te doskonałości każda w swej naturze”¹³⁰².

Augustyn przypisując jako imię własne Duchowi Świętemu określenie „Miłość”, stwierdza, że ono jak najbardziej do Niego pasuje¹³⁰³: „w Trójcy Świętej nie bez podstawy

¹²⁹⁶ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VII, 3, 6, CCL 50, s. 254, tłum. M. Stokowska, s. 245.

¹²⁹⁷ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VII, 3, 6, CCL 50, s. 254, tłum. M. Stokowska, s. 246.

¹²⁹⁸ Termin „Miłość” opisuje to, kim w rzeczywistości jest Duch Święty. Por. s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 31.

¹²⁹⁹ Pismo Święte chwali i wysławia Miłość. Por. s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 32-33.

¹³⁰⁰ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 17, 27, CCL 50 A, Turnholti 1968, s. 502, tłum. M. Stokowska, s. 497.

¹³⁰¹ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 17, 28, CCL 50 A, s. 502-503, tłum. M. Stokowska, s. 498.

¹³⁰² Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 17, 28, CCL 50 A, s. 503, tłum. M. Stokowska, s. 498.

¹³⁰³ Duch Święty jest miłością osobową w Trójcy Świętej. I to Jemu przysługuje imię Miłości. Por.

nazywamy Słowem Bożym tylko Syna, Darem tylko Ducha Świętego, a tylko Ojca tym, z którego rodzi się Słowo. Nie można więc przyjąć jako przypadkową uwagę tego rozróżnienia w Trójcy. Podobnie bowiem jak Słowo Boże otrzymuje właściwe Mu miano Mądrości Bożej, chociaż mądrością są także i Ojciec, i Duch Święty.”¹³⁰⁴.

Hippończyk analizę dotyczącą imienia Ducha Świętego wyrażoną w słowie „Miłość, konkluduje: „Jeżeli więc jednej z trzech Osób ma być nadane imię miłości, to do której ono lepiej pasuje niż do Ducha Świętego (*Si ergo proprie aliquid horum trium caritas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit spiritus sanctus*)”¹³⁰⁵? Duchowi można przypisywać imię miłości¹³⁰⁶, choć trzeba pamiętać, że Ojciec jest miłością i Syn również jest miłością: „sama istota Boża jest miłością, a miłość istotą czy to w Ojcu, czy w Synu, czy w Duchu Świętym”¹³⁰⁷.

6.1. Duch Święty a stworzenie

Ambroży w swym wykładzie pneumatologicznym, wyraźnie ukazuje różnicę między Trzecią Osobą Trójcy Świętej, a tym wszystkim, co stworzone. Zauważa, że Duch Święty „nie jest poddany obcej władzy ani nie podlega [obcemu] prawu. Jest panem swej wolności, udzielając wszystkiego podług oceny swojej woli”¹³⁰⁸. Duch Święty zatem „nie jest stworzeniem, lecz stoi ponad nim (*Non ergo inter omnia, sed super omnia Spiritus sanctus est*)”¹³⁰⁹. to stwierdzenie prowadzi go do dalszej konkluzji, a mianowicie, że nie można pomniejszać i sprowadzać Ducha Świętego do rzędu stworzeń. Demaskuje przy tym błędne rozumowanie tych wszystkich¹³¹⁰, którzy pomniejszają i ograniczają Trójcę Świętą. Doktor z Mediolanu oddzielając Ducha Świętego od stworzenia, odwołuje się do słów, zaczerpniętych z Księgi Psalmów które mówią, że wszystkie stworzenia służą (por. Ps 119, 91). W sposób szczególny skupia się na słowie „służą”, i podkreśla, że Duch Święty wedle swej boskiej natury nie może służyć, ponieważ jest w doskonałej jedności z Bogiem Ojcem i Synem Bożym: „Jeżeli zaś Duch nie służy, a całe stworzenie służy, Duch stoi ponad

s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 44.

¹³⁰⁴ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 17, 29, CCL 50 A, s. 503-504, tłum. M. Stokowska, s. 498-499.

¹³⁰⁵ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 17, 29, CCL 50 A, s. 504, tłum. M. Stokowska, s. 499.

¹³⁰⁶ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 17, 29, CCL 50 A, s. 504, tłum. M. Stokowska, s. 499.

¹³⁰⁷ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 17, 29, CCL 50 A, s. 504, tłum. M. Stokowska, s. 499.

¹³⁰⁸ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 1, 18, CSEL 79, s. 24, POK 31, s. 90.

¹³⁰⁹ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 1, 19, CSEL 79, s. 24, POK 31, s. 90.

¹³¹⁰ Chodzi o arian i wszystkich ich zwolenników.

stworzeniem, gdyż nie służy jak wszystko”¹³¹¹. Jasne jest więc, że choć wszystko służy, to jednak Duch Święty nie służy, jako że nie należy do „wszystkiego”¹³¹². Ambroży przywołuje również inny tekst z Pisma Świętego, który jasno wykazuje, że Ducha Świętego nie można zrównywać ze stworzeniem, ponieważ przenika On głębokości Boga (por. 1 Kor 2, 10). Zrównując zatem Ducha Świętego ze stworzeniami, dochodzi się w konsekwencji do zaprzeczenia „iż Bóg jest ponad tym, co stworzył. Bowiem skoro Duch jest z Boga i jest duchem ust Jego (por. Ps 33, 6), w jaki sposób możemy mówić, że Duch Święty należy do stworzenia, gdy pełen doskonałości i nieskończonej mocy Bóg, do którego należy Duch, jest nad wszystkim, co stworzone?”¹³¹³. Doktor z Mediolanu, po przedstawieniu tak obszernego materiału dowodowego na boskość Ducha Świętego i oddzielenie Go od stworzenia, zaznacza: „twierdzenie, że Duch Święty należy do stworzenia wówczas miałyby sens, jeśliby bezbożni wykazali, że został stworzony”¹³¹⁴. Trzeba zatem zauważyć, że skoro Pismo Święte „nie naucza, że Duch Święty «stał się», zaiste nie można Go uznawać za część «wszystkiego», gdyż ani nie «stał się» jak «wszystko», ani nie został stworzony”¹³¹⁵, a skoro tak, to należy uznać, że jest ponad wszystkim. Skoro jest ponad „wszystkim”, nie można zaliczać Go do stworzeń. Ambroży zaznacza, że każdy kto odrzuca Ducha Świętego i sprowadza Go do rzędu stworzeń, odrzuca równocześnie Boga Ojca i Syna Bożego: „nie wierzy zaś w Ojca, kto nie wierzy w Syna, ani nie wierzy w Syna Bożego, kto nie wierzy w Ducha (*Non enim credit in patrem, qui non credit in filium, nec credit in dei filium, qui non credit in spiritum*)”¹³¹⁶. I dodaje: „wiara musi opierać się na prawdzie”¹³¹⁷, a prawdą jest, że Duch Święty jest Bogiem. W końcowej partii swych wywodów Ambroży podkreśla, że nie można twierdzić, jak czynią to niektórzy, że Duch Święty jest bytem stworzonym.

Konkludując myśl pneumatologiczną Ambrożego dotyczącą niestworzonności Ducha Świętego, trzeba jeszcze raz podkreślić, że stoi on mocno na stanowisku niesprowadzania Go do kategorii bytów cielesnych. Duch Święty dla doktora z Mediolanu jest Stwórcą¹³¹⁸, ponieważ: „tak jak Ojciec i Syn «są jednym», bowiem Syn posiada wszystko, co ma Ojciec,

¹³¹¹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 1, 22, CSEL 79, s. 25-26, POK 31, s. 92.

¹³¹² Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 1, 23, CSEL 79, s. 26, POK 31, s. 92.

¹³¹³ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 1, 24, CSEL 79, s. 26, POK 31, s. 92.

¹³¹⁴ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 2, 28, CSEL 79, s. 28, POK 31, s. 94.

¹³¹⁵ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 2, 28, CSEL 79, s. 28, POK 31, s. 94.

¹³¹⁶ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 2, 30, CSEL 79, s. 29, POK 31, s. 95.

¹³¹⁷ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 2, 30, CSEL 79, s. 29, POK 31, s. 95.

¹³¹⁸ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 18, 140, CSEL 79, s. 209, POK 31, s. 270.

tak i Duch jest jednym z Ojcem i Synem, gdyż sam poznał wszystko, co boskie”¹³¹⁹. Zauważa on, że Ducha Prawdy nie można postrzegać wedle jakichkolwiek granic właściwych bytom cielesnym¹³²⁰, ponieważ to On jest tchnieniem wszystkiego¹³²¹.

6.2. Trójca jako *ipsum esse subsistens* – nierozdzielność

Augustyn w analizach pneumatologicznych próbując wyjaśnić trudności z pojmowaniem Ducha Świętego, odnosi Go zawsze do całej Trójcy Świętej¹³²², która jest w swej istocie doskonała¹³²³. Jak zauważa, Ducha Świętego można zrozumieć tylko w powiązaniu z Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Nadmienić należy, że Hipponczyk pisząc traktat o *Trójcy Świętej*, wchodzi w głąb tajemnicy Boga, posługując się przy tym tradycją platońską¹³²⁴.

Teolog niemiecki J. Werbick, tak odnosi się do koncepcji Boga Trójjedynego w ujęciu Hipponczyka: „dla świętego Augustyna Bóg był *ipsum esse subsistens* – «nieograniczonym», nie dotkniętym przez żadne zmiany (powiększenie lub pomniejszenie) posiadaniem bytu. Ponieważ Bóg jest już zawsze tym, czym być może, dla Boga nie ma i być nie może żadnych przypadłości, żadnych «dołączających się» doskonałości. Jeśli więc nie jest możliwe zróżnicowanie równych istotowo osób przez przypadłości, jak można rozróżnić Ojca, Syna i Ducha Świętego? Tylko w ten sposób, że się pomyśli trzy osoby jako nawzajem do siebie odniesione przez różne relacje¹³²⁵. Ojciec, Syn i Duch są swoimi odniesieniami, a nie tylko mają odniesienia; Ojciec nie jest «niczym innym» niż boską prapodstawą wyłaniającą Syna i Ducha Świętego, Syn nie jest «niczym innym» niż Synem Ojca, który wraz z nim pozwala wyłonić się Duchowi Świętemu a Pneuma nie jest «niczym innym» niż wyłaniającym się, łączącym ich Duchem”¹³²⁶.

¹³¹⁹ Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 3, 19, 144, CSEL 79, s. 211, POK 31, s. 272.

¹³²⁰ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 11, 117, CSEL 79, s. 65-66, POK 31, s. 131.

¹³²¹ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* 1, 11, 121, CSEL 79, s. 67, POK 31, s. 133.

¹³²² Tajemnica Boga, który jest Trójcą Osób: Ojcem, Synem i Duchem Świętym w wymiarze Jego wewnętrznego życia zawsze fascynowała Hipponczyka, dlatego też punktem wyjścia jego rozważań teologicznych, jest zawsze wyznanie wiary w Trójcę Świętą. Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, s. 124-125; s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 33.

¹³²³ Doskonałość ta jest wynikiem wzajemnej miłości Osób w Trójcy. Por. s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 33.

¹³²⁴ Nie można zrozumieć, czym jest duch i nie można oddać natury ducha, nie biorąc pod uwagę „czegoś idealnego” – idei. Duch jest bowiem „przestrzenią”, w której właśnie „przebywają idee”, szczególnie idea Dobra. Albo: dzięki duchowi Dobro wie, że jest i powinno być. Uświadamianie sobie idei („myślenie”) jest wprowadzeniem idei w istnienie. Duch, który uświadamia sobie swoje własne Dobro, staje się dobry. Por. J. Tischner, *o Bogu, który jest blisko*, s. 11-12.

¹³²⁵ Augustyn koryguje tablicę kategorii Arystotelesa; boskim relacjom niczego nie brakuje.

¹³²⁶ J. Werbick, *Trinitatslhre*, w: *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1955, s. 499-500.

Hippończyk analizując myśl pneumatologiczną, poszukuje odpowiedzi na pytanie: kim jest Duch Święty, pisał: „Oto Duch-Bóg jest miłością¹³²⁷, czemu więc na wysokości niebios i w głębokościach ziemi szukamy Tego, który w nas jest, jeśli chcemy z Nim być”¹³²⁸? Augustyn zauważa, że wszystko wyłania się z Miłości. to ona jest „substancją” – tym, „co znajduje się u podstaw, co jest u podstaw. Jest jedną substancją Ojca, Syna i Ducha. Bóg istnieje na miarę swej Miłości: esse sequitur amare”¹³²⁹. Augustiańska interpretacja Trójcy jest więc czymś „więcej niż opisem” Boga. Jest próbą Jego „wyjaśnienia”, pokazaniem, że Trójca Święta jest absolutną jednością i doskonałą miłością.

6.3. Wieczność Ducha Świętego – jedność Trójcy

Opisując różnymi „imionami” Ducha Świętego, Augustyn dowodzi Jego doskonałej jedności z Ojcem i Synem Bożym, a w konsekwencji wykazuje Jego wieczność¹³³⁰. Mówiąc o Trójcy Świętej Hippończyk odnosi się do swoich poprzedników, którzy pisali na Jej temat i niejako podsumowuje te rozważania dotyczące Trójjedynego Boga. Zauważa, że pisarze przed nim, odwoływali się oni w swoich dociekaniach pneumatologicznych głównie do Pisma Świętego. Na tej podstawie twierdzili: „Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią Boską jedność przez nierozdzielność jednej i tej samej substancji¹³³¹. a więc nie ma trzech bogów, ale jest jeden Bóg¹³³², chociaż Ojciec Syna zrodził i dlatego Syn nie jest tą samą Osobą, co Ojciec; i Ojciec nie jest Synem przez siebie zrodzonym, a Duch Święty nie jest ani Ojcem, ani Synem, lecz jest Duchem Ojca i Syna, współrównym Im i należącym do jedności Trójcy (*pater et filius et spiritus sanctus unius substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii, sed unus deus - quamvis pater filium genuerit, et ideo filius non sit qui pater est; filiusque a patre sit genius, et ideo pater non sit qui filius est spiritusque sanctus nec pater sit nec filius, sed tantum patris et filii spiritus, patri et filio etiam ipse conqualis, et ad trinitatis pertinens unitatem*)”¹³³³.

¹³²⁷ Duch Święty jest miłością w Trójcy Świętej. Miłość jest „imieniem własnym” Ducha Świętego. Por. s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 40.

¹³²⁸ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VIII, 7, 11, CCL 50, s. 286, tłum. M. Stokowska, s. 281.

¹³²⁹ J. Tischner, o *Bogu, który jest blisko*, s. 14.

¹³³⁰ Duch Święty jest wspólnotą (*communio*) Ojca i Syna. Por. s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 41.

¹³³¹ Jest to zasadnicze założenie świętego Augustyna: Trójca Święta jest jednym Bogiem. do tego twierdzenia autor ustawicznie powraca przy każdej sposobności.

¹³³² Słowo „Bóg” oznacza w nauczaniu Augustyna istotę, czyli substancję, która jest wspólna Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu. Jest zatem jedna istota i są trzy Osoby. Wszystkie trzy Osoby w Trójcy, to jedna istota. Por. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* I, 4, 7, CCL 50 A, s. 475, tłum. M. Stokowska, s. 417; E. Borowicz, *Rzut oka na pneumatologię św. Augustyna*, s. 198.

¹³³³ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 7, 11, CCL 50, s. 35, tłum. M. Stokowska, s. 30.

Na podstawie powyższego wywodu Augustyn stwierdza, że Trójca Święta stanowi niepodzielną i doskonałą pełnię. Zaznacza, że nie istnieje w Niej odrębność Osób w Ich objawianiu się¹³³⁴. Dodaje, że takie rozumienie Trójcy Świętej może sprawiać trudność i niepokoić: „Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem i Duch Święty jest Bogiem, a jednak Trójca to nie są trzech bogowie, ale jeden Bóg (*deum patrem, et deum filium, et deum spiritum sanctum, et tamen hanc trinitatem non tres deos sed unum deum*)”¹³³⁵.

Poddając analizie zagadnienie pneumatologiczne, Augustyn zatrzymuje się nad kwestią równości Ducha Świętego z Ojcem i Synem, a w konsekwencji, Jego wieczności¹³³⁶. Jak zostało to już wspomniane, powołuje się on na swoich poprzedników¹³³⁷, którzy wykazywali, że „Duch Święty jest Bogiem, a nie stworzeniem. Nie będąc zaś stworzeniem, jest nie tylko Bogiem – bo i ludzi też nazywa się bogami (por. Ps 81, 6; J 10, 34) - ale jest prawdziwym Bogiem. Jest więc równy Ojcu i Synowi, i w jedności Trójcy jest z Nimi współistotny i współwieczny (*spiritu sancto collecta sunt testimonia quibus ante nos qui haec disputaverunt abundantius usi sunt, quia et ipse deus et non creatura. Quod si non creatura, non tantum deus nam et homines dicti sunt dii, sed etiam verus deus. Ergo patri et filio prorsus aequalis, et in trinitatis unitate consubstantialis et coeternus*)”¹³³⁸.

Mówiąc o Duchu Świętym jako Bogu, Hippończyk nawiązuje do Jego ukazywania się, jakie miało miejsce w historii zbawienia¹³³⁹. Ukazywanie to spowodowało, że została „ukształtowana pewna doczesna postać stworzenia, w której Duch Święty mógł się okazać”¹³⁴⁰. Nie oznacza to jego zdaniem, że „ukazuje się sama Jego substancja, w której jest niewidzialny i niezmienny tak jak Ojciec i Syn. Tu chodzi o to, by serca ludzi, wzruszone

¹³³⁴ Augustyn udowadnia odrębność Osób na podstawie tekstu Biblii. Pełen tekst brzmi: „a jednak nie Trójca Święta narodziła się z Dziewicy Maryi, została ukrzyżowana pod Ponckim Piłatem, pogrzebiona trzeciego dnia zmartwychwstała i wstąpiła na niebiosa – lecz tylko Syn. I nie Trójca zstąpiła jako gołębica na Jezusa, gdy był ochrzczony (Mt 3, 16); i nie Ona pięćdziesiątego dnia po Zmartwychwstaniu Pańskim, gdy stał się z nagła z nieba szum jakby nadchodzącego wichru gwałtownego, jako rozdzielone języki na kształt ognia spoczęła na każdym z osobna (Dz 2, 2-4), lecz tylko Duch Święty. I nie cała Trójca przemówiła z nieba: Tyś jest Syn mój (Mk 1, 11), czy to podczas chrztu Janowego, czy też na górze, gdy byli z Nim trzej uczniowie (Mt 17, 5), czy wreszcie, kiedy „stał się głos z nieba: ‘I uwielbiłem i jeszcze uwielbię’ (J 12, 28) – lecz był to głos tylko Ojca mówiącego do Syna, chociaż Ojciec, Syn i Duch Święty i są nierozdzielni, i nierozdzielnie działają” (Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* I, 4, 7, CCL 50, s. 35-36, tłum. M. Stokowska, s. 31).

¹³³⁵ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* I, 5, 8, CCL 50, s. 36, tłum. M. Stokowska, s. 31.

¹³³⁶ Duch Święty w Trójcy Osób jest Miłością – Darem niestworzonym. Por. s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 42.

¹³³⁷ Chodzi o Tertuliana i *Adversus Praxean*, Atanazego i *Listy ad Serapionem*, Hilarego i *De Trinitate*, Bazylego i *De Spiritu Sancto*, Grzegorza z Nazjanzu i *Orationes*, Ambrożego i *De Spiritu Sancto*.

¹³³⁸ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* I, 6, 13, CCL 50, s. 42, tłum. M. Stokowska, s. 38.

¹³³⁹ Duch Święty jak źródło obdarowuje bogactwem swoich darów wszystko, co stworzone. Por. s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 42.

¹³⁴⁰ Chodzi o cielesną postać jako gołębicy, która zstąpiła na Jezusa.

tym zewnętrznym widokiem, od doczesnego okazania się Przychodzącego, zwracały się ku zakrytej przed nimi wieczności zawsze Obecnego”¹³⁴¹. Zdaniem Augustyna, nie można więc sprowadzać Ducha Świętego do rzędu stworzeń, gdyż: „stworzenie, w którym ukazywał się Duch Święty, nie zostało przybrane w taki sposób, jak ciało i ludzka natura były wzięte przez Syna z Dziewicy Maryi. Ani gołębica, ani gwałtowny wiatr, ani ogniste języki nie zostały przez obecność Ducha Świętego uświęcone ani połączone na zawsze z Jego Osobą”¹³⁴². I dodaje: „w przeciwnym razie trzeba by powiedzieć, że natura Ducha Świętego nie jest niezmienna i może ulegać przeobrażeniom. a wtedy nie owe istoty nazywalibyśmy stworzeniem, ale samego Ducha Świętego przemieniającego się raz w jedno, raz w drugie, tak jak woda przemienia się w lód”¹³⁴³. Hipponczyk zaznacza z całą stanowczością, że natura Ducha Świętego jest niezmienna, Pismo Święte przyrównując Go do gołębicy czy języków ognistych, wyraża tylko pewne symbole, które oddają to, kim jest Duch Święty¹³⁴⁴.

Analiza dotycząca Ducha Świętego, prowadzi Augustyna do wykazania, że jest On jedną z Trzech Osób Boskich, równą w swej godności Ojcu i Synowi. Twierdzi, że cała Trójca Święta jest niewidzialna, a taki atrybut przysługuje tylko Bogu, którym jest również Duch Święty, co wyraża w słowach: „jedyny Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty, pozostaje w istocie swej nie tylko niewidzialny, ale i niezmienny i z tej racji trwa w prawdziwej i szczerzej nieśmiertelności”¹³⁴⁵. Duch Święty stanowi zatem jedno z Ojcem i Synem, a więc jest prawdziwym Bogiem: „*spiritus sanctus unum cum eis est*”¹³⁴⁶. O tej doskonałej i niepodzielnej jedności Augustyn pisze w następujący sposób: „pamiętajmy też, moc tożsamości istoty w Ojcu, Synu i Duchu Świętym jest tak wielka, iż cokolwiek orzeka się absolutnie o którejś z Osób, to mówi się o całej Trójcy w liczbie pojedynczej, a nie mnogiej. a więc: Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem i Duch Święty jest Bogiem (*tantamque vim esse eiusdem substantiae in patre et filio et spiritu sancto ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur non pluraliter in summa sed singulariter accipiatur. Quemadmodum enim deus est pater et filius deus est et spiritus sanctus deus est*)”¹³⁴⁷. Pisząc te słowa, Hipponczyk zaznacza, że chodzi mu o sens substancjalny¹³⁴⁸, wyrażający prawdę, że Trójca Święta stanowi

¹³⁴¹ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* II, 5, 10, CCL 50, s. 93, tłum. M. Stokowska, s. 84.

¹³⁴² Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* II, 6, 11, CCL 50, s. 94, tłum. M. Stokowska, s. 85.

¹³⁴³ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* II, 5, 10, CCL 50, s. 94, tłum. M. Stokowska, s. 85.

¹³⁴⁴ Nie można jednak na tej podstawie twierdzić, że Duch Święty jest Bogiem i gołębicą, albo że jest Bogiem i ogniem, tak jak mówi się, że Syn jest Bogiem i człowiekiem.

¹³⁴⁵ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* II, 9, 16, CCL 50, s. 101, tłum. M. Stokowska, s. 92.

¹³⁴⁶ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* IV, 20, 29, CCL 50, s. 199, tłum. M. Stokowska, s. 188.

¹³⁴⁷ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 8, 9, CCL 50, s. 215, tłum. M. Stokowska, s. 204.

¹³⁴⁸ Augustynowi chodzi o to, że „wszystko, co się w sensie absolutnym orzeka o Bogu, czy o poszczególnych Osobach, to jest o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, czy łącznie o Trójcy, to mówi się w liczbie pojedynczej, a nie mnogiej. Bo dla Boga być i być wielkim, to nie są dwie różne rzeczy, ale dla Niego być to jest być wielkim. Więc jak nie mówimy o trzech istotach, tak nie mówimy o trzech wielkościach, tylko

doskonałą jedność. Ta jedność wyraża się we wspólnym działaniu Osób Bożych, nie sprzeciwia się temu, że objawiają się osobno: „Ojciec, Syn i Duch Święty, będąc jedną i tą samą istotą, Bogiem Stworzycielem, Trójcą wszechmocną, są nierozdzielni w działaniu. Nie mogą jednak w ten sposób nierozdzielnie się ukazywać za pośrednictwem tak nieproporcjonalnie niższego stworzenia, zwłaszcza cielesnego. Tak samo i nasze słowa, związane przecież z dźwiękami materialnymi, nie mogą wymienić Ojca, Syna i Ducha Świętego inaczej, jak w pewnych wyraźnie podzielonych odcinkach czasu, które są wypełnione sylabami wyrazów. Niewątpliwie w istocie swej, ci Trzej stanowią jedno. Ojciec i Syn i Duch Święty niezmiennie trwają ponad całym stworzeniem, poza wszelką zmianą czasową czy podziałem przestrzennym, są razem jednym i tym samym z wieczności w wieczności jako sama wieczność, która trwa w prawdzie i miłości. Lecz w moich słowach Ojciec, Syn i Duch Święty są rozdzielni i nie można razem wymówić ich Imion, a litery tych imion zajmują oddzielne miejsca”¹³⁴⁹.

Hippończyk poddając analizie kwestie związane z wiecznością Ducha Świętego, zauważa, że można określić Go słowem „Początek”: „nie możemy zaprzeczyć, że również i Ducha Świętego słusznie można nazwać początkiem, ponieważ nie odmawiamy Mu miana Stwórcy. Napisane jest o Nim, że działa, i to z pewnością działa pozostając w sobie samym, gdyż nie zmienia się i nie obraca w to, co czyni”¹³⁵⁰. Chciał w ten sposób wyrazić prawdę, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, że „współ z Ojcem i Synem jest jednym Bogiem. Zatem Bóg jest jednym początkiem stworzenia, a nie dwoma czy trzema początkami”¹³⁵¹. Trzeba zatem stwierdzić, że „tak jak Ojciec i Syn są jednym Bogiem, i jak w stosunku do stworzenia są jednym Stwórcą, tak w odniesieniu do Ducha Świętego są jednym początkiem. Dla stworzenia jednak Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym początkiem, tak jak są jednym Stwórcą i jednym Panem”¹³⁵². Potwierdzeniem współwieczności Ducha z Ojcem i Synem, są słowa Hippończyka: „Do Ducha Świętego, który jest współwieczny Ojcu i Synowi, stosujemy pewne oznaczenia zapożyczone z czasu np. «dany». Wieczny Duch Święty jest «darem» ale w czasie został «dany»”¹³⁵³.

W dociekaniach trynitarnych Augustyn odnosi się także do równości panującej w Trójcy Świętej. Stwierdza, że Duch Święty ma swoje miejsce w „jedności i równości

o jednej istocie i jednej wielkości. Mówię «istota», po grecku οὐσία, my jednak częściej posługujemy się terminem «substancja»” (Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 8, 9, CCL 50, s. 216, tłum. M. Stokowska, s. 205-206).

¹³⁴⁹ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* IV, 21, 30, CCL 50, s. 202, tłum. M. Stokowska, s. 190.

¹³⁵⁰ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 13, 14, CCL 50, s. 221, tłum. M. Stokowska, s. 210-211.

¹³⁵¹ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 13, 14, CCL 50, s. 222, tłum. M. Stokowska, s. 211.

¹³⁵² Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 14, 15, CCL 50, s. 223, tłum. M. Stokowska, s. 212.

¹³⁵³ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* V, 16, 17, CCL 50, s. 224, tłum. M. Stokowska, s. 213.

substancji”¹³⁵⁴, co wyraża w słowach: „Tych Troje jest jednym Bogiem, wielkim, mądrym, szczęśliwym (*Ita sunt illa tria Deus unus, solus, magnus, sapiens, sanctus, beatus*)”¹³⁵⁵. Dodaje także: „Duch Święty jest czymś we wszystkim wspólnym Ojcu i Synowi. Ta więź wspólnoty jest z Nimi współlistotna i współwieczna (*Spiritus ergo sanctus commune aliquid est patris et filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna*)”¹³⁵⁶. Tę więź trzeba nazwać miłością (por. 1 J 4, 16), a ta miłość jest „substancjalna”. Hipponczyk mówiąc o równości i jedności Trójcy Osób stwierdza: „dlatego jest ich tylko Troje: jeden miłujący Tego, który z Niego pochodzi, jeden miłujący Tego, z którego pochodzi, i sama Ich miłość (*Et ideo non ampilus quam tria sunt: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipso dilectio*)”¹³⁵⁷. I dodaje: „jak doskonały jest Ojciec, Syn czy Duch Święty, tak samo doskonały jest Bóg: Ojciec, Syn i Duch Święty. Dlatego właśnie jest On Bogiem Trójcą, a nie potrójnym Bogiem”¹³⁵⁸. Hipponczyk podsumowuje te dociekania pneumatologiczne stwierdzeniem, w którym wyraża prawdę, że należy wierzyć w pełną i doskonałą Trójcę Świętą: w Boga Ojca, Syna Bożego, i Ducha Świętego: „wierzymy, że Ojciec i Syn, i Duch Święty są jednym Bogiem, Stwórcą i Rządcą wszystkiego stworzenia. Ani Ojciec nie jest Synem, ani Duch Święty Ojcem czy Synem, lecz są Trójcą Osób wzajemnie się do siebie odnoszących i są jednością równej istoty”¹³⁵⁹.

Augustyn poddając analizie zagadnienie wieczności Ducha Świętego i Jego jedności z Ojcem i Synem, zatrzymuje się również nad kwestią Jego pochodzenia: „a wreszcie w tej najwyższej Trójcy będącej Bogiem nie ma różnic czasu, tak że nie tylko wykazać, ale nawet zapytywać nie można, czy wpierw narodził się Syn, a potem dopiero Duch Święty pochodzi¹³⁶⁰ od Ojca i Syna”¹³⁶¹, co potwierdzone jest świadectwami Pisma Świętego, w którym Duch Święty zostaje nazwany Duchem ich Obu (por. Ga 4, 6; Mt 10, 20; J 15, 26;

¹³⁵⁴ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI, 5, 7, CCL 50, s. 235, tłum. M. Stokowska, s. 224.

¹³⁵⁵ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI, 5, 7, CCL 50, s. 235, tłum. M. Stokowska, s. 225.

¹³⁵⁶ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI, 5, 7, CCL 50, s. 235, tłum. M. Stokowska, s. 225.

¹³⁵⁷ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI, 5, 7, CCL 50, s. 236, tłum. M. Stokowska, s. 225.

¹³⁵⁸ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI, 8, 9, CCL 50, s. 238, tłum. M. Stokowska, s. 228.

¹³⁵⁹ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* IX, 1, 1, CCL 50, s. 293, tłum. M. Stokowska, s. 287.

¹³⁶⁰ Augustyn próbując wyjaśnić istotę pochodzenia Ducha Świętego, wychodzi od stwierdzenia, że nie może On być na pewno zrodzony. „Rodzenie” w myśli Hipponczyka odpowiada i można przypisywać tylko Ojcu. Gdyby przyjąć termin „rodzenie” w stosunku do Ducha Świętego, to powodowałoby to niebezpieczeństwo istnienia „dwóch ojców”. Augustyn odrzuca również termin „niezrodzony”, jako że termin ten odniesiony do Ducha prowadzi do poglądu, że dwie Osoby w Trójcy są jakby z jednej Osoby. Duch Święty zatem pochodzi pierwotnie od Ojca, a wspólnie od Ojca i Syna. Por. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 26, 47, CCL 50 A, s. 527-529, tłum. M. Stokowska, s. 519-521; E. Borowicz, *Rzut oka na pneumatologię św. Augustyna*, s. 201; s. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, s. 36-39.

¹³⁶¹ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 26, 45, CCL 50 A, s. 524, tłum. M. Stokowska, s. 517.

14, 26; 20, 22). Augustyn próbuje też rozwiązać następny problem jak to jest możliwe, że po Zmartwychwstaniu Chrystus najpierw na ziemi daje Ducha Świętego (por. J 20, 22), a następnie posyła Go (por. Dz 2, 4) z nieba¹³⁶²? Odpowiadając stwierdza: „dzieje się to – jak sądzę – dlatego, że ten Dar jest wylaniem się miłości w sercach naszych (por. Rz 5, 5), miłości, którą kochamy Boga i bliźniego zgodnie z zaleceniem tych dwóch przykazań, na których całe Prawo zawisło i Prorocy (por. Mt 22, 37-40). Dla podkreślenia tego Jezus dwukrotnie dał Ducha Świętego: raz dając nam miłość bliźniego, a drugi raz z niebo Go posłał – ze względu na miłość Bożą”¹³⁶³. I dodaje: „nie ulega wątpliwości, że tego samego Ducha Świętego dał Jezus tchnąc na Apostołów (por. Mt 28, 19), w czym mamy bardzo jasne i wyraźne objawienie Trójcy Świętej”¹³⁶⁴. Hipponczyk podsumowując swą analizę dotyczącą pochodzenia Ducha Świętego zauważa, że nie da się go ująć w żadnych ramach czasowych: „nie można więc pytać o takie rzeczy tam, gdzie nic nie zaczyna się w czasie i nic nie uzyskuje doskonałości w czasie. Toteż kto może, kto zdoła zrozumieć pozaczasowe zrodzenie Syna, niechaj tak samo rozumie i pochodzenie Ducha Świętego jako będące poza czasem”¹³⁶⁵.

Kończąc pneumatologiczne dociekania Augustyn pisze: „Panie, Boże nasz, wierzymy w Ciebie, Ojca, Syna i Ducha Świętego. Bo nie mówiłaby Prawda: «Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28, 19), gdybyś Trójcą nie był. I nie kazałbyś nas chrzczyć w imię Tego, który by nie był Panem i Bogiem. Głos Boży nie mówiłby: «Słuchaj Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest» (Pwt 6, 4), gdybyś nie był Trójcą, a jednocześnie jedynym Panem i Bogiem”¹³⁶⁶.

Nauczanie pisarzy zachodnich na temat Ducha Świętego, przepelnione jest na wskroś świeżością i głębią. Jest świadectwem wiary Kościoła, który nie tylko wierzył od samego początku w doskonałą pełnię Trójcy Świętej: w Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego, ale przede wszystkim żył prawdą o tym, że Trójca Święta jest doskonałą jednością i pełnią. Pisarze Kościoła Zachodniego, jasno precyzują naukę dotyczącą problemów pneumatologicznych, ukazując Ducha Świętego jako Tego, który działa, który jest jedną

¹³⁶² Por. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 26, 46, CCL 50 A, s. 525, tłum. M. Stokowska, s. 517.

¹³⁶³ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 26, 46, CCL 50 A, s. 525, tłum. M. Stokowska, s. 518.

¹³⁶⁴ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 26, 46, CCL 50 A, s. 525, tłum. M. Stokowska, s. 518.

¹³⁶⁵ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 26, 47, CCL 50 A, s. 527-528, tłum. M. Stokowska, s. 520.

¹³⁶⁶ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV, 28, 51, CCL 50 A, s. 533, tłum. M. Stokowska, s. 526.

z Trzech Osób Boskich, równą w swej godności, mocy i boskości Bogu Ojcu i Synowi Bożemu.

Tertulian jest pierwszym pisarzem łacińskim, który używał terminu *persona* (osoba) w odniesieniu do Ducha Świętego, który pochodzi od Ojca przez Syna. W dociekaniach pneumatologicznych Tertuliana, Duch Święty posiada wraz z Ojcem i Synem tę samą substancję.

Cyprian pisząc o Duchu ukazuje Go jako „działającego” i „ożywiającego”. to działanie i ożywianie ma miejsce w sakramentach, zwłaszcza w sakramencie chrztu. W nauczaniu Cypriana mocno uderza to, że kiedy mówi o Osobach Boskich, to zawsze wymienia je razem, co stanowi argument za tym, iż Trójca istnieje jako nierozdzielna jedność. Ukazując boskość Trójcy odwołuje się do słów Chrystusa, zawartych w zakończeniu Ewangelii Mateusza, które są ważnym argumentem za boskością całej Trójcy Świętej: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19).

Nowacjan jako kolejny pisarz Zachodu tworzy dzieło, które zawiera systematyczny wykład teologicznej myśli okresu przednicejskiego. Autor mocno akcentuje w *De Trinitate*, bóstwo i właściwe rozumienia Ducha Świętego.

Hilary z Poitiers wyłożył naukę na temat Ducha Świętego mówiąc o Jego współistotności i pochodzeniu w dziele *De Trinitate*. Jego analizy pneumatologiczne, doprowadziły go do bardzo konkretnego wniosku, mianowicie, że Duch Święty nie jest bytem stworzonym, lecz jest prawdziwym Bogiem w Trójcy Osób. Prawdy tej, nie jest w stanie objąć ludzki rozum.

Synteza rozważań pneumatologicznych zawarta jest w dziełach Ojców Zachodnich końca IV w. (Ambroży) i przełomu IV i V w. (Augustyn). Ambroży w dociekaniach pneumatologicznych odwoływał się do pisarzy wschodnich, zwłaszcza Ojców Kapadockich¹³⁶⁷. Jego prace dogmatyczne nie wnoszą wielu oryginalnych myśli do rozwoju trynitologii, czy w tym wypadku – pneumatologii, ale stanowią niewyczerpane źródło poznania problemów, z jakimi borykał się Kościół w III i IV wieku. Jego analizy pneumatologiczne zawarte są w dziele *De Spiritu Sancto*, w którym to opierając się na Piśmie Świętym, wyjaśnia godność, boskie pochodzenie i działanie Ducha Świętego. Z kolei dzieło Augustyna *De Trinitate* powstało z potrzeby usystematyzowania doktryny o Trójcy Świętej. Było ono jednym z największych dzieł teologicznych starożytności chrześcijańskiej, stanowiąc ważny etap w rozwoju nauki trynitarnej. Wywarło zasadniczy

¹³⁶⁷ Chodzi o Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy.

wpływ na formowanie się teologii trynitarnej Zachodu. Augustyn w sposób bardziej oryginalny i naukowy od poprzedników, wykląda doktrynę pneumatologiczną zarówno pod względem metafizycznym jak i psychologicznym¹³⁶⁸, dlatego często wśród nadawanych mu tytułów nosi on „miano Doktora Trójcy Świętej i Doktora Miłości¹³⁶⁹”.

Podsumowując pneumatologię pisarzy Zachodu trzeba stwierdzić, że ich doktryna jest mniej bogata niż pisarzy Wschodu. Wynika to z dwóch zasadniczych faktów: po pierwsze na Zachodzie nie rywalizowały ze sobą szkoły teologiczne; po drugie nie było problemu podważaniem nauki o bóstwie Ducha Świętego¹³⁷⁰.

¹³⁶⁸ Por. T. Kołosowski, *Nauka Ojców Kościoła o Duchu Świętym*, s. 252.

¹³⁶⁹ Por. E. Borowicz, *Rzut oka na pneumatologię św. Augustyna*, s. 205.

¹³⁷⁰ Por. T. Kołosowski, *Nauka Ojców Kościoła o Duchu Świętym*, s. 252.

ZAKOŃCZENIE

Oddawanie czci Duchowi Świętemu jako Trzeciej Osobie Trójcy Świętej było charakterystyczne dla religii chrześcijańskiej od samego początku. Chrześcijanie byli nie tylko przekonani o istnieniu Ducha Świętego, ale w codziennym życiu doświadczali Jego obecności i działania, choć nie zawsze potrafili tę wiarę dobrze wyrazić i opisać. Celem dysertacji było przeanalizowanie w jaki sposób od początku istnienia chrześcijaństwa do końca IV w. kształtowała się nauka na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, jaką jest Duch Święty.

Niniejsza dysertacja rozpoczyna się od analizy tekstów Starego i Nowego Testamentu, które choć tajemniczo, to jednak w sposób niezwykle wyrażają niezgłębione bogactwo treści na temat Ducha Świętego, bez których nie można w sposób zadowalający podejmować rozważań na Jego temat. Stary Testament w żadnym miejscu nie ukazuje Ducha Świętego jako Osoby, co jest zresztą zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę kontekst i tradycję biblijną¹³⁷¹. Dopiero Nowy Testament i dzień Zielonych Świąt stanowi pełnię objawienia Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Nowy Testament odkrywa w pełni istnienie Ducha Świętego i wprost nazywa Go Osobą. Trzeba jednak zauważyć, że zarówno Stary jak i Nowy Testament ukazują, co wyrażone zostało w pierwszym rozdziale rozprawy doktorskiej, jednego i tego samego Ducha Świętego, zachowując Jego doskonałą i niepodzielną łączność z Ojcem i Synem. Pismo Święte stało się więc punktem wyjścia i fundamentem wszelkich dociekań pneumatologicznych, jakie podejmowano w późniejszym czasie, kiedy to pojawiały się przeróżne interpretacje dotyczące Ducha Świętego, Jego Boskości, pochodzenia, godności czy udziału w doskonałej pełni Ojca i Syna. Tekst natchniony był zatem bardzo pomocny w ukazywaniu boskiej godności i pochodzenia Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Każdy z pisarzy wczesnochrześcijańskich, który podejmował rozważania na temat Ducha Świętego, sięgał do tekstu natchnionego, który był fundamentem właściwych dociekań pneumatologicznych.

Rozdział drugi rozprawy doktorskiej zawiera syntetyczną prezentację nauczania pneumatologicznego pierwszych Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich działających przed Soborem Nicejskim (325) (Klemensa Rzymskiego, Didache, Ignacego Antiocheńskiego, Pasterza Hermasa, Ireneusza z Lyonu, Hipolita Rzymskiego, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa). Autorzy tego okresu mieli bardzo trudne zadanie, jakim było ukazanie właściwego rozumienia nauczania o Duchu Świętym. Problem był jednak

¹³⁷¹ Wiara Starego Testamentu opierała się na monoteizmie, a więc wierze w jednego Boga, który w żaden inny sposób nie dopuszczał żadnych innych „bogów”.

o tyle głęboki, że początkowo oni sami tę prawdę o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej rozumieli w niewielkim stopniu. Z pomocą w odkrywaniu kim rzeczywiście jest Duch Święty i jaka jest Jego rola, przychodziły teksty natchnione Starego i Nowego Testamentu, do których pisarze wczesnochrześcijańscy często sięgali. Teksty, z których korzystali, niewątpliwie pomagały im w miarę możliwości dobrze wyrazić działanie Ducha Świętego. Problem pozostawała jednak kwestia odpowiedzi na pytanie kim w rzeczywistości On jest i jakie jest Jego miejsce w Świętej Trójcy Osób. Problemy te, wynikały z jednej strony z braku właściwej terminologii teologicznej i pneumatologicznej, a z drugiej z braku myślicieli odpowiednio przygotowanych do podejmowania analizy tak złożonego problemu. W początkowej fazie rozwoju nauki o Duchu Świętym, pisarze wczesnochrześcijańscy wspominali więc tylko osobę Ducha Świętego, wymieniając Go razem z Ojcem i Synem. Odwoływali się przy tym do tekstów Starego i Nowego Testamentu, potwierdzających omawiane problemy związane z Duchem Świętym. W sposób szczególny przypominano wydarzenia, które niemal doskonale wyrażały prawdę a Duchu Świętym, a mianowicie scenę chrztu Chrystusa w rzece Jordan, jak również wydarzenia związane z dniem Pięćdziesiąticy. W kształtowaniu się świadomości pneumatologicznej Kościoła katolickiego istotną rolę odgrywało wyznanie wiary, które składano w czasie chrztu świętego. to w tym momencie katechumen musiał stwierdzić i wyznać, że wierzy w Ducha Świętego. W tym wydarzeniu nie tylko przypominano istnienie Ducha Świętego, ale wyznawano w Niego wiarę i dostrzegano znak Jego działalności w historii zbawienia świata i człowieka. Nie ulega zatem wątpliwości, że chrzest święty był oczywistym wyrazem działania Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. W taki oto sposób w drugim rozdziale dysertacji zostali ukazani pierwsi Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy jako ci, którzy odwołując się do Pisma Świętego i przywołując scenę chrztu Jezusa w Jordanie i wydarzenia związane z dniem Pięćdziesiąticy, rozwijali naukę na temat Boskiego pochodzenia i Boskiej godności Ducha Świętego.

W kolejnym rozdziale rozprawy doktorskiej przedstawiono pneumatologię Ojców Kościoła po Soborze Nicejskim (325). Trzeba jednak zaznaczyć, że chociaż sobór ten był przełomowym wydarzeniem w dziejach teologii, to jednak po jego zakończeniu nad kwestią boskości Ducha Świętego nie wchodzono w większe dyskusje, gdyż w dociekaniach teologicznych uwagę skupiano na Jezusie Chrystusie. Niemniej jednak podejmowano nadal próby wyjaśnienia kim jest Duch Święty i jaka jest Jego rola. W rozdziale tym w sposób syntetyczny przedstawiono nauczanie na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej trzech wielkich teologów tego czasu: Cyryła Jerozolimskiego, Atanazego Aleksandryjskiego i Jana Chryzostoma, którzy podejmując refleksję teologiczną dotyczącą Ducha Świętego, bronili

Jego miejsca w całej Trójcy Świętej, jak i potwierdzali doskonałą pełnię bóstwa, Jego boskie pochodzenie i boskie działanie.

W czwartym rozdziale dysertacji omówione zostało nauczanie na temat Ducha Świętego trzech Ojców Kapadockich. Refleksja teologiczna tych wybitnych pisarzy wczesnochrześcijańskich odegrała ważną rolę w ortodoksyjnym wyjaśnieniu prawd wiary na temat Ducha Świętego. Z analizy tekstów źródłowych wynika, że Bazyli Wielki za cel nauczania postawił sobie wyjaśnienie i uzasadnienie prawdy o równości trzech Osób Bożych. Czynił to na zasadzie wyjaśniania terminów teologicznych, odwołując się przy tym do tekstu natchnionego. Choć nigdy wprost nie stwierdził, że Duch Święty jest Bogiem, to jednak terminologia, którą się posługiwał i ukazywanie równości Osób Trójcy Świętej, potwierdzają tylko, że od samego początku Duch Święty był równy Bogu Ojcu i Synowi Bożemu. Natomiast Grzegorz z Nazjanzu wprost stwierdził, że Duch Święty posiada naturę Bożą (οὐσία) posiada również wszystkie cechy boskości, które sprawiają, że jest wieczny, niezmienny, niewidoczny, nietykalny, nieograniczony, samowładny i wszechmocny, oraz że uświęca i przebóstwia. Grzegorz z Nyssy z kolei zwrócił szczególną uwagę na pochodzenie Ducha Świętego, dzięki czemu jego nauczanie w znacznej mierze przyczyniło się do pogłębienia pneumatologii.

Ostatni rozdział rozprawy doktorskiej poświęcony został analizie nauczania na temat Ducha Świętego wczesnochrześcijańskich pisarzy Kościoła Zachodniego. Nauczanie to, zostało ukazane jako przepełnione świeżością i głębią, a także jako świadectwo wiary Kościoła, który nie tylko od samego początku wierzył w Ducha Świętego, ale przede wszystkim żył tą prawdą każdego dnia. W rozdziale tym w sposób syntetyczny omówiono i przedstawiono refleksję teologiczną Cypriana, który sporo miejsca poświęcał działaniu Ducha Świętego w sakramentach, zwłaszcza w sakramencie chrztu świętego; Tertuliana, który jako pierwszy posłużył się terminem Osoba w odniesieniu do Ducha Świętego; Nowacjana, który mocno akcentował bóstwo Ducha Świętego; Hilarego z Poitiers, który z kolei prezentował naukę mówiącą o współistotności i pochodzeniu Ducha Świętego. Końcowa zaś część tego rozdziału poświęcona została syntetycznemu zaprezentowaniu myśli pneumatologicznej obecnej w nauczaniu Ambrożego i Augustyna.

Podsumowując w sposób syntetyczny analizy przedstawione w dysertacji trzeba jasno stwierdzić, że pierwsi pisarze wczesnochrześcijańscy, informacji na temat Ducha Świętego szukali przede wszystkim w tekście natchnionym: w Starym i Nowym Testamencie. Lektura i wnikliwa analiza Pisma Świętego pozwalała im stopniowo zgłębiać tę wielką tajemnicę wiary w Ducha Świętego. Nie było to jednak łatwe, co wynikało z faktu, iż Pismo Święte o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej mówi bardzo dużo i w różny sposób,

często ukryty. Pisarze wczesnochrześcijańscy odkrywali stopniowo teksty Pisma Świętego, które opisują i ukazują Ducha Świętego, wskazując określenia, albo inaczej imiona, którymi według ich wiedzy Go nazywano. Komentując sceny biblijne, dostrzegali nie tylko działanie Ducha Świętego będące Jego cechą charakterystyczną, ale także odkrywali coraz to nowe sformułowania i teksty, które miały „wydźwięk pneumatologiczny”. Trudność poznania pneumatologii patrystycznej wynika też z faktu, że wówczas tajemnica Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, była centralnym elementem chrześcijańskiej praktyki, a nie teologii w dzisiejszym rozumieniu. Trudność dokonywanych przez nich analiz i podejmowanych badań wynikała nie tylko z nowości jaką była prawda o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej, ale też z wieloznaczności terminów i określeń, którymi posługiwali autorzy natchnieni¹³⁷². Trzeba też zauważyć, że w Piśmie Świętym rzadko można odnaleźć pojęcie „Duch Święty”. Najczęściej pojawia się tylko termin „Duch”, ewentualnie z jakimś określeniem.

W rozprawie autor starał się wykazać, że rozwój nauki o Duchu Świętym następował bardzo wolno, gdyż podejmowanie problematyki pneumatologicznej było bardzo trudne, czasem nawet ryzykowne, obarczone niebezpieczeństwem popełnienia błędu, co w przypadku prawd wiary mogło mieć daleko idące konsekwencje. Chociaż w ciągu kilku wieków w pneumatologii patrystycznej pojawiło się wiele błędów teologicznych, to jednak stopniowo je eliminowano właściwie kształtując rzeczywistość, która wyrażała ortodoksyjną prawdę o Duchu Świętym. W dysertacji więc, w układzie chronologicznym (z podziałem na teologię wschodnią i zachodnią) ukazano w jaki sposób pisarze wczesnochrześcijańscy, bazując na tekście natchnionym stopniowo odkrywali tę rzeczywistość pneumatologiczną.

Niniejsza rozprawa doktorska z pewnością nie wyczerpuje w pełni podjętego problemu, choć w systematyczny sposób zbiera i prezentuje poglądy najwybitniejszych pisarzy wczesnochrześcijańskich i Ojców Kościoła. Nadal istnieje zatem konieczność prowadzenia szerokich badań nad pneumatologią patrystyczną.

Na zakończenie należy zauważyć, że chociaż do czasów współczesnych katolicka pneumatologia znacznie poszerzyła zakres wiedzy na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, to jednak nadal trudno jest dać pełną odpowiedź na podstawowe pytanie kim jest Duch Święty i jakie jest Jego miejsce w Trójcy Świętej. Współczesna teologiczna refleksja pneumatologiczna nadal pozostaje więc niepełna i w pewnym stopniu ryzykowna, co wynika z trzech ważnych cech przedmiotu badań: „po pierwsze, nie możemy zapominać,

¹³⁷² Przykładem może być chociażby słowo πνεῦμα, które oznacza ducha, ale też duszę, czasem Ducha Świętego. Określenia takie jak: dar, mądrość czy technienie również mogą oznaczać w pewnych kontekstach Trzecią Osobę Trójcy Świętej.

że nigdy nie będzie dane człowiekowi pojąć Ducha Świętego z racji Jego pozycji jako jednej z hipostaz Absolutu. Pneumatologia może badać co najwyżej dane nam objawienie Ducha. Po drugie należy wystrzegać się podejścia, w które zbyt często wpadają kaznodzieje pentekostalni, czyli ograniczanie tematu Ducha Świętego do bardzo praktycznej kwestii charyzmatów, nie zwracając uwagi na szerszy, bardziej globalny aspekt koncepcji. Kwestia praktyczna jak i zrozumienie teoretyczne muszą iść w parze. Po trzecie, do tematu podejść należy szczególnie ostrożnie, zważając na niezwykle delikatność materii. Niestety często ostrożność nie stanowi dla badaczy pneumatologii wartości wystarczającej”¹³⁷³.

¹³⁷³ J. Pytel, *Rozwój myśli pneumatologicznej w Kościele pierwszych wieków. Czyli rzecz o próbach rekapitulacji nauki o Duchu Świętym w teologii chrześcijańskiej do okresu nicejsko-konstantynopolińskiego* (<https://www.academia.edu/37973377> [dostęp: 10.05.2022]).

WYKAZ SKRÓTÓW

- AK** – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909 →
- AugSt** – „Augustinian Studies”, 1970 →
- BOK** – Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 1992 →
- CCL** – Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1953 →
- CSEL** – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866 →
- DSP** – *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1-4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001-2005.
- EK** – *Encyklopedia Katolicka* 1-20, Lublin 1973-2014.
- EvQ** – „Evangelical Quarterly”, a Theological Review, London/Exeter 1929 →
- JTS** – „The Journal of Theological Studies”, London 1899-1949, NS 1950 →
- NDPAC** – *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1-3, Genova – Milano 2006-2008.
- NSWP** – Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa, red. M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 2018.
- PEF** – *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1-10, Lublin 2000-2009.
- PG** – Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. J.P. Migne, 1-161, Paris 1856-1866.
- POK** – Pisma Ojców Kościoła, red. J. Sajdak, Poznań 1924 →
- PSP** – Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969 →
- PTD** – Patrystyczne teksty duszpasterskie, Warszawa 1991-2001.
- RSac** – „Resovia Sacra”, Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej, Rzeszów 1994 →
- SCh** – Sources Chrétiennes, Paris 1941 →
- StPatr** – „Studia Patristica”, Oxford 1955-1985, Leuven 1989 →
- VoxP** – „Vox Patrum”, Lublin 1981 →
- VigCh** – „Vigiliae Christianae”, a Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam 1947-1981, Leiden 1982 →
- VV** – „Verbum Vitae”, Lublin 2002 →
- ŹMT** – *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996 →
- ŹrMon** – *Źródła Monastyczne*, Kraków 1993 →

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Aesopus, *Canis et agnus*, ed. R. Ulysse: *Les Fables de Phèdre*, Paris 1893, tłum. M. Golias: Ezop, *Wilk i jagnię*, w: *Bajki Ezopowe*, Biblioteka Narodowa, Seria II, nr 127, Wrocław – Kraków 1961, s. 62-63.
- Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem*, PG 26, 529-608, tłum. s. Kalinkowski: Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, ŻMT 2, Kraków 1996.
- Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Marcellinum*, PG 27, 12-45, tłum. A. Tronina: Atanazy Wielki, *List do Marcelina o interpretacji Psalmów*, VoxP 10 (1990), t. 18, s. 303-331.
- Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos*, PG 26, 12-468, tłum. P. Szewczyk: Atanazy Wielki, *Mowy przeciw Arianom*, ŻMT 67, Kraków 2013.
- Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos*, PG 26, 796-808, tłum. A. Gołda: *Świętego Atanazego List do Antiocheńczyków*, VoxP 8 (1988), z. 15, s. 1030-1038.
- Ambrosius Mediolanensis, *De fide*, ed. O. Faller, CSEL 78, Vindobonae 1962, tłum. I. Bogaszewicz: *Ambroży z Mediolanu, o wierze*, Warszawa 1970.
- Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis*, ed. B. Botte, SCh 25, Paris 1961, 60-155, tłum. L. Gładyszewski: *Ambroży z Mediolanu, o sakramentach*, ŻMT 31, Poznań 1970, s. 67-104.
- Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto*, ed. O. Faller, CSEL 79, Vindobonae 1964, 1-222, tłum. A. Strzelecka: *Ambroży z Mediolanu, o Duchu Świętym*, POK 31, Poznań 2015.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, CCL 14, Turnholti 1957, tłum. W. Szoldrski: *Ambroży z Mediolanu, Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977.
- Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain, CCL 50-50 A, Turnholti 1968, tłum. M. Stokowska, *Augustyn, o Trójcy Świętej*, POK 25, Kraków 1996.
- Basilus Magnus, *Contra Eunomium*, ed. D. Sesboüé, G.M. Durand, L. Dotreleau, SCh 305, Paris 1983, tłum. J. Naumowicz: *Bazyli Wielki, Przeciw Eunomiuszowi*, PTD 1, Warszawa 1999.
- Basilus Magnus, *De fide*, PG 31, 676-692, tłum. J. Naumowicz: *Bazyli Wielki, o wierze*, w: *Bazyli Wielki, Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻrMon 5, Kraków 1994, s. 82-95.
- Basilus Magnus, *Epistulae*, PG 32, 212-1112, wybór listów tłum. W. Krzyżaniak: *Bazyli Wielki, Listy*, w: *Bazyli Wielki, Listy*, Warszawa 1972.

- Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche, SCh 17 bis, Paris 1968, s. 250-531, tłum. A. Brzóstkowska: Bazyli Wielki, o *Duchu Świętym*, Warszawa 1999.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* II, ed. P.Th. Camelot, SCh 38, Paris 1954, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994; IV, ed. A. van den Hoek, SCh 463, Paris 2001, t. 1; V, ed. A.L. Boulluec, SCh 278, Paris 1981, t. 2; VI, ed. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, t. 2.
- Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios*, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971, tłum. A. Świderkówna: Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 51-81.
- Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae*, ed. G.F. Diercks, CCL 3 C, Turnholti 1996, wybór listów tłum. W. Szoldrski: Cyprian, *Listy*, w: *Cyprian, Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, s. 258-273.
- Concilium Nicaenum (325), *Expositio fidei CCCXVIII patrum*, ed. I tłum. T. Wnętrzak: Sobór Nicejski (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325-787)*, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, s. 24-25.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 1-18, PG 33, 425-449, tłum. W. Kania: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, PSP 9, Warszawa 1973, s. 33-300.
- Didache*, ed. W. Rordorf, SCh 248, Paris 1978, tłum. A. Świderkówna: *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 2010, s. 33-40.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, wyd. grecko-polskie, tłum. A. Caba, na podstawie tłum. A. Lisieckiego: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Gregorius Nazjanzenus, *Orationes*, ed. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978, tłum. zbior., Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.
- Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, PG 45, 116-136, tłum. T. Grodecki: Grzegorz z Nyssy, o *tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów do Ablabiusza*, w: *Grzegorz z Nyssy, Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 104-117.
- Gregorius Nyssenus, *Ad Eustathium de sancta trinitate*, PG 32, 683-696, tłum. T. Grodecki: Grzegorz z Nyssy, do *Eustacjusza o Trójcy Świętej*, w: *Grzegorz z Nyssy, Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 80-90.

- Gregorius Nyssenus, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, PG 45, 176-185, tłum. T. Grodecki: Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie, nie wyznajemy trzech Bogów*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 91-103.
- Gregorius Nyssenus, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos*, PG 32, 325-340, tłum. W. Krzyżaniak: Grzegorz z Nyssy, *o rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 69-79.
- Gregorius Nyssenus, *Ad Simplicium de fide*, PG 45, 136-145, tłum. T. Grodecki: Grzegorz z Nyssy, *o wierze. do trybuna Symplicjusza*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 118-123.
- Gregorius Nyssenus, *Ad Sabestenos*, PG 46, 1030-1032, tłum. T. Grodecki: Grzegorz z Nyssy, *List do tych, którzy nie wierzą, że jego wiara jest ortodoksyjna, o który prosili mieszkańcy Sebasty*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 124-126.
- Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 11-105, tłum. T. Sinko: Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, s. 57-136.
- Gregorius Nyssenus, *De Spiritu Sancto*, PG 46, 696-701, tłum. T. Sinko: Grzegorz z Nyssy, *Kazanie o Duchu Świętym, czyli na Zielone Świątki*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, s. 198-202.
- Hermas, *Pastor*, ed. R. Jolly, SCh 53, Paris 1958, tłum. A. Świderkówna: *Pasterz Hermasa*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 280-446.
- Hieronimus, *De viris illustribus*, ed. A. Ceresa-Castaldo: Gerolamo, *Gli uomini illustri*, Biblioteca Patristica 12, Firenze 1988, tłum. W. Szoldrski: Św. Hieronim, *o znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCL 62-62A, Turnholt 1979-1980, tłum. E. Stanula: Hilary z Poitiers, *o Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005.
- Hippolytus Romanus, *Contra Noetum*, ed. H.-J. Sieben, *Adversus Praxean: Gegen Praxeas/Tertulian*, Fontes Christiani 34, Freiburg 2001, s. 258-312, tłum. s. Kalinkowski: Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, ŻMT 4, Kraków 1997, s. 89-101.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios*, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1958, s. 66-92, tłum. A. Świderkówna: Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 113-119.

- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphos*, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1958, s. 140-152, tłum. A. Świderkówna: Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Kościoła w Filadelfii*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 132-135.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV, ed. A. Rousseau, SCh 100, Paris 1965, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018; III, ed. A. Rousseau, SCh 211, Paris 1974, tłum. J. Brylowski; I, ed. A. Rousseau, SCh 264, Paris 1979, tłum. J. Brylowski.
- Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae*, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, tłum. W. Myszor: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, ŻMT 7, Kraków 1997.
- Johannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 1, PG 50, 453-464, tłum. W. Kania: Jan Chryzostom, *Pierwsze kazanie na Zielone Świątki*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, PSP 8, Warszawa 1971, s. 123-137; 2, PG 50, 464-470, tłum. W. Kania, PSP 8, s. 138-144.
- Novatianus (Presbyter Romanus), *De Trinitate*, ed. G.F. Diercks, CCL 4, Turnholti 1972, s. 11-78, tłum. G. Jaśkiewicz: Nowacjan, o *Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków 2005.
- Origenes, *Commentarii in Iohannem* II, ed. C. Blang, SCh 120, Paris 1966, tłum. s. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28, t. 1, Warszawa 1981; XIII, ed. C. Blang, SCh 222, Paris 1975, PSP 28, t. 1.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 2005, tłum. s. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1977.
- Origenes, *De principiis* I, II, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, tłum. s. Kalinkowski: Orygenes, o *zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996; IV, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 268, Paris 1980, 256-428, ŻMT 1.
- Origenes, *In epistulam Pauli ad Romanos*, ed. C.P.H. Bammel, SCh 555, Paris 2012, tłum. s. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, cz. 1-2, Warszawa 1994.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, ed. P. Perichon, P. Maraval, SCh 493, Paris 2005, tłum. s. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986.
- Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, s. 441-726, tłum. s. Ryzner: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 59, Warszawa 1994.
- Tertullianus, *Ad martyras*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, s. 3-8, tłum. E. Stanula: Tertulian, do *męczenników*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 31-39.
- Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, s. 77-171, tłum. J. Sajdak: *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.

- Tertullianus, *Adversus Praxean*, ed. Kroymann, Evans, CCL 2, s. 1157-1205, tłum. E. Buszewicz: Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Trójca Święta. Tertulian Przeciw Prakseaszowi. Hipolit przeciw Noetosowi*, ŻMT 4, Kraków 1997, s. 33-86.
- Tertullianus, *De baptismo*, ed. Borleffs, CCL 1, Turnholti 1954, s. 277-295, tłum. E. Stanula: Tertulian, o *chrzcie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 133-154.
- Tertullianus, *De ieiunio*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, s. 1257-1277, tłum. E. Stanula: Tertulian, o *poście przeciw psychikom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 175-196.
- Tertullianus, *De monogamia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, s. 1227-1253, tłum. E. Stanula: Tertulian, o *Jednożeństwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 57-82.
- Tertullianus, *De oratione*, ed. G.F. Diercks, CCL 1, Turnholti 1954, s. 257-274, tłum. W. Kania: Tertulian, o *modlitwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 114-132.
- Tertullianus, *De pudicitia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, s. 1281-1330, tłum. K. Obrycki: Tertulian, o *wstydlivości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, PSP 65, Warszawa 2007, s. 197-248.
- Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, ed. E. Refoule, CCL 1, Turnholti 1954, s. 187-224, tłum. E. Stanula: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 40-78.

DOKUMENTY KOŚCIOŁA

- Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*. Poznań 2002, s. 104-166.
- Jan Paweł II, *Chrzest Duchem Świętym* (Audiencja generalna 6.09.1989), „L'Osservatore Romano” 10 (1989) nr 9.
- Jan Paweł II, *Śladem Ojców Kościoła* (4 VIII 1996), w: *Anioł Pański z Papieżem*, t. VI, Roma 1998, „L'Osservatore Romano” 17 (1996) nr 10.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*, Watykan 1992.

OPRACOWANIA

- Abecina A.L., *The Unity of Christ and the Anointing of the Spirit in Gregory of Nyssa's Antirrheticus Adversus Apolinarium*, „Modern Theology” 35 (2019), nr 4, s. 728-745.
- Abecina A.L., *Tracing the Spirit: Christology in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III*, JTS 71 (2020), nr 1, s. 212-235.

- Álvarez C.A., *Notas trinitarias para una pneumatología de la virginidad según San Ambrosio*, „Revista española de teología” 63 (2003), nr 4, s. 471-497.
- Argárate P., *The Holy Spirit in Athanasius Epistles to Serapion*, „Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” 2 (2011), s. 23-43.
- Artemi E., *The Divine Personhood of the Holy Spirit in the Teaching of Gregory Nazianzen*, *VoxP* 68 (2017), s. 179-192.
- Awad N.G., „Another Puzzle is... the Holy Spirit”: *De Trinitate as Augustine’s Pneumatology*, „Scottish Journal of Theology” 65 (2012), nr 1, s. 1-16.
- Ayres L., *Augustine on the Spirit as the Soul of the Body, or Fragments of a Trinitarian Ecclesiology*, *AugSt* 41 (2010), nr 1, s. 165-182.
- Baczyński A., *Duch Święty w dziele uświęcenia człowieka*, „Rocznik Teologiczny” 59 (2017), z. 3, s. 373-404.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, t. II: *Osoby dramatu*, Część 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. s. Wiesław, Kraków 2008.
- Baron A., *Magia i czary w „Konstytucjach Apostolskich”*, w: *Zabobony, czary i magia w kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, Opole 2013, s. 75-95.
- Baron A., *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa na tle problematyki pneumatologicznej. Studium wprowadzające*, „Polonia Sacra” 23 (2019), nr 3, s. 5-28.
- Baron A., *Przedmowa*, w: Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1, Kraków 1995, s. 24-30.
- Bartocha W., *Historia i teologia chrzcielnicy*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26/2 (2017), s. 111-121.
- Beatrice P.F., *Lo Spirito nella vita e nella riflessione della Chiesa nei secoli I-III*, „Augustinianum” 20 (1980) nr 3, s. 423-688.
- Beeley C.A., *The Holy Spirit in the Cappadocians: Past and Present*, „Modern Theology” 26 (2010), nr 1, s. 90-119.
- Beeley C.A., *The Holy Spirit in Gregory Nazianzen: The Pneumatology of Oration 31*, w: *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, ed. A. McGowan, Leiden 2009, s. 151-162.
- Behr J., *Nature, Wounded and Healed in Early Patristic Thought*, „Toronto Journal of Theology” 29 (2013), nr 1, s. 85-100.
- Belonick D.M., *Revelation and Metaphors: the Significance of the Trinitarian Names, Father, Son, and Holy Spirit*, „Union Seminary Quarterly Review” 40 (1985), nr 3, s. 31-42.

- Bentivegna G., *L'effusion de l'Esprit Saint chez les Pères latins*, „Nouvelle Revue Théologique” 115 (1993), s. 19-39.
- Bentivegna G., *Lo Spirito Santo nella vita della Chiesa secondo Sant Ambrogio*, „La Civiltà Cattolica” 148 (1997), nr 3525, s. 259-271.
- Berthold G.C., *The Procession of the Spirit in Athanasius*, StPatr 41 (2006), s. 125-131.
- Bobrinskoy B., *The Indwelling of the Spirit in Christ: „Pneumatic Christology” in the Cappadocian Fathers*, „St Vladimir's Theological Quarterly” 28 (1984), nr 1, s. 45-65.
- Borowicz E., *Rzut oka na pneumatologię św. Augustyna*, VoxP 8 (1988), z. 14, s. 197-206.
- Briggman A., *The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus*, JTS 61 (2010), nr 1, s. 171-193.
- Briggman A., *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, New York 2012.
- Briggman A., *Spirit-Christology in Irenaeus: a Closer Look*, VigCh 66 (2012), nr 1, s. 1-19.
- Briggman A., *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, VigCh 64 (2010), nr 4, s. 419-422.
- Brzóstkowska A., *Nauka świętego Bazylego o Duchu Świętym*, VoxP 8 (1988), t. 15, s. 707-715.
- Brugarolas M., *Anointing and Kingdom: Some Aspects of Gregory of Nyssa's Pneumatology*, StPatr 67 (2013), s. 113-119.
- Bucur B., *The Angelomorphic Spirit in Early Christianity: Revelation, the Shepherd of Hermas, Clement of Alexandria*, w: *The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*, eds. B. Lourié, A. Orlov, Scrinium 3, Saint-Petersbourg 2007, s. 3-29.
- Bucur B., *Revisiting Christian Oeyen: „The Other Clement” on Father, Son, and the Angelomorphic Spirit*, VigCh 61 (2007), nr 4, s. 381-413.
- Bucur B., *The Divine Face and the Angels of the Face: Jewish Apocalyptic Themes in Early Christology and Pneumatology*, „Holy Cross Studies in Patristic Theology and History” = „Apocalyptic Thought in Early Christianity” (2009), s. 143-153.
- Buczek J., *Duch Święty a wcielenie Syna Bożego w nauczaniu Jana Pawła II*, RSac 9/10 (2002/2003), s. 73-93.
- Buczek J., *Duch Święty w życiu wewnętrznym człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, RSac 7 (2000), s. 7-24.
- Buczek J., *Duch Święty w życiu ziemskim Jezusa Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, RSac 8 (2001), s. 47-71.
- Buczek J., *Pneumatologia sakramentalna w nauczaniu Jana Pawła II*, RSac 13 (2006), s. 49-78.
- Buscemi O.A.M., *Duch Święty w Listach św. Pawła*, „Seminare” 25 (2008), s. 77-94.

- Campbell T.C., *Doctrine of the Holy Spirit in the Theology of Athanasius*, „Stottish Journal of Theology” 27 (1974), nr 4, s. 408-440.
- Castillo C., *El prólogo al libro i „De Spiritu Sancto” de San Ambrosio*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 8 (1998), s. 87-93.
- Cirillo L., *La christologie pneumatique de la cinquième parabole du „Pasteur” d’Hermas (Par V, 6, 5)*, „Revue de l’Histoir des Religions” 184 (1973), s. 25-48.
- Chłopowiec M., *Przesłanie pokutne „Pasterza” Hermasa*, „Studia Historyczno-Teologiczne” 45/2 (2012), s. 215-230.
- Colson J., *Clément de Rome*, Paris 1960.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w „ekonomii”. Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1995.
- Connolly M., *Pneumatic Procession in the Theology of St. Augustine*, „The Dunwoodie Review” 39 (2016), s. 120-132.
- Covington E., *Irenaeus, Ephesians, and Union with the Spirit: Examining the Scriptural Basis of Unity with the Spirit in AH V 20.2*, StPatr 93 (2017), s. 219-228.
- Crean T., *Hilary of Poitiers on the Inter-Trinitarian Relation of the Son and the Holy Spirit*, „Augustinianum” 59 (2019), nr 2, s. 385-405.
- Cyrek O., *Epifaniczne przedstawienia Trójcy Świętej na ikonach bizantyjskich i ruskich. Dogmat trynitarny a kanon ikonograficzny*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25 (2011), s. 213-237.
- Częsz B., *Duch Święty stróżem nadziei w sercu Kościoła*, w: *Duchu Święty przyjdź*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1999, s. 39-47.
- Częsz B., *Duch Święty w Kościele a grzechy jego członków: Próby wyjaśnień u przedniecejskich Ojców Kościoła*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004), s. 19-27.
- Częsz B., *Duch Święty w Kościele a wspólnota człowieka z Bogiem według św. Ireneusza*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, „Studia Antiquitatis Christianae” 17, Warszawa 2004, s. 94-102.
- Częsz B., *Duch Święty – tajemnica i obecność*, „w Drodze” 4 (1994), s. 22-30.
- Częsz B., *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998.
- Częsz B., *Jan Chryzostom – teolog*, „Teologia Patrystyczna” 5 (2008), s. 7-12.
- Częsz B., *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 73-117.
- Częsz B., *Pneumatyczny wymiar eklezjologii u przedniecejskich Ojców Kościoła*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 7 (1992), s. 59-78.

- Częsz B., *Świadectwo pierwotnego Kościoła o Duchu Świętym*, w: *Ducha nie gaście*, red. I. Dec, Wrocław 1998, s. 85-104.
- Częsz B., *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza w interpretacji montanistycznej*, Studia i Materiały – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny 131, Poznań 1991.
- Czyżewski B., *Sens życia w ocenie Ojców Apostolskich*, VoxP 32 (2012), t. 57, s. 93-101.
- Daley B.D., *The Law, the Whole Christ, and the Spirit of Love: Grace as a Trinitarian Gift in Augustine's Theology*, AugSt 41 (2010), nr 1, s. 123-144.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. s. Basista, Kraków 2002.
- Dąbek T.M., *Gdy Paraklet przyjdzie „przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16, 8)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 59/1 (2006), s. 5-14.
- Decousu L., *Liturgie baptismale et don de l'Esprit aux origines chrétiennes: une pneumatologie oubliée*, „Revue des Sciences Religieuses” 89 (2015), nr 1, s. 47-66.
- Dera M., *Działanie Ducha Świętego w życiu chrześcijanina na podstawie wybranych homilii św. Jana Chryzostoma*, „Polonia Sacra” 23 (2019), nr 3 (57), s. 29-40.
- Dołganiszewska E., *Biskup Cyprian z Kartaginy świadek wiary*, Wrocław 2007.
- Dołganiszewska E., *Cyprian – biskup Kartaginy i jego refleksje o wierze*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011), nr 2, s. 41-57.
- Doraro R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit on the Mediation of Virtues*, AugSt 41 (2010), nr 1, s. 145-166.
- Doren R., *Cume*, w: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, sous la dir. A. Baudrillart, A. de Meyer, Ét. Van Cauwenbergh, t. 13, Paris 1954, kol. 1107-1108.
- Doval A., *The Date of Cyril of Jerusalem's Catecheses*, JTS 48 (1997), s. 129-132.
- Drever M., *Loving God in and Through the Self: Trinitarian Love in St. Augustine*, „International Journal of Philosophy and Theology” 78 (2018), nr 1, s. 7-22.
- Drijvers W., *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Supplements to Vigiliae Christianae 72, Leiden – Boston (Massachusetts) 2004.
- Duda J., *Radość z nawróconego grzesznika. Metanoia w nauczaniu Orygenesusa*, VoxP 32 (2012), t. 58, s. 261-278.
- Dyk S., *Teologia Ducha Świętego według Dz 2, 1-47*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1/1 (2002), s. 76-95.
- Eckmann A., *Św. Ambroży jako duchowy mistrz św. Augustyna*, VoxP 18 (1998), t. 34-35, s. 195-198.
- Eckmann A., *Św. Augustyn – duszpasterz*, VoxP 7 (1987), z. 12-13, s. 137-153.
- Eckmann A., *Św. Augustyn – duszpasterz (dokończenie)*, VoxP 8 (1988), z. 14, s. 307-313.

- Eckmann A., *Radość (gaudium) w nauczaniu św. Augustyna*, VoxP 32 (2012), t. 58, s. 307-314.
- Edwards D., *Athanasius Letters to Serapion: Resource for a Twenty-First Century Theology of God the Trinity*, „Phronema” 29 (2014), nr 2, s. 41-64.
- Gapińska A., *Trójca Święta w refleksji teologicznej Włodzimierza Łoskiego*, „Elpis” 21 (2019), s. 35-39.
- Gerber Ch. T., *The Spirit of Augustine’s Early Theology: Contextualizing Augustine’s Pneumatology*, Ashgate 2012.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gnilka J., *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.
- Gocko J., *Duch, który przekona świat o grzechu. Pneumatologiczna reinterpretacja profetyczno-krytycznej misji Kościoła w świecie*, VV 37/1 (2020), s. 241-256.
- Golitzin A., *Adam, Eve, and Seth: Pneumatological Reflections of an Unusual Image in Gregory of Nazianzus’s „Fifth Theological Oration”*, „Anglican Theological Review” 83 (2001), nr 3, s. 537-546.
- Gołda A., *Wstęp*, w: *Świętego Atanazego List do Antiocheńczyków*, VoxP 8 (1988), t. 15, s. 1027-1029.
- Gonnet D., *The Salutary Action of the Holy Spirit as Proof of His Divinity in Athanasius’ Letters to Serapion*, StPatr 36 (2001), s. 509-513.
- González J.P., *José Espiritu y dualismo de espíritus en el „Pastor” de Hermas y su relación con el judaísmo*, „Vetera Christianorum” 15 (1978), nr 2, s. 295-345.
- Granado Bellido C., *Pneumatologie de San Cirilo de Jerusalén*, „Estudios Eclesiásticos” 58 (1983), nr 227, s. 421-490.
- Grillmeier A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris 1973.
- Grodecki T., *Wprowadzenie*, w: *Gregorius Nyssenus, Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001, s. 5-60.
- Gruła L., *Homouzja Ducha Świętego we wczesnej myśli patrystycznej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), z. 4, s. 183-195.
- Gryglewicz F., *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1986.
- Grzywaczewski J., *Idea trzech testamentów Klemensa z Aleksandrii*, „Studia Nauk Teologicznych” 11 (2016), s. 89-107.
- Grzywaczewski J., *Syn reprezentujący Ojca w „De Trinitate” św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 75 (2020), s. 185-200.

- Grzywaczewski. J, *Walka o zachowanie wiary nicejskiej w IV wieku*, „Studia Nauk Teologicznych” 8 (2013), s. 151-171.
- Guroian V., *The Gift of the Holy Spirit: Reflections on Baptism and Growth in Holiness*, „Studies in Christian Ethics” 12 (1999), nr 1, s. 23-34.
- Haas C., *De geest bewaren: Achtergronden en functie van de pneumatologie in de paraenese van de „Pastor” van Hermas*, Hague 1985.
- Hanson R.P.C., *Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit*, VigCh 22 (1968), nr 4, s. 241-255.
- Hauschild W.D., Drecoll H., *Pneumatologie In der Alten Kirche*, Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie 12, Bern 2004.
- Harris B., „Where the Sanctification is One, the Nature is One”: Pro-Nicene Pneumatology in Ambrose of Milan's Baptismal Theology, StPatr 83 (2017), nr 11, s. 77-86.
- Hawk-Reinhard D.R., *The Role of the Holy Spirit in Cyril of Jerusalem's Sacramental Theology*, StPatr 96 (2017), s. 107-118.
- Haykin M.A.G., *And Who is the Spirit: Basil of Caesarea's Letters to the Church at Tarsus*, VigCh 41 (1987), nr 4, s. 377-385.
- Haykin M.A.G., *Defending the Holy Spirit's deity: Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Pneumatomachian Controversy of the 4th Century*, „The Southern Baptist Journal of Theology” 7 (2003), nr 3, s. 74-79.
- Haykin M.A.G., *The Holy Spirit in Cyprian's to Donatus*, „Evangelical Quarterly” 83 (2011), nr 4, s. 321-329.
- Hill D.K., *Athanasius and the Holy Spirit: The Development of His Early Pneumatology*, Minneapolis 2016.
- Holland D.L., *The Baptismal Interrogation Concerning the Holy Spirit in Hippolytus Apostolic Tradition*, StPatr 10 (1970), nr 1, s. 360-365.
- Holland D.L., *Credis in spiritum sanctum et sanctam ecclesiam et resurrectionem carnis: Ein Beitrag zur Geschichte des Apostolikums*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 61 (1970), nr 1-2, s. 126-144.
- The Holy Spirit in the Fathers of the Church: The Proceedings of the Seventh International Patristic Conference, Maynooth 2008*, ed. D.V. Twomey, J.E. Rutherford, Dublin 2010.
- Homerski J., *Duch w pismach natchnionych Starego Testamentu*, RSac 4 (1997), s. 7-23.
- Homerski J., *Duch Święty w Listach Pawłowych*, RSac 3 (1996), s. 7-23.
- Hryniewicz W., *Człowiek w mocy Ducha Świętego: Zarys pneumatologii ojców wschodnich*, „Znak” 29 (1977), nr 7-8, s. 775-793.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991.

- Hughes K.R., *The Trinitarian Testimony of the Spirit: Prosopological Exegesis and the Development of Pre-Nicene Pneumatology*, Vigiliae Christianae, Supplements 147, Leiden 2018.
- Hughes K.R., *Tertullian and the Decline of the Trinitarian Testimony of the Spirit: The Trinitarian Testimony of the Spirit: Prosopological Exegesis and the Development of Pre-Nicene Pneumatology*, Netherlands 2018.
- Hughes K.R., *The Spirit and the Scriptures: Revisiting Cyprian's Use of Prosopological Exegesis*, „Journal of Early Christian History” 8 (2018), nr 2 s. 35-48.
- Jackoson P., *Cyril of Jerusalem's Treatment of Scriptural Texts Concerning the Holy Spirit*, „Traditio” 46 (1991), s. 1-31.
- Jacynowska M., M. Pawlak., *Starożytny Rzym*, Warszawa 2008.
- Janicki J., *Pokuta w nauczaniu i praktyce Kościoła dwóch pierwszych wieków*, „Folia Historica Cracoviensia” 3 (1996), s. 287-303.
- Jankowski A., *Duch Odnowiciel*, „Analecta Cracoviensia” 4 (1972), s. 125-145.
- Jankowski A., *Duch Święty a zmartwychwstanie ciała*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1 (1973), s. 63-75.
- Jankowski A., *Spiritus Consummator: Duch Święty w dziele zbawienia według Pisma Świętego*, AK 80 (1973), z. 1, s. 25-36.
- Jankowski A., „*Duch Ojca*” – „*Duch Syna*”, „Znak” 26 (1974) nr 10, s. 1227-1238.
- Jankowski A., *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta. Proces tworzenia się pneumatologii biblijnej Nowego Testamentu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977), nr 1, s. 54-65.
- Jankowski A., *Przez Ducha wiecznego (Hbr 9, 14): próba uściślenia sensu pneumatologicznego tego zwrotu*, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971), s. 201-220.
- Jankowski A., *Sens trzech przenośni Pawłowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie” (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13; 4, 30)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 23-37.
- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.
- Jankowski A., *Duch Dokonawca: Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983.
- Jankowski A., *Jezus a Duch*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983) nr 1, s. 16-21.
- Jasiewicz A., *Symbolika krzyża u Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa ze Smyrny*, „Seminare” 31 (2012), s. 221-228.
- Jaśkiewicz G., *Doktryna Nowacjana w traktacie „o Trójcy Świętej”*, VoxP 25 (2005), t. 48 s. 55-65.

- Jaśkiewicz G., *Obraz Boga Ojca w „De Trinitate” Nowacjana*, VoxP 28 (2008), t. 52, s. 343-352.
- Jaśkiewicz G., *Polemika antydoketystyczna u św. Ignacego z Antiochii*, „Studia Elckie” 13 (2011), s. 401-408.
- Jaśkiewicz G., *Wprowadzenie. O Trójcy Świętej*, w: Nowacjan, *o Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków 2005, s. 7-24.
- Jaśkiewicz S., *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 37 (2018), nr. 1-2, s. 31-46.
- Jędrzejewska M., *Droga inicjacji chrześcijańskiej w Kościele starożytnym na podstawie katechez Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 22 (2002), t. 42-43, s. 403-409.
- Jurzyk P., *Wybrane elementy napastliwej polemiki antyariańskiej w „Orationes contra Arianos” św. Atanazego Wielkiego na tle literackiej tradycji inwektywy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14/2 (2006), s. 179-195.
- Kadylak J., *Wielość w jedności: elementy eklezjologii św. Ireneusza z Lyonu*, „Rocznik Teologiczny” 51/1-2 (2009) s. 115-132.
- Kalinkowski S., *Pneumatologia Orygenesesa*, „Collectanea Theologica” 53/1 (1983), 43-56.
- Kaliński D., *Duch Święty – Bóg – dar na nowy wiek*, „Studia Wrocławskie” 4 (2001), s. 154-166.
- Kamienik R., *Humanitas barbarzyńców i barbarzyństwo rzymian*, „Rocznik Lubelski” 8 (1965), s. 9-36.
- Kannengiesser Ch., *Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit between Nicea I and Constantinople I*, „Irish Theological Quarterly” 48 (1981), nr 3-4, s. 166-180.
- Karczewska H., *Droga do wiary w Trójcę Świętą. Duchowa autobiografia Hilarego z Poitiers*, „Seminare” 25 (2008), s. 413-419.
- Karczewska H., *„Gloriosissimum bellum” – terminologia wojenna w zastosowaniu do walki duchowej człowieka w dziełach Hilarego z Poitiers*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 33 (2020), z. 2, s. 215-230.
- Karczewska H., *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 34 (2014), t. 61, s. 343-357.
- Karczewski M., *Duch Prawdy jako przewodnik w świetle J 16, 12-15*, „Studia Warmińskie” 49 (2012), s. 81-92.
- Karwacki R., *„Communio” eklezjalna jako misterium osobowej jedności z Trójcą Świętą*, „Collectanea Theologica” 73/4 (2003), s. 53-74.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

- Kelly J.N.D., *Złote usta, Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.
- Kijas Z.J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, *Traktat o Trójcy Świętej. Traktat o Duchu Świętym i łasce*, red. C. Gawryś, Warszawa 2007.
- Kilmartin E.J., *The Active Role of Christ and the Holy Spirit in the Sanctification of the Eucharistic Elements*, „Theological Studies” 45 (1984), nr 2, s. 225-253.
- Kołosowski T., *Nauka Ojców Kościoła o Duchu Świętym. Wybrane zagadnienia*, „Seminare” 13 (1997), s. 249-267.
- Kołosowski T., *Święty Hilary w sporze o Trójcę Świętą*, w: *Hilary z Poitiers, o Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005, s. 9-58.
- Kołosowski T., *Święty Jan Chryzostom: portret kaznodziei-duszpasterza*, „Seminare” 19 (2003), s. 397-409.
- Kołosowski T., *Wyznanie grzechów (confessio peccatorum) w nauczaniu Hilarego z Poitiers*, „Seminare” 23 (2006), s. 421-426.
- Kotsko A., *Gift and Communio: the Holy Spirit in Augustine's „De Trinitate”*, „Scottish Journal of Theology” 64 (2011), nr 1, s. 1-12.
- Kowalczyk M., *Zbawcza misja Ducha Świętego według programu duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce na lata 2017-2019*, „Collectanea Theologica” 90 (2020), nr 1, s. 147-169.
- Kozyra J., *Duch Święty w życiu Jezusa według Ewangelii św. Jana*, „Studia Pastoralne” 14 (2018), s. 498-521.
- Krysiak I., *Wpływ św. Atanazego na rozwój nauki o Matce Bożej*, „Salvatoris Mater” 14/1/4 (2012), s. 243-254.
- Kudasiewicz J., *Chrzest Chrystusa*, AK 338 (1965), z. 3, s. 151-164.
- Kudasiewicz J., *Duch Święty mocą świadectwa. Studium z pneumatologii św. Łukasza (Łk 24, 48 – 49; Dz 1, 8)*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 41-58.
- S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992.
- Kudasiewicz J., *Kult Ojca w Duchu i Prawdzie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36 (1989), z. 1, s. 61-71.
- Kudasiewicz J., *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle Listów św. Pawła*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 4, red. s. Łach, M. Filipiak, Lublin 1979, s. 97-112.
- Kupryjaniuk J., *Wpływ św. Bazylego na trynitologię*, „Rocznik Teologiczny” 59/2 (2017), s. 249-261.

- Kuźma A., *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, „Elips” 17 (2015), s. 145-151.
- Laing K., *The Logos and the Authority of Scripture: a Proposal Motivated by Irenaeus Trinitarian Account of Revelation*, „International Journal of Systematic Theology” 22 (2018), nr 4, s. 455-471.
- Landwójtowicz P., *Zarys biblijno-teologicznego rozwoju poznania tajemnicy trynitarnej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 35 (2015), s. 99-117.
- Langkammer H., *Pneumatologia biblijna*, Opole 1998.
- Lanne E., *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident, pt 2*, „Irénikon” 57 (1984), nr 3, s. 323-346.
- Lee J.J., *Origen and „Angelomorphic Pneumatology”*, VigCh 74 (2020), nr 4, s. 394-410.
- Lewandowska J., *Dwie drogi w życiu człowieka (Didache i List Barnaby)*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2009), s. 107-113.
- Libera P., *Zarys antropologii w nauczaniu św. Ambrożego z Mediolanu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 19/20 (1986-87), s. 25-40.
- Limouris G., *The Sanctifying Grace of the Holy Spirit According to St John Chrysostom*, „Orthodoxes Forum” 3 (1989), nr 1, s. 23-33.
- Lisiecki A., *Wstęp ogólny*, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, POK 1, Poznań 2017², s. 1-5.
- Liszka P., *Dynamizm jedności osób Bożych w Trójcy Świętej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2/2 (1994), s. 29-40.
- Lopez J.P., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Barter, Poznań 2005.
- Łobos Ł., *Wizja religii cesarstwa rzymskiego według Tertuliana na podstawie „Apologetyka”*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 39 (2019), nr 1, s. 89-117.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Łukasiuk T., *Nauka o poznaniu Boga w „Mowach Teologicznych” św. Grzegorza z Nazjanzu*, s. 237., „Studia Warmińskie” 46 (2009), s. 237-254.
- Macheta K., *Pneumatologiczny wymiar sakramentologii św. Ambrożego*, VoxP 12 (1987), s. 261-282.
- Maj G., *Duch Święty prowadzi ku zbawieniu*, „Studia Elckie” 16/4 (2014), s. 545-557.
- Małunowiczówna L., *Konsolacyjne Listy św. Bazylego Wielkiego*, „Roczniki Humanistyczne” 3 (1976), t. 24 s. 61-104.
- McDonnell K., *Communion Ecclesiology and Baptism in the Spirit: Tertullian and the Early Church*, „Theological Studies” 49 (1988), nr 4, s. 671-693.

- McDonnell K., Montague G., *Inicjacja chrześcijańska, a chrzest w Duchu Świętym, świadectwo z pierwszych ośmiu wieków*, tłum. M. Górnicki, W. Kustra, Kraków 1997.
- McMullan Ch. J., *Augustine & the Authority of the Holy Spirit in the Spirit and the Letter*, „Bangalore Theological Forum” 42 (2010), nr 2, s. 120-139.
- Mendy G., *The Significance of Augustine's Theology of the Holy Spirit for Communion Ecclesiology*, „Bulletin of Ecumenical Theology” 22 (2010), s. 66-85.
- Mickiewicz F., *Świadectwo Ducha Świętego w Jezusie w J 15, 18 - 16, 15*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1/1 (2002), s. 142-167.
- Midura M., *Wizje anielskie w „Pasterzu” Hermasa*, „Ex nihilo” 2 (2009), s. 145-151.
- Miller M.M., *The Unity and Multiplicity of the Holy Spirit in Origen of Alexandria*, *VigCh* 75 (2021), nr 3, s. 278-302.
- Mimouni S.C., *Le judéo-christianisme ancien: essais historiques*, Paris 1998.
- Munier C., *L'autorité de l'Église et l'autorité de l'Esprit d'après Tertullien*, „Revue des Sciences Religieuses” 58 (1984) nr 1, s. 77-90.
- Munteanu D., *Die polyphone Einheit im Heiligen Geist: pluralistische Kultur der Differenz bei Michael Welker und in der Orthodoxen Theologie*, „International Journal of Orthodox Theology” 3 (2012), nr 2, s. 175-202.
- Murawski R., *Historia Katechezy*, cz. I: *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.
- Myszor W., *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, „Communio” 18/4 (1998), s. 75-91.
- Myszor W., *Gnoza jako faktor rozwoju teologii*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006), s. 115-131.
- Myszor W., *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, *Studia Antiquitatis Christianae Series Nova* 11, Katowice 2010.
- Myszor W., *Duch Święty w Kościele w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Duch Święty i jego obecność w Kościele. Program duszpasterski na rok 1997/1998*, red. E. Szczotok, Katowice 1997, s. 154-178.
- Naskręt S., *Tertulian – u źródeł procesu latynizacji chrześcijaństwa*, *AK* 92 (1979), z. 3, s. 361-371.
- Naumowicz J., *Wstęp*, w: *Św. Bazyli Wielki, o Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 5-67.
- Newton J., *Hilary of Poitiers' View of the Holy Spirit*, *Churchman*” 129 (2015), nr 1, s. 9-18.
- Noble T.A., *The Deity of the Holy Spirit Gregory of Nazianzus*, Edinburgh 1989.
- Noble T.A., *Gregory Nazianzen's Use of Scripture in Defence of the Deity of the Spirit*, „Tyndale Bulletin” 39 (1988), s. 101-123.

- Orbe A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969.
- Orbe A., *La teología del Espíritu Santo*, Roma 1966.
- Ordon H., *Dawca Ducha Bożego w Nowym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 43 (1996), z. 1, s. 127-137.
- Ordon H., *Duch Święty w Nowym Testamencie jako moc i osoba*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 7: *Duch Święty – Duch Boży*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1985, s. 81-88.
- Ordon H., *Znaczenie określenia „Duch Jezusa” w Dz 16, 7*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, s. 27-79.
- Ozorowski E., *Dzieje chrystologii*, „Studia Teologiczne” 1 (1983), s. 25-62.
- Ożóg J., *Wstęp*, w: *Św. Atanazy, Apologie*, PSP 21, Warszawa 1979, s. 7-94.
- Pablo J.M., *El „Pastor” de Hermas en el siglo II: De la Apocalíptica a la historia*, „Círculo de Clásicos y Modernos” 11 (2007), s. 175-194.
- Paczkowski C.M., *Teologia świadectwa i doświadczenia w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego*, „Questiones Selectae” 8 (2001), s. 52-73.
- Papadopoulos S.G., *The Holy Trinity and the Parousia of the Holy Spirit According to St John Chrysostom*, w: *Agape and Diakonia. Essays in Memory of Bishop Gerasimos of Abydos*, ed. P.A. Chamberas, Brookline 1998, s. 97-125.
- Paulin A., *Saint Cyrille de Jérusalem, catéchète*, Paris 1959.
- Pelikan J., *The „Spiritual Sense” of Scripture: The Exegetical Basis for St Basil’s Doctrine of the Holy Spirit*, w: *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, ed. P.J. Fedwick, vol. 1, Toronto 1981, s. 337-360.
- Petersen E., *Obraz Boży w myśli św. Ireneusza*, „Christianitas” 63/64 (2016), s. 191-200.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 247-286.
- Pietras H., *Uświęcające działanie Ducha Świętego według Orygenesusa*, VoxP 8 (1988), z. 15, s. 635-648.
- Pietras H., *Wprowadzenie. Początki sporów o Trójcę Świętą*, w: *Trójca Święta. Tertulian Przeciw Prakseaszowi. Hipolit przeciw Noetosowi*, Kraków 1997, ŻMT 4, Kraków 1997, s. 5-28.
- Pietras H., *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, w: *Święty Atanazy Wielki, Listy do Serapiona*, ŻMT 2, Kraków 1996, s. 5-60.
- Piotrowski E., *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4: *Traktat o Trójcy Świętej. Traktat o Duchu Świętym i łasce*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 18-228.
- Piwowraczyk P., *Aktywność misyjna gnostyków na przykładzie walentynian*, VoxP 35 (2015), t. 64, s. 345-360.

- Płóciennik M., *Teologia trynitarna na podstawie „Przeciw Prakseaszowi”*: znaczenie i perspektywy teologiczno-filozoficzne, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie” 10 (2013), s. 57-81.
- Pollok J., *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, Warszawa 1992 = *Studia Antiquitatis Christianae* 10 (1992).
- Purves J., *The Spirit and the Imago Dei: Reviewing the Anthropology of Irenaeus of Lyons*, „Evangelical Quarterly” 68 (1996), s. 99-120.
- Pyc M., *Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii Hansa Ursa von Balthazara*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 10 (2001), s. 159-172.
- Radde-Gallwitz A., *Gregory of Nyssa’s Pneumatology in Context: The Spirit as Anointing and the History of the Trinitarian Controversies*, „Journal of Early Christian Studies” 19 (2011), nr 2, s. 259-285.
- Rankin D., *Tertullian’s Vocabulary of the Divine „Individuals” in „Adversus Praxean”*, „Sacris Erudiri” 40 (2001), s. 5-46.
- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *The Holy Spirit as Communio: Concerning the Relationship of Pneumatology and Spirituality in Augustine*, „Communio” 25 (1998), s. 324-339.
- Reinhard K.L., *Somebody to Love?: The „Proprium” of the Holy Spirit in Augustine’s Trinity*, *AugSt* 41 (2011), nr 2, s. 351-373.
- Robinson D.C., *La dipsiquía y la vida espiritual en el „Pastor” de Hermas*, „Humanitas” 58 (2010), nr 15, s. 318-331.
- Romaniuk K., *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.
- Runcisman S., *Ostatni renesans bizantyjski*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1973.
- Sajdak J., *Kwintus Septimiusz Florens. Tertulian*, Poznań 1949, s. 411-427.
- Saieg P.R., *Lived Theology: Spirit, Economy, and Asceticism in Irenaeus and His Readers*, *VigCh* 73 (2019), nr 3, s. 297-332.
- Salij J., *Świętego Augustyna nauczanie o Duchu Świętym*, w: *Duch Święty i jego obecność w Kościele. Program duszpasterski na rok 1997/1998*, red. E. Szczotok, Katowice 1997, s. 179-186.
- Sajdak J., Wikarjak J., *Przedmowa. Życie i twórczość św. Ambrożego*, w: *Święty Ambroży z Mediolanu, Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967, s. 5-18.

- Sánchez L., *Life in the Spirit of Christ: Models of Sanctification as Sacramental Pneumatology*, „Logia” 22 (2013), nr 3, s. 7-14.
- Sesboüé B., *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 211-249.
- Sidaway J., *Ambrose of Milan's On the Holy Spirit: Rhetoric, Theology and Sources*. by Andrew Selby, JTS 72 (2021), nr 1, s. 441-443.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Studia Ephemeridis „Augustinianum” 11, Roma 1975.
- Simonetti M., *Note di cristologia pneumatica*, „Augustinianum” 12 (1972) n. 2, s. 201-232.
- Składanowski M., *Myśl Orygenesusa: metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, „Studia Elbląskie” 14 (2013), s. 151-164.
- Słomka J., *Chrzest jako pieczęć*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39/2 (2006), s. 255-271.
- Słomka J., *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Studia Antiquitatis Christianae Series Nova, Katowice 2007.
- Słomka W., *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A. Nowak, Lublin 1992, s. 11-24.
- Smith B.D., *Trinitarian Relations in the Fourth Century*, „Reformed Faith & Practice” 2 (2017), nr 1, s. 27-51.
- Sordyl K., „*De Trinitate*” Nowacjana wobec herezji patrypasjanizmu, VoxP 28 (2008), t. 52, s. 993-1010.
- Sordyl K., *Powstanie i rozwój Kościoła nowacjańskiego*, VoxP 30 (2010), t. 55, s. 553-567.
- Sordyl K., *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Kraków 2007.
- Spataro R., *La Liturgia e i Padri „Terzo Testamento”*: Laterza Catechesi Mistagogia di Cirillo di Gerusalemme, „Salesianum” 82 (2020), nr 2, s. 231-246.
- Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri e degli Scrittori cristiani, Secoli I-V*, ed. G. Di Nola, Roma 1999.
- Spychała D., *Wybór Ambrożego Aureliusza na biskupa Mediolanu: cud czy celowe działanie Walentyniana I?*, „Studia Europaea Gnesnensia” 9 (2014), s. 75-93.
- Staniek E., *Angelologia w „Pasterzu” Hermasa*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9 (1971), nr 1, s. 51-82.
- Stanula E., *Dar Ducha Świętego w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, s. 137-150.

- Starowieyski M., *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30 (2017), s. 318-346.
- Starowieyski M., *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache*, w: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 25-31.
- Stephenson A.A., *Saint Ciril Trinitarian Theology*, StPatr 11 (1972), s. 234-241.
- Strękowski S., *Troska o czystość wiary w rodzinie i wspólnotach eklezjalnych na podstawie pism św. Grzegorza z Nazjanzu*, „Studia Łęckie” 17 (2015), nr 2, s. 173-190.
- Strzelecka A., *Wstęp*, w: Ambroży z Mediolanu, o *Duchu Świętym*, POK 31, Poznań 2015, s. 7-77.
- Swete H.B., *The Holy Spirit in the Ancient Church*, London 1912.
- Szczur P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.
- Szczur P., *Święty Cyprian wobec biskupa Rzymu*, VoxP 24 (2004), t. 46-47, s. 105-120.
- Szczur P., *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 34 (2014), t. 61, s. 297-308.
- Szczurek J.D., *Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozbawcza*, red. A. Baron, J. Kupczak, J.D. Szczurek, Kraków 2015 s. 61-105.
- Szewczyk M., *Atanazy z Aleksandrii, biskup i mnich* VoxP 28 (1988), t. 52, s. 1085-1094.
- Szram M., *Autokastracja Orygenesesa – fakt czy nieporozumienie?*, VoxP 23 (2003), t. 44-45, s. 171-202.
- Szram M., *Rygoryzm i laksyzm moralny we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich na podstawie „Diversarum hereseon liber” Filastrusza z Brescii*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), z. 4, s. 35-51.
- Szram M., *Teoforyczne znaczenia terminu „spiritus” w „Adversus Praxean” Tertuliana*, VoxP 49 (2006), s. 633-639.
- Szulc F., *Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 2*, Katowice 2006.
- Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
- Szymusiak J., *Duch Święty w Kościele według Ojców Kościoła trzech pierwszych wieków*, AK 80 (1973), z. 1, s. 50-58.
- Tanaka H., *Athanasius as Interpreter of the Psalms: His Letter to Marcellinus*, „Pro Ecclesia” 21 (2012), nr 4, s. 422-448.
- Tanner G.R., *Pneuma in Saint Ignatius*, StPatr 12 (1975), s. 265-270.

- Teer T.J.S., *Basil of Caesarea, Inseparable Operations, and the Divinity of the Holy Spirit: a Pro-Nicene Case Study*, „Evangelical Quarterly” 92 (2021), nr 4, s. 312-327.
- Terka M., *Wiara jako poszukiwanie Boga w świetle nauczania św. Augustyna*, VoxP 34 (2014), t. 61, s. 399-426.
- Thiselton A.C., *The Holy Spirit in the Latin Fathers with special reference to their use of I Corinthians 12 and this chapter in modern scholarship*, „Communio viatorum” 53 (2011), nr 3, s. 7-24.
- Tibbs E.C., „Do Not Believe Spirit”: *Discerning the Ethics of Prophetic Agency in Early Christian Culture*, „Harvard Theological Review” 114 (2021), nr 1, s. 27-50.
- Tibbs C., *The Holy Spirit and a Holy Spirit: Some Observations and a Proposal*, „The Bible Translator” 61 (2010), nr 3, s. 152-163.
- Tischner J., *o Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „o Trójcy Świętej” św. Augustyna*, w: Augustyn, *o Trójcy Świętej*, POK 25, Kraków 1996, s. 9-20.
- Turek W., *Grzech przeciw Duchowi Świętemu w tradycji patrystycznej*, Kraków 2000.
- Uglorz M., *Naśladowanie Boga według „Listu do Koryntian” Klemensa Rzymskiego*, „Studia Historyczno-Teologiczne Śląska Opolskiego” 19 (1999), s. 1-6.
- Walker P.W.L., *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes toward Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990.
- Warzeszak J., *Bóg jedyny w Trójcy Osób*, Warszawa 2006.
- Wąsik P., *Ewolucja pojęcia kapłaństwa misterialnego w prawie kanonicznym Kościoła łacińskiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 9 (2010), s. 163-196.
- Weedman M., *The Spirit in the Church: the Universal Christ, Particular Spirit and Christian Unity*, „International Journal of Systematic Theology” 11 (2009), nr 3, s. 347-364.
- Weinwright A., *The Trinity in the New Testament*, London 1962.
- Werbick J., *Trinitatslhre*, w: *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1955, s. 499-500.
- Westerholm M., *The Work of the Trinity and the Knowledge of God in Augustine’s „De Trinitate”*, „International Journal of Systematic Theology” 15 (2013), nr 1, s. 5-24.
- Westwood J., *Tajemnice miejsc niezwykłych*, tłum. R. Gołędowski, Warszawa 1994.
- Widok N., *Biblijne podstawy nauczania o Duchu Świętym w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego*, VV 37/1 (2020), s. 147-171.
- Widok N., *Droga dążenia do świętości według Klemensa Rzymskiego*, VoxP 32 (2012), t. 57, s. 727-733.
- Widok N., *Kerygmatyczny wymiar nauczania o wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 20 (2000), t. 38-39, s. 185-198.

- Widok N., *List do Rzymian w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego. Sposoby wykorzystania i interpretacji*, VoxP 38 (2018), t. 69, s. 623-645.
- Widok N., *Ojcowie Kapadoccy wobec Biskupa Rzymu. Stanowisko Bazylego Wielkiego*, VoxP 24 (2004), t. 46-47 s. 193-209.
- Widok N., *Polemika antyheretycka w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 37 (2017), t. 68, s. 423-442.
- Widok N., *Postawa Grzegorza z Nazjanzu wobec świeckich w świetle jego listów protekcyjnych*, VoxP 22 (2002), t. 42-43, s. 187-207.
- Widok N., *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: μία οὐσία - τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 23 (2003), t. 44-45 s. 221-233.
- Wilken R.L., *Spiritus Sanctus Secundum Scripturas Sanctas: Exegetical Considerations of Augustine on the Holy Spirit*, AugSt 31 (2010), nr 1, s. 1-18.
- Wilken R.L., *The Spirit of Holiness: Basil of Caesarea and Early Christian Spirituality*, „Worship” 42 (1968), nr 2, s. 77-87.
- Witko K., *Katecheza i liturgia według katechez Cyryla Jerozolimskiego*, „Studia Pastoralne” 13 (2017), s. 203-220.
- Wilski T., *„Tajemnica osoby” – klucz do zrozumienia Boga i siebie*, „Communio” 2 (1982), s. 24-44.
- Wysocki M., *Ideal mędrca w listach św. Ambrożego*, VoxP 35 (2015), t. 64, s. 581-594.
- Wysocki M., *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, VoxP 30 (2010), t. 55, s. 699-720.
- Wysocki M., *Przebaczenie w pismach św. Cypriana*, VV 18 (2010), s. 1-25.
- Wygralak P., *Ojcowie Apostolscy o Bożej karze za grzechy*, VV 36 (2019), s. 163-181.
- Yakimow S., *Testing the Spirits: The Early Church on Judging Prophecy and Prophets*, „Concordia Theological Journal” 6 (2018), nr 1, s. 13-37.
- Yarnold E., *Cyril of Jerusalem*, London 2000.
- Vicastillo S., *La iglesia: espíritu en la teología de Tertuliano*, „Estudios Eclesiásticos” 85 (2010), nr 332, s. 43-55.
- Zagórski D., *Czy smutny i kliwy potrafi się cieszyć? Rzecz o Grzegorzcu z Nazjanzu*, VoxP 32 (2012), t. 58 s. 279-287.
- Zaprometova O.M., *Experiencing the Holy Spirit: a Pentecostal Reading of the Early Church Fathers Part 1 Gregory the Theologian*, „Journal of the European Pentecostal Theological Association” 29 (2009), nr 2, s. 4-13.
- Zellma A., *Relacje zachodzące między katechezą a liturgią w czasach katechumenatu wczesnochrześcijańskiego*, „Studia Warmińskie” 37/2 (2000), s. 597-604.

Żurek A., *Bóg miłosierny I do miłosierdzia wzywający*, „Teologia Patrystyczna” 5 (2008), s. 13-26.

POMOCE

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Browning W.R.F., *Słownik Biblijny*, Warszawa 2009.
- Campenhausem H., *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967.
- Chirat H., *Dictionnaire Latin-Français*, Paris 1957.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Lublin – Pelplin 2009.
- Encyklopedia katolicka*, t. 1-20, red. F. Gryglewicz i inni, Lublin 1973-2014.
- Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1996.
- Hamman A., *Portrety Ojców Kościoła*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1978.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, t. 1-2, Warszawa 2000.
- Kelly J.N.D., *Encyklopedia papieży*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 2006.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. naukowa wydania polskiego P. Dec, tłum. zbiorowe, t. 2, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2008.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Masson H., *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993.
- Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1-3, Genova – Milano 2006-2008.
- Obermayer E.H., Speidel K., Vogt K., Zieler G., *Mała encyklopedia biblijna*, tłum. D. Tomczyk, P. Woszczenko, Kraków 1995.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1-10, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2000-2009.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.
- Starowieyski M., Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.
- A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.
- Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. P. Pachciarek i inni, Warszawa 1995.

NETOGRAFIA

- Pytel J., *Rozwój myśli pneumatologicznej w Kościele pierwszych wieków. Czyli rzecz o próbach rekapitulacji nauki o Duchu Świętym w teologii chrześcijańskiej do okresu nicejsko-konstantynopolitańskiego*, (<https://www.academia.edu/37973377/> [dostęp: 6.10.2020 r.]).