

Jacek Mleczko CCN

 <https://orcid.org/0009-0007-2777-9308>
jacek.mleczko@ik.me

Akademia Katolicka w Warszawie

Kenoza Ducha Świętego w myśli Sergieja Bułhakowa

 <https://doi.org/10.15633/ps.29309>

Jacek Mleczko CCN – mgr lic., prezbiter, odpowiedzialny za Wspólnotę Chemin Neuf w Polsce.

Article history • Received: 28 Aug 2024 • Accepted: 3 Oct 2024 • Published: 17 Sep 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Kenoza Ducha Świętego w myśli Sergieja Bułhakowa

Skoro tradycja teologiczna mówi o Ojcu działającym przez swoje „Dwie Ręce”, a zbawienie stało się udziałem człowieka poprzez uniżenie Syna Bożego, pojawia się pytanie o możliwą kenozę Ducha Świętego, która nadawałaby dobrej nowinie o uniżającej się i zbawiającej miłości Boga głębszy wymiar. Sergiusz Bułhakow, prawosławny teolog z przełomu XIX i XX wieku, podejmuje temat kenozy Ducha Świętego, umieszczając ją w szerszym kontekście sofiologii, gdzie diada „Syn-Duch” zajmuje szczególne miejsce. Duch Święty uniża się już w samej Trójcy, gdzie w sposób przezroczysty ukazuje miłość Ojca i Syna. W stworzeniu uniża się On także poprzez sofianiczne oddziaływanie na naturę, gdzie nie może objawić pełni swojej mocy. Natomiast w hipostatycznym oddziaływaniu na osoby ludzkie, Trzecia Hipostaza może udzielać natchnień, uświęcać i zamieszkiwać, ale nie będzie mogła od razu i całkowicie przebóstwić każdego, nie zawieszając i nie niszcząc słabej, ludzkiej chłonności wobec swojego działania i obecności.

Słowa kluczowe: Bułhakow, Duch Święty, Trójca, kenoza, sofiologia

Abstract

The kenosis of the Holy Spirit in the thought of Sergius Bulgakov

Since the theological tradition speaks of the Father acting through His “Two Hands”, and salvation came to humanity through the self-emptying of the Son of God, the question arises about a possible kenosis of the Holy Spirit, which would give the Good News of God’s humbling and saving love a deeper dimension. Sergius Bulgakov, an Orthodox theologian from the turn of the 19th and 20th centuries, addresses the topic of the kenosis of the Holy Spirit, placing it within the broader context of sophiology, where the dyad “Son–Spirit” holds a special place. The Holy Spirit humbles Himself already within the Trinity, where He transparently reveals the love of the Father and the Son. In creation, He also humbles Himself through sophiological influence on nature, where He cannot manifest the fullness of His power. However, in the hypostatic interaction with human persons, the Third Hypostasis can inspire, sanctify, and indwell—but He cannot immediately and completely deify each person without suspending or destroying the fragile human receptivity to His action and presence.

Keywords: Bulgakov, Holy Spirit, Trinity, sophiology

Kerygmat, a w szczególności kenoza Syna Bożego, objawia sens dobrej nowiny o wcieleniu Boga i zbawieniu człowieka. Ten, który się uniżył, został wywyższony przez Ojca, a wraz z Nim także ludzka natura. Jak wyraża to hymn *Exsultet*, „aby wykupić niewolnika, wydałeś swego Syna”¹. Kerygmat jako wyraz miłości Boga do człowieka, ujmuje serca i umysły, i zaprasza do odpowiedzi wiary:

On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi [...] Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM – ku chwale Boga Ojca (Flp 2, 6–7b. 9–11).

Sam schemat hymnu o kenozie z Listu do Filipian odsyła do teologii trynitarnej: Bóg Ojciec wydaje swojego Syna, który się uniża, ale tenże Ojciec odpowiada na kenozę Syna, wywyższając Go. List do Rzymian dopowiada, że Chrystus w zmartwychwstaniu został ustanowiony w Duchu Świętym, pełnym mocy, Synem Bożym (1, 4); zatem kerygmat i historiozbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa są trynitarne². Dobra nowina miłości Bożej ma swój punkt ciężkości w uniżeniu Syna Bożego, który wyzuł się ze swojej chwały, aby odkupić człowieka. Skoro jednak już starożytna teologia mówiła o Synu i Duchu jako dwóch „rękach Ojca”, stosowne wydaje się pytanie o możliwą kenozę Ducha Świętego. Czy analogicznie do kenozy Jezusa można mówić o uniżeniu Ducha Świętego? Na czym miałyby polegać? Jaka jest jej wartość historiozbawcza? Co oznaczałyby dla trynitalologii, soteriologii, duchowości i eschatologii? Odpowiedź na te pytania może nadać głoszeniu dobrej nowiny o zbawiającej miłości Bożej głębszy wymiar i nowe znaczenie.

Sergiusz Bułhakow, prawosławny teolog z przełomu XIX i XX wieku, podejmuje refleksję na ten temat. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel

¹ Ogródzie wielkanocne, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 159.

² Podkreślał to choćby papież Franciszek w adhortacji o głoszeniu Ewangelii *Evangelii gaudium*: „Kerygma jest trynitarne. Jest ogniem Ducha udzielającego się pod postacią języków i budzi w nas wiarę w Jezusa Chrystusa, który przez swą śmierć i zmartwychwstanie objawia nam i komunikuje nieskończone miłosierdzie Ojca” (164).

próbę przedstawienia i uporządkowania myśli Bułhakowa, zawartej szczególnie w dziele „Pocieszyciel”, aby dać odpowiedź na pytanie o naturę kenozy Ducha Świętego w szerszym kontekście trynitologicznym i sofiologicznym. Sofiologia, w której diada „Syn-Duch” zajmuje szczególne miejsce, jest dla Bułhakowa punktem wyjścia. Pierwsza część artykułu przedstawi jej zarys i już na tym etapie uwypukli kenotyczny sposób bycia Boga. Następnie, idąc za Bułhakowem, przedstawione zostaną najpierw sofianiczne, a następnie hipostatyczne oddziaływanie Logosu i Ducha, ze szczególną uwagą skierowaną na kenozę Ducha Świętego. Na koniec zostaną zebrane niektóre implikacje myśli Bułhakowa dla soteriologii, eschatologii i teologii duchowości.

1. Sofiologiczna trynitologia Bułhakowa: Diada „Słowo-Duch”

Idąc za dawną tradycją teologiczną (św. Bazylego Wielkiego), Bułhakow rozróżnia w Bogu Ojca jako pierwszą Przyczynę, Syna jako Demiurga, i Ducha Świętego jako Sprawcę. Co do zasadniczej roli Ducha Świętego, to jest On tym, który „realizuje duchowość Boga, bez zatrzymywania jej ani bez jej definiowania”³. Trójca Święta przenika się wzajemnie i cały jej byt jest duchowy. Tym niemniej

każda z hipostaz ma swoją własną duchowość albo raczej posiada ją na swój własny sposób, choć realizuje się ona przez Ducha Świętego. W tym sensie jest On zarazem hipostazą jedną, ale potrójną. [...] Boski duch, duch Ojca i duch Syna jest Duchem Świętym, który jest nie tylko Duchem Świętym i trzecią hipostazą, ale też Duchem Boga⁴.

Jest coś paradoksalnego w myśli rosyjskiego autora, ponieważ pomińmy tego śmiałego rozróżnienia nie zgadza się on na „rozzróżnianie czy

³ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, Paris 1944, s. 145, tłum. własne.

⁴ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 145, tłum. własne. Święty Augustyn wnioskował ze wspólnej świętości Ojca i Syna, jak również z ich duchowej substancji, że Duch Święty jest Duchem tego, co wspólne całej Trójcy Świętej, czyli Duchem komunii. Zob. J. Ratzinger, *The Holy Spirit as Communio: Concerning the relationship of Pneumatology and Spirituality in Augustine*, „Communio: International Catholic Review” 25 (1998), s. 324–337.

przeciwstawianie ducha Boga i Ducha Świętego, trzeciej hipostazy. Duch Boga jest potrójną jednością (franc. *tri-unité*) trzech hipostaz w rozróżnieniu osób”⁵.

Niemniej jednak, aby przedstawić zarys tego, co najbardziej oryginalne w teologii trynitarniej Sergiusza Bułhakowa, należy przedstawić jego koncepcję sofiologii. Temat Mądrości jest obecny w księgach sapiențialnych Starego Testamentu i, oprócz dostarczenia wielu inspiracji, rodził ze sobą znaczną ilość pytań, na które dawano wiele różnych i często wykluczających się odpowiedzi.

Kim lub czym jest mądrość, o której mowa? Stary Testament dostarcza kilku personifikacji mądrości⁶. Jest ona figurą żeńską, znaną Bogu, niedostępną dla grzeszników, ale zapraszającą na swoją ucztę tych, którzy jej poszukują, udzielając im tajemnice bezpieczeństwa i dobrego życia. Różne są imiona i funkcje mądrości w jej relacji do procesu stworzenia: mistrzyni (*āmôn*) lub rzemieślnik (*technitēs*). Choć różna od stworzenia i obecna przy nim, została jednak stworzona przez Boga⁷, z którym dzieli boski tron⁸.

Czy zatem bliskość mądrości z porządkiem świata nie wskazuje na podobieństwo do odwiecznego Logosu i nie sugeruje jej tożsamości z odwiecznym Słowem Ojca? Pytań i interpretacji może być jeszcze więcej. Czy przez swoją naturę duchową i wszechobecność⁹ mądrość nie jest bliższa trzeciej Osoby Trójcy Świętej? W historii teologii dążono do utożsamienia mądrości z jedną konkretną hipostazą Trójcy Świętej¹⁰. Na różne możliwe propozycje pada jednak cień fragmentów mówiących o mądrości stworzonej, które sugerują, że zaistniała w czasie i nie może być tożsama z Bogiem. Spór ariański był teatrem dysput na ten temat¹¹.

5 S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 171, tłum. własne.

6 Zob. R. E. Murphy, *Wprowadzenie do literatury mądrościowej*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 436–444; R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2004, s. 440–442. Opracowanie to podejmuje przede wszystkim motyw uosobień mądrości (Hi 28; Prz 1, 8, 9; Mdr 7–9; Ba 3, 9–4, 4). Cytowany w artykule Gerhard von Rad określa ją „samoobjawieniem stworzenia”.

7 Zob. Syr 1, 9–10.

8 Zob. Mdr 9, 4.

9 Zob. Mdr 1, 6–7; 7, 22; 8.

10 Serge Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 178.

11 Zob. J. H. Newman, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Genève 2007, s. 183–193. Newman komentuje spory chrystologiczne, nawiązując do tematu mądro-

W konsekwencji niektórzy ojcowie Kościoła widzieli w stworzonej mądrości Matkę Boga – najpiękniejsze ze stworzeń. Wszystkie te odpowiedzi nie wydają się satysfakcjonujące wobec zasadniczego pytania: kim lub czym jest mądrość?

Sergiusz Bułhakow proponuje inną interpretację i mówi o mądrości jako o sposobie, w jaki Bóg się objawia. Według rosyjskiego autora konieczne jest rozróżnienie mądrości niestworzonej i mądrości stworzonej. W Bogu samym mądrość niestworzona jest objawieniem Ojca poprzez diadę „Słowo-Duch”. O mądrości niestworzonej można powiedzieć, że jest jedna, choć istnieją dwie hipostazy sofianiczne, które objawiają ten sam podmiot, ale podwójnie¹². Słowo i Duch objawiają Ojca: Słowo jest hipostazą zrodzenia, a Duch – hipostazą pochodzenia. Bułhakow uważał, że Słowo jest podmiotem słowa jako orzeczenia i jako takie Jego hipostaza jest dość określona¹³. Trzecia hipostaza jawi się jako całkowicie przezroczysta wobec drugiej, bowiem jest Duchem Prawdy wypowiedzianego Słowa. Jest zatem jakby formą bytu drugiej hipostazy, jednoczącą jej podmiotowość i treść. W swojej przezroczystości i uniżeniu Duch Święty przejawia się jako chwała sama w sobie, która jednak nie jest Jego własna, ale raczej chwałą Syna, który objawia Ojca¹⁴. Już w tym miejscu Bułhakow mówi o wewnątrzboskiej, wiecznej kenozie Ducha Świętego, jako że jedynym obliczem chwały Boga będzie oblicze chwały Logosu. Użyteczne jest tu jego porównanie do światła, którego nie da się dostrzec samo w sobie, ale dopiero jako objawienie słońca, i jako takie jest od niego nieoddzielne¹⁵. Podobnie przezroczysty charakter chwały Ducha Świętego wskazuje na Jego odwieczną kenozę w Trójcy¹⁶.

Odnosnie do kenozy w Bogu należy nadmienić, że Bułhakow dostrze- ga także kenozę Boga Ojca. Polega ona na Jego byciu transcendentnym wobec objawienia się i stworzenia. Ojciec objawia się przez Syna i Ducha

ści. Znaczący jest soteriologiczny cel chrystologicznych rozważań Newmana: przebóstwienie człowieka.

12 S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 177.

13 S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 175.

14 Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 181.

15 Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 181.

16 Motyw wewnątrzboskiej kenozy Ducha Świętego jest obecna także w myśli Włodzimierza Losskiego i Pawła Evdokimowa. Zob. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, Paris 1980, s. 29.

i pozostaje w pewnym sensie poza stworzeniem. W tym kontekście Ojciec określany jest jako „wola zwrócona ku stworzeniu, wobec którego pozostaje transcendentna”¹⁷. Ponadto, według prawosławnego teologa, Bóg w Trójcy jedyny (precyzyjniej byłoby powiedzieć: Absolut) wybrał kenozę jako sposób bycia poprzez to, że zdecydował się na stworzenie, dla którego byłby Bogiem. Dla Bułhakowa zatem samo już przejście pojęciowe z Absolutu do Boga jest pewną formą kenozy¹⁸, wejściem w relację z czymś innym niż Absolut.

Wracając do tematu mądrości: jest ona „objawieniem drugiej i trzeciej hipostazy boskiej, poprzez którą dokonuje się objawienie hipostazy Ojca”¹⁹. Mądrość Boża jest „zasadą ducha trójhipostatycznego. Jej istnienie jest nierozdzielne od trójhipostatyczności boskiej, ale nie można rozróżniać jednej od drugiej”²⁰. Jako objawiająca Ojca, mądrość ma ona strukturę diadyczną, w której „każda z dwóch hipostaz [...] zakłada, objawia i realizuje drugą, ale nie może być wchłonięta, wymazana przez fuzję z tą drugą”²¹. W tym miejscu ważne jest przywołanie innego założenia, istotnego dla dalszych rozważań: dla Bułhakowa diada drugiej i trzeciej hipostazy boskiej zakłada nie tylko ich nierozłączność, ale także ich niez mieszanie.

Choć sama mądrość „nie jest hipostazą to należy do hipostaz i sama jest uosabiana (hipostazowana). Sama w sobie jest obiektywną zasadą Boskiego bytu, poprzez którą i w której Bóg Ojciec się objawia w boskim bycie, ale także stwarza świat”²².

Jak zatem obecna jest mądrość w stworzeniu?

1.1. Diada „Słowo-Duch” w „mądrości stworzonej”

Tak jak Ojciec objawia się w mądrości niestworzonej, tak ona objawia się w stworzeniu świata²³. Według rosyjskiego teologa Bóg na początku

¹⁷ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 211, tłum. własne.

¹⁸ Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 211.

¹⁹ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 184, tłum. własne.

²⁰ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 146, tłum. własne.

²¹ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 180, tłum. własne.

²² S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 184, tłum. własne.

²³ Zob. M. Raczyński-Rożek, *Dwie ręce Ojca. Chrystologia Ducha w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara i Sergiusza Bułgakowa*, Kraków 2024 (*Myśl Teologiczna*, 116).

stworzył świat jako stworzony obraz mądrości Bożej, albo jako mądrość stworzenia²⁴. Diada „Słowo-Duch” przejawia się w stworzeniu świata jakby narzędzia Ojca – Jego ręce. Maciej Raczyński-Rożek zauważa, że według Bułhakowa boskie hipostazy mogą oddziaływać na świat sofianiecznie lub osobowo (hipostatycznie)²⁵. W akcie stworzenia świata oddziaływały one sofianiecznie. Struktury Logosu są wypowiedziane przez Ojca w mądrości stworzenia. Duch Święty jest nazwany hipostazą rzeczywistości, ponieważ nadaje jej przestrzeń do zaistnienia, czyli „pierwotnej możliwości aktualizacji”²⁶, realizując formy istnienia, ale także obdarzając ją pięknem, które jest jakby chwałą stworzenia²⁷.

Tak jak w boskiej Sofii nie ma miejsca na stawanie się, tak w stworzeniu wszystko dopiero się dokonuje. Choć Bóg wypowiedział: „Niech stanie się...” jedynie na początku stworzenia, to jednak w mądrości stworzonej byty dopiero się realizują. Aspekt Logosu jest materialny i odpowiada na pytanie „co to jest?”, podczas gdy Duch ma wymiar formalny i daje odpowiedź na pytanie „jak to jest?”²⁸. Mądrość stworzona zawiera w sobie ogromną ilość potencjalnych bytów zawartych w Logosie. „Wszystko zostało powiedziane i musi zostać rozwinięte. Świat jako wielojedność jest obrazem Logosu”²⁹. Dualizm potencjalności i realizacji inspirował Bułhakowa do dostrzeżenia w diadzie „Syn-Duch” aspektu męsko-żeńskiego. W mądrości stworzonej Logos zawiera w sobie wszelkie możliwe istoty, natomiast to Duch Ożywiciel nadaje im aktualny byt. Maciej Raczyński-Rożek ujmując to w sposób następujący:

W boskiej podstawie świata konieczne jest odróżnienie logosów lub form bytów od samego bytu. [...] Idealne logosy bytów, które pochodzą od Logosu, są aktualizowane w stworzeniu przez Ducha Świętego jako formy, które mogą być dalej kształtowane. Zostają one ubrane w piękno, które jest zaktualizowaną ideą³⁰.

²⁴ Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 182.

²⁵ Zob. M. Raczyński-Rożek, *Dwie ręce Ojca*, s. 136.

²⁶ M. Raczyński-Rożek, *Dwie ręce Ojca*, s. 138.

²⁷ Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 185.

²⁸ Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 208, tłum. własne.

²⁹ M. Raczyński-Rożek, *Dwie ręce Ojca*, s. 138.

³⁰ M. Raczyński-Rożek, *Dwie ręce Ojca*, s. 139.

Bułhakow porównuje Ducha Świętego do ptaka wysiadującego gniazdo, zanim pojawi się stworzenie i życie. W tym porządku stawania się, czasem możemy widzieć najpierw działanie Ducha Świętego, a potem Logosu³¹. Tym niemniej Duch Święty aktywnie działa w naturze i rosyjski teolog nazywa to łaską naturalną³².

Działanie Ducha w stawaniu się świata, który pozostaje w stanie niedoskonałości, doprowadza rosyjskiego autora do określenia znaczenia kenozy Ducha Świętego w stworzeniu. Polega ona na

nie tylko ogólnym oświeceniu stworzenia, ale także na akceptacji pojemności (franc. *mesure*) stworzenia i jego żmudnej odbiorczości [domyślnie: wobec – J. M.] objawiania się Ducha. Pod tym względem niedoskonałość stworzenia a nawet jego opór nie sprawiają, że Duch je opuszcza i pozostawia jej początkowej nicości. Pozostaje w nim i podtrzymuje w bycie. [...] Ta cierpliwość Boga, z powodu której cały krąg ziemskiego życia i wszystkie jego przejawy „nie przestaną” istnieć jest kenozą Boga wobec stworzenia, szczególnie kenozą Ducha Świętego³³.

Ta kenoza Ducha Świętego polegająca na tym, że Pełnia przyjmuje nie-dokończenie, a wieczność stawanie się, jest całkowicie niedostępna dla stworzenia, które zna jedynie nie-pełnię i może umiejscowić się wyłącznie w perspektywie stawania się. Ale to właśnie ta kenoza jest podstawą uczestnictwa Ducha w stworzeniu, które definiuje Go jako Stworzyciela. Niezmierność, nadmiar Pełni, włącza się w miarę właściwą niekompletności, która jest nieodzowną dla stworzenia, przyjmuje je wraz z jego „ewolucją” i jego wzrostem; zamykając się w mierze stworzenia³⁴.

Uniżenie Ducha Świętego w dziele stworzenia polega zatem na tym, że Pełnia działa w tym, co nie jest jeszcze zdolne przyjąć Pełni. Ujmując to diadycznie, można powiedzieć, że idealne formy logosu świata nie realizują się inaczej, jak tylko w czasie i z czasem, a Duch Ożywiciel, Dawca piękna i chwały, nie obdarowuje swoim blaskiem od razu, w sposób całkowity. Natura rodzi przez łaskę naturalną, elementy stworzonego logosu (aspekt męski stworzonej Sofii) stopniowo otrzymują miejsce i byt

³¹ Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 186.

³² S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 192.

³³ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 198, tłum. własne.

³⁴ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 212.

(aspekt żeński). Jak to ujmuje Bułhakow: „wszystko co istnieje, rozwija się i przemienia; to, co żyje, rośnie. Tajemnicą tego życia i wzrastania jest siła Ducha Świętego”³⁵. Już w tym ujęciu można dostrzec dobrą nowinę o uniżeniu się Ducha Świętego: akceptuje On stawanie się natury, jej wymiar czasowy, nie opuszcza jej całkowicie, kiedy jej piękno zostaje uszkodzone. Ponadto Bułhakow widzi w tym sofianicznym i kenotycznym sposobie działania Ducha Świętego podstawę dla wszelkich błogosławieństw materii znanych w liturgii Kościoła. Skoro materia ma łaskę naturalną, to Duch może posłużyć się nią w sposób doskonalszy i uczyń z niej nośnik jeszcze subtelniejszych łask. Nie bez przyczyny rosyjski teolog stwierdza, że natura, choć niezdolna do przyjęcia hipostatycznego objawienia się Ducha Bożego, może być Jego nośnikiem. W tym sensie sofiologia ma być teologią natury³⁶.

Wracając do powyższego ujęcia kenozy Ducha Świętego, należy zauważyć, że nie wynika ono bezpośrednio z danych biblijnych. Bułhakow spekuluje, wychodząc z opisu stworzenia świata, ale nie uprawia ściśle metodologicznej egzegezy.

Jakościowo nowym momentem objawienia się mądrości było stworzenie człowieka, bowiem dokonało się ono nie tylko w sposób sofianiczny, ale też tróhipostatyczny. Bułhakow dostrzega to w liczbie mnogiej zdania: „Utwórzmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26)³⁷. Człowiek staje się osobowym ośrodkiem świata stworzonego, ponieważ jego hipostaza jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga, przez co posiada duchową naturę. Jako taki, człowiek powołany jest do kognitywnego wchodzenia w relację ze sobą i ze światem dzięki tożsamości logosu świata obecnego w nim i pochodzącego od Logosu niestworzonego. Jako że Logos działa diadycznie z Duchem, bez zmieszania ani rozdziału, rolę Ducha w poznaniu jest natchnienie, umożliwiające wszelką prawdziwie poznawczą aktywność³⁸. Innymi słowy, natchnienie pozwala stworzeniu wykroczyć poza swój obecny stan i przez to wzrastać.

³⁵ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 200, tłum. własne.

³⁶ Por. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 202–203.

³⁷ W innym fragmencie Bułhakow rozróżnia stworzenie hipostazy człowieka i jego istoty. Hipostaza człowieka jest nawet nazwana wieczną, zatem musiała być stworzona z udziałem „osoby boskiej tróhipostazy Trójcy”. Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 185, tłum. własne.

³⁸ Zob. M. Raczynski-Rożek, *Dwie ręce Ojca*, s. 140.

Tak rozumiany człowiek jest także odpowiedzią na problem bezosobowości świata. Poprzez element duchowy swojej stworzonej hipostazy jest on hipostazą mądrości stworzonej, różnorodnej i przejawiającej się w wielości osób ludzkich, zdolną do przebóstwienia³⁹.

Podsumowując sofianiczne działanie hipostaz Bożych, można powiedzieć, że to właśnie różnica między mądrością boską a stworzoną, jak również różnica pomiędzy działaniem sofianicznym a hipostatycznym, pozwalają na odróżnienie panenteizmu od panteizmu: choć wszystko jest w Bogu, nie wszystko jest Bogiem. Bóg jest większy niż stworzony świat, a stworzona Sofia nie wyczerpuje boskiej Sofii.

Jednak diada „Słowo-Duch” oddziaływała w stworzeniu także hipostatycznie: Logos poprzez wcielenie, a Duch Święty w dniu Pięćdziesiątnicy⁴⁰. Na czym polega hipostatyczne oddziaływanie diady „Słowo-Duch” w relacji do stworzenia?

1.2. Diada „Słowo-Duch” w hipostatycznej relacji do stworzenia

Skoro człowiek jest hipostatycznym centrum stworzonego świata, to jest on najbardziej odpowiednim odbiorcą Bożego działania w świecie. Już dzięki podobieństwu mądrości stworzonej i niestworzonej możliwe było komunikowanie życia Bożego. Tym niemniej dopiero w momencie wcielenia doszło do zjednoczenia dwóch natur w hipostazie bosko-ludzkiej Jezusa z Nazaretu. W Nim dwie natury przenikają się i wpływają jedna na drugą, a wiara Kościoła głosi, że dzieje się to bez rozdziału ani bez zmieszania. Jako że celem wcielenia jest przebóstwienie natury ludzkiej (theosis), dokonuje się ono przez uniżenie boskiej natury Syna. Według Bułhakowa kenoza i uwielbienie są dwiema stronami tego samego wydarzenia, tak jak poród ma stronę bierną i czynną. Kenoza Syna jest zatem obecna w Trójcy ekonomicznej, ale nieobecna w Trójcy immanentnej⁴¹. Dokonała się ona przez samoograniczenie boskiej woli Syna Bożego, który, wchodząc w czas i w materię, wyrzekł się należnej Mu chwały, przyjmując wszystkie procesy stawania się właściwe naturze ludzkiej, przez co mógł nie znać dnia ani godziny swojego powrotu w chwale, ponieważ

³⁹ Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 203.

⁴⁰ Zob. M. Raczyński-Rożek, *Dwie ręce Ojca*, s. 137.

⁴¹ Zob. M. Raczyński-Rożek, *Dwie ręce Ojca*, s. 146.

sam się tak ograniczył we wszechmocy i we wszechwiedzy⁴². Ponadto bogoczołwieczeństwo Jezusa Chrystusa realizowało się bez rozdziału i bez mieszanina, choćby w modlitwie, do której natura Boska skłaniała naturę ludzką. Także cuda Jezusa nie pomijały ludzkiej natury Jezusa ani ludzkiej natury innych osób, o czym świadczy to, że czasem sam Jezus się modlił, dokonywał gestów albo oczekiwał współdziałania ze strony osób uzdrawianych⁴³. Trzeba zaznaczyć, że wraz z wywyższeniem zmartwychwstałego Jezusa zakończyła się Jego kenozą⁴⁴.

Ze względu na diadę „Słowo-Duch” Duch Święty działał już hipostatycznie w bosko-ludzkiej hipostazie Jezusa Chrystusa, natomiast Jego szersze hipostatyczne oddziaływanie na naturę ludzką rozpoczęło się w dniu Pięćdziesiątnicy. Bułhakow pisze:

Całkowicie nowym elementem, który wydarzył się w Pięćdziesiątnicę, było nie tyle nie zstąpienie na świat „Ducha Boga” jako swoich darów, lecz hipostatycznie samego „Ducha Świętego”; nie tylko w ścisłych granicach, jedynie na Jezusa lub Matkę Boga, ale także na apostołów i tych, którzy z nimi byli. To przyjęcie [Ducha Świętego] rozszerzyło się następnie na wszystkich ludzi i na cały świat. [...] To jest hipostatyczne zstąpienie Ducha Świętego na świat, całkowicie analogiczne do wcielenia Logosu⁴⁵.

We fragmencie tym Bułhakow mówi o nowości wydarzenia Pięćdziesiątnicy, wpisującej się w całość historii zbawienia, której celem jest nie tylko odkupienie, ale też przeobótwienie człowieka. Całe stworzenie miało być odnowione. Dokonywało się to najpierw w sposób sofianiczny poprzez oddziaływanie diady „Słowo-Duch”, mądrości Bożej, która miała jednak doprowadzić już nie tylko do oddziaływania poprzez poszczególne dary, ale aż do przebywania w świecie, w sposób szczególny w hipostazach ludzkich, czyli ontologicznych centrach stworzonego świata. W tym sensie Maciej Raczynski-Rożek nazywa Stary Testament historią

⁴² Zob. M. Raczynski-Rożek, *Dwie ręce Ojca*, s. 147.

⁴³ Zob. M. Raczynski-Rożek, *Dwie ręce Ojca*, s. 151.

⁴⁴ Bułhakow pisze, że kenozą Syna ma swój koniec, twierdzi zarazem, że jest przedłużona w kenozie Ducha Świętego. Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 335.

⁴⁵ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 256, tłum. własne.

wcielenia⁴⁶. Dopiero hipostatyczne wejście Logosu było tożsame z przebóstwieniem Jego ludzkiej natury, które miało się rozszerzyć na wszystkich ludzi. Przyjście i uniżenie Logosu przygotowywało i zapowiadało tę samą drogę Ducha Świętego⁴⁷. To hipostaza Ducha Świętego jest zdolna, aby doprowadzić do końca w czasie przebóstwienie istot ludzkich, upodabniając je do Logosu. Choć nie było to zrealizowane w Starym Przymierzu, to osobiste przebywanie Ducha Świętego od Pięćdziesiątnicy niesie ze sobą całkowitą obecność Jego darów. Twierdzenie to jest niezwykle mocne, jednak zostaje ono dość szybko zniuansowane przez rosyjskiego teologa. Kompletność, a także obfitość tych darów nie zostaje całkowicie ani natychmiast udzielona wierzącym, „ponieważ jeszcze długa jest rola specjalnej kenozy Ducha Świętego”⁴⁸.

Wyraźna jest tu analogia do sofianicznego oddziaływania Ducha Świętego, a w sposób szczególny do Jego uniżenia. Oto Ten, który jest Pełnią, musi się wyrzec kompletnego urzeczywistnienia Pełni, przynajmniej na jakiś czas. Można wtedy przypisywać Mu pewną niesprawczość, pozorną niemoc⁴⁹. Jednak już w samej Trójcy immanentnej Duch Święty jawi się jako bardzo dyskretny, aby ukazać przede wszystkim miłosną relację Ojca i Syna. Podobnie w świecie ukazuje On przede wszystkim Syna, który objawia Ojca.

Rosyjski teolog rozwija swoją myśl na temat kenozy Ducha Świętego. Nie budzi wątpliwości fakt, że jeśli Bóg ma wejść w kontakt ze stworzeniem, to musi się to odbyć na drodze Jego kenozy. Duch Święty, któremu przypisuje się przebóstwienie człowieka (podobnie jak Logos wcielał Boga), nie może tego dokonać od razu. Dlaczego? Ponieważ oznaczałoby to „fuzję ontologiczną”, naznaczoną pewnego rodzaju przemocą⁵⁰. Jeśli człowiek ma istnieć ze wszystkimi swoimi władzami i jako taki zostać przemieniony, to jego przebóstwienie musi być procesem i wpisać się w czas. Już św. Ireneusz twierdził, że Boży Duch starał się stopniowo oswajać człowieka ze swoją obecnością⁵¹. Podobnie twierdzi Bułhakow,

46 Zob. M. Raczyński-Rożek, *Dwie ręce Ojca*, s. 158.

47 Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 334.

48 S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 262, tłum. własne.

49 Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 333, 335.

50 Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 335.

51 B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénee de Lyon*, Paris 2000, s. 71 (Jésus et Jésus Christ, 80).

który pisze o akomodacji, czyli adaptacji ze względu na ograniczoną zdolność ludzi do chłonięcia Bożej obecności. Od strony samego Ducha Świętego musi to być związane z pewnym miłosnym cierpieniem:

Przez nasze własne doświadczenie miłości, ludzkiej i ograniczonej, wiemy jak bolesne są przynaglenia miłości, niemożność wyrażenia jej w pełni, konieczność ograniczenia jej, niewyrażenia, jesteśmy w stanie wywnioskować z tego coś o boskiej miłości, która pragnie się rozlać, ale tego nie może, ponieważ jest zatrzymana przez mur ludzkiej [domyślnie: ograniczonej—J. M.] chłonności⁵².

W tym kontekście Bułhakow nie waha się mówić o ofercie miłości, która chce i musi się dostosować do obiektu swojej miłości. Świat jest niedoskonały i Bóg w swojej cierpliwości decyduje się go znosić. Ze względu na piękno słów Bułhakowa, warto zacytować go raz jeszcze:

Miłość woli wykazać się niekompletnym objawieniem, aby nie zniszczyć formy stworzonego bytu swoją nieprzezwykłą siłą, krusząc jego wewnętrzny rytm i wolność⁵³.

Bóg mógłby zawiesić lub znieść ludzkie władze, aby poddać sobie człowieka. Woli jednak raczej ograniczyć swoją wszechmoc, aby dać człowiekowi czas i przestrzeń do przebóstwienia. Jest zatem coś w strukturze człowieka, w jego zdolności do kochania, co nie tylko potrzebuje czasu, ale też zakłada jego wolność. Bóg zgadza się z tą antropologiczną złożonością i jest gotowy poczekać dzięki kenozie Ducha Świętego. Duch Święty działa w świecie i w ludziach, skłaniając ich do chrystycznej formy życia⁵⁴. W innym fragmencie Bułhakow wyjaśnia to, wychodząc od różnych porządków hipostatycznego oddziaływania Logosu i Ducha. W przypadku wcielonego Słowa jedność dwóch natur jest gwarantowana przez boską hipostazę Chrystusa. W przypadku hipostazy Ducha Świętego działa ona poprzez natchnienie, które sprawia, że konkretna, pojedyncza hipostaza ludzka się jej poddaje. W ten sposób odkrywa ona

⁵² S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 336, tłum. własne.

⁵³ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 336, tłum. własne.

⁵⁴ Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 337.

w sobie pewną formę przeobóstwienia dzięki Duchowi Świętemu. Ma to daleko idące konsekwencje:

Boskie natchnienie komunikuje im [ludzkim hipostazom – J. M.] hipostatyczne promieniowanie, w pewien sposób stapia egoistyczne ośrodki ludzkich hipostaz, sprawiając, że już nie istnieją same dla siebie, ale dla Ducha Świętego. [Jest] To łaskawa śmierć osobistego „ja” ku nowemu życiu przez Ducha Świętego. Odpowiada to właściwości trzeciej hipostazy, która zdaje się istnieć nie dla Siebie samej, ale staje się przezroczysta dla pozostałych Osób. Objawia przez siebie Chrystusa, hipostazę Syna⁵⁵.

Powyższy cytat rzuca nowe światło na kenozę Ducha Świętego, ukazując jej pozytywne owoce u osoby ludzkiej, która poddaje się natchnieniom Ducha. Nadzwyczajne, duchowe promieniowanie takiej osoby jest możliwe, ponieważ dokonało się w niej stopienie jej egoistycznego centrum. Analogicznie można by powiedzieć, że objawia się w niej chwiała, ale tylko dlatego, że sama osoba zgodziła się podjąć kenotyczny styl życia: daje się prowadzić natchnieniu, aby poddać swoją ludzką naturę obecności Ducha Świętego, a zarazem wygasza w sobie egocentryczne dążenia. Bułhakow nazywa życie człowieka natchnionego życiem „dwóch natur” (δυσοφυστισμός)⁵⁶. Dostrzegamy tu jakby wychodzenie Ducha Świętego ze swojej kenozy: osoba prowadzona przez Niego rezygnuje z autonomicznej realizacji siebie, a zamiast tego zaczyna przypominać⁵⁷ wcielonego Syna Ojca i lśnić blaskiem Ducha chwały.

1.3. Podsumowanie znaczenia kenozy Ducha Świętego

Przeszedłszy przez rozważania o byciu i działaniu Ducha Świętego w Trójcy, a także o Jego oddziaływaniu w świecie i w człowieku, zarówno w sposób sofianiczny, jak i hipostatyczny, możemy podsumować ujęcie istoty kenozy Ducha Świętego.

⁵⁵ S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 215, tłum. własne.

⁵⁶ Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 215, tłum. własne.

⁵⁷ Chodzi tu odnowienie podobieństwa do Boga zamierzonego przy stworzeniu człowieka. Zob. B. Sesboué, *Tout récapituler dans le Christ*, s. 95.

Już w samej Trójcy Świętej Duch Święty wydaje się być „przezroczysty”, aby ukazać chwałę miłości Ojca i Syna. Poprzez mądrość stworzoną, działającą w świecie, realizuje On byt, dając mu miejsce i podtrzymując go w istnieniu przez łaskę naturalną. Jako istotny element diady „Słowo-Duch” realizuje On formy Logosu w świecie. Jako że mądrość stworzona nie wyczerpuje mądrości boskiej, nie może On wyrazić Pełni, którą jest, w samym tylko oddziaływaniu sofianicznym. W hipostatycznym oddziaływaniu na osoby ludzkie trzecia hipostaza może udzielać natchnień, uświęcać i zamieszkiwać, ale nie będzie mogła od razu i całkowicie przeobstawić każdego, nie zawieszając i nie niszcząc słabej otwartości, chłonności człowieka wobec obecności Ducha. Boży Duch woli zatem ograniczyć swój własny sposób bycia, aniżeli przemóc ludzkie serce i zawiesić je w jego funkcjach, szczególnie w aspekcie wolności. Tak jak dziecko nie może od razu wszystkiego otrzymać od swojej matki, tak wolność człowieka kształtuje się stopniowo jako „zdolność do określenia się i do ukształtowania się”⁵⁸. Aby wolność człowieka była prawdziwie wolnością doskonałego człowieka, konieczne jest natchnienie Ducha Świętego, wpisujące się w czas. W konsekwencji kenoza Ducha Świętego jest najdłuższą w czasie kenozą, ponieważ musi się przejawiać w formie pozornej niesprawczości przez całe dzieje aż do Paruzji. W istocie swej jest jednak pełnym delikatności przejawem Bożej, ofiarnej miłości, która zaprasza do upodobnienia się do wcielonego Logosu.

Po dotychczasowych rozważaniach nasuwają się jednak różne dalsze pytania. Czy diada „Słowo-Duch” rzeczywiście upraszcza zrozumienie Trójcy Świętej? Co wnosi rozróżnienie między mądrością stworzoną a niestworzoną? W czym są do siebie podobne kenoza Ducha Świętego i kenoza Syna Bożego, a w czym się różnią? Na czym polega dobra nowina płynąca z kenozy Ducha Świętego? Co oznacza ona dla teologii duchowości? Spróbujmy zatem wyciągnąć wnioski z powyższych rozważań.

2. Implikacje pneumatologii kenotycznej

Trynitologia Bułhakowa, choć głęboko zakorzeniona w tradycji Kościoła, odznacza się oryginalnością i wysokim stopniem spekulatywności.

⁵⁸ Zob. B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ*, s. 101–102.

Przykładem może być sama diada „Słowo-Duch”, znana od czasów św. Ireneusza z Lyonu, obecna u Bułhakowa jako przejaw boskiej mądrości nie tylko w historii zbawienia, ale także w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. Czy rzeczywiście użycie konceptu diady pomaga w zrozumieniu Trójcy Świętej?

Najostrożniej można by powiedzieć, że diada drugiej i trzeciej hipostazy nie tyle upraszcza zrozumienie sposobu istnienia Boga, co je pogłębia. Często rozważa się Tróję Świętą, wychodząc od relacji Ojciec–Syn: Syn jako odbicie Ojca w schemacie Rodzący–Zrodzony, Kochający–Ukochany. Jednak diada „Syn-Duch” pozwala na ujęcie sposobu objawiania się Boga Ojca przez swoją mądrość. Mądrość podkreśla ciągłość zaangażowania Boga w dzieło stworzenia i w dzieło odnowienia. Ojciec jest źródłem zrodzenia i posłania dwóch innych hipostaz boskich. Konceptualne wyrażenie tego przez diadę „Syn-Duch” pozwala na podkreślenie jedności działania Osób boskich objawiających życie i wolę Ojca, każda na swój sposób, bez zmieszania i bez rozdziału. Szczególnie przejście z relacji sofianicznej do hipostatycznej wyraża zamysł Boga, polegający na wejściu w jak najbliższą relację ze stworzeniem w celu jego odnowienia. Można tu nawiązać do myśli św. Ireneusza z Lyonu, dla którego obraz dwóch rąk przypomina zarazem ukrytą moc Boga (kenotyczny sposób bycia), jak i pragnienie bliskości oraz bezpośredniego działania wobec stworzenia, uwzględniając czasowość jako jego nieodłączny aspekt⁵⁹. W tym sensie mądrość Boża, diada „Słowo-Duch” wyraża miłosne i cierpliwe zwrócenie się Ojca ku swojemu stworzeniu, realizujące zarówno unię hipostatyczną dwóch natur w Chrystusie, jak i bogocześnictwo wierzących poprzez natchnienia Ducha Świętego. Przez dar Pięćdziesiątnicy realizuje się bowiem nie nowa unia hipostatyczna, lecz pojawia się inspiracja upodabniająca człowieka do Chrystusa. Jak zauważa Maciej Raczyński-Rożek, „podmiotem i zawartością

⁵⁹ Zob. J. Mambrino, „Les Deux Mains de Dieu” dans l’oeuvre de saint Irenée, „Nouvelle Revue Théologique” 79 (1957) No. 4, s. 360. W swoim artykule Jean Mambrino przedstawia wizję Boga św. Ireneusza, według której Bóg chce działać bezpośrednio, przyzwyczaić stworzenie do swojej obecności, poszukuje z nim intymności, uniża się do niego. Doktor jedności widział w stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” rękę Syna jako dającą obraz, natomiast ręka Ducha – jako dającą podobieństwo. Zob. B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ*, s. 95.

natchnienia jest Chrystus”⁶⁰. Obraz dwóch rąk Ojca uwzględnia także ograniczoność stworzenia i potrzebę czasu koniecznego do odnowienia w nim Bożego podobieństwa. Idąc dalej za Bernardem Sesboüé, można powiedzieć, że kenoza Ducha Świętego jest w ścisłej relacji do ludzkiego przyzwyczajania się do obecności Boskiej w nim⁶¹. Im większe otwarcie i uległość stworzenia, tym mniejsze uniżenie Ducha Świętego. Podda-
jąc się Mu jako wewnątrznie kształtującej ręce, człowiek staje się nośni-
kiem Bożej chwały. Pedagogiczna cierpliwość Ducha Świętego zaprasza
wierzących do spowolnienia i uległości, co – szczególnie w kontekście
współczesnej nadaktywności – może być dobrą nowiną. Ujmując to sło-
wami Ireneusza z Lyonu:

Jeśli jesteś zatem dziełem Boga, czekaj cierpliwie na Rękę Twojego Artysty, który
wszystko czyni we właściwym czasie. [...] Daj Mu serce elastyczne i uległe, i strzeż
kształtu, jaki nadał Ci ten Artysta, mając w sobie Wodę, która od Niego pochodzi
i bez której, twardniejąc, odrzuciłbyś ślad jego palców. Strzegąc tego uformowa-
nia, wzniesiesz się na doskonałość, bo przez Bożą sztukę pokryje się glina, która
jest w Tobie. Jego Ręka stworzyła twoją substancję; Ona pokryje Cię czystym
złotem wewnątrz i na zewnątrz, i tak Cię ozdobi, że sam król zachwyci się Twoim
pięknem⁶².

Gdyby Duch Święty nie szedł drogą uniżenia, dokonałoby się nagłe
przemienienie świata, równoważne z powrotem Chrystusa⁶³. Jednak
Duch Święty nie dokonuje ontologicznych przemian siłą, bo dla Niego
człowiek jest godny cierpliwości. Zwyczajną metodą Ducha Świętego
jest oddziaływanie przez piękno.

Co do rozróżnienia między mądrością boską a stworzoną, i związane-
go z nim rozróżnienia między sofianicznym i hipostatycznym działa-
niem Boga, wyraża ono ciągłość Bożego działania w historii świata, jak

60 M. Raczynski-Rożek, *The Role of the Holy Spirit during Parousia in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 2, s. 100, tłum. własne, <http://dx.doi.org/10.15633/ps.3983>.

61 B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ*, s. 71. W pismach Ireneusza z Lyonu obecna jest idea przyzwyczajania się Bożego Ducha do człowieka i odwrotnie.

62 Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 39, w: B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ*, s. 196, tłum. własne.

63 Zob. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, s. 333.

również daje pozytywną wizję ludzkiej mądrości i religii niechrześcijańskich, które mogą zawierać „ziarna Logosu” dzięki stworzonej Sofii.

Kenoza Ducha Świętego ma także znaczenie eschatologiczne. Paruzja będzie bowiem nie tylko powrotem Chrystusa, lecz także końcem kenozy Ducha Świętego. Ukaże On bowiem pełnię swojej sprawczości, dokonając przemienienia materii i ostatecznie odnowi i zrealizuje bogoczościestwo zbawionych⁶⁴. Pytanie o podobieństwo kenozy drugiej i trzeciej Boskich hipostaz znajduje swoją odpowiedź: kenoza Ducha Świętego jest w pewnym sensie dłuższa. Choć i Logos przeżywa kenozę w uniżonych członkach swojego Ciała⁶⁵, a także poprzez diadę „Słowo-Duch” w uniżeniu Ducha Świętego, to jednak w swojej unii hipostatycznej dostąpił On już wywyższenia. Kenoza Ducha Świętego trwa od zawsze, a skończy się poprzez ukazanie Jego sprawczości w boskiej ekonomii w momencie Paruzji, choć należy przypuszczać, że nawet po zrealizowaniu bogoczościestwa w zmartwychwstaniu Duch Święty będzie przede wszystkim ukazywał miłość Ojca i Syna.

* * *

Na końcu niniejszych rozważań można by postawić pytanie, czy kenoza Ducha Świętego, podobnie jak uniżenie Syna Bożego, nie prowadzi nieuchronnie do trynitarnego subordycjanizmu. Na to pytanie Sesboüé odpowiada: tak i nie. Tak, bo w Trójcy jest pewna *taxis*, pewien porządek pochodzenia i działania. Jest to forma ortodoksyjnego subordycjanizmu. Nie, bo przez swoje dwie ręce to sam Ojciec działa i się uniaża. Za Bułhakowem można przypomnieć, że także Ojciec przeżywa własną kenozę w ten sposób, że pozostaje transcendentny wobec świata, co może być kenozą tylko wtedy, kiedy zakłada się, że bliska i odnawiająca relacja ze stworzeniem jest przewodnią wartością.

64 M. Raczyński-Rożek, *The Role of the Holy Spirit during Parousia in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, s. 111.

65 M. Raczyński-Rożek, *The Role of the Holy Spirit during Parousia in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, s. 105.

Bibliografia

- Boulgakov S., *Le Paraclet*, Paris 1944.
- Congar Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, Paris 1980.
- Mambrino J., „Les Deux Mains de Dieu” dans l'oeuvre de saint Irénée, „Nouvelle Revue Théologique” 79 (1957) No. 4, s. 355–370.
- Murphy R. E., Wprowadzenie do literatury mądrościowej, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2004, s. 436–444.
- Newman J. H., *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Genève 2007.
- Raczyński-Rożek M., Dwie ręce Ojca. Chrystologia Ducha w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara i Sergiusza Bułgakowa, Kraków 2024 (*Myśl Teologiczna*, 116).
- Raczyński-Rożek M., *The Role of the Holy Spirit during Parousia in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 2, s. 93–113, <http://dx.doi.org/10.15633/ps.3983>.
- Ratzinger J., *The Holy Spirit as Communio: Concerning the relationship of Pneumatology and Spirituality in Augustine*, „Communio: International Catholic Review” 25 (1998), s. 324–337.
- Sesboué B., *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000 (*Jésus et Jésus Christ*, 80).