

Daj mi tej wody, abym nie pragnęła... (J 4, 15). **Człowiek jako rzeczywistość epikletyczna**

“Give me this water, so that I may not be thirsty...” (John 4: 15).
Man as an Epicletic Entity

*Człowiek to istota skazana na przyzywanie – istota epikletyczna, potrzebująca Drugiego i przyzywająca Go*¹. Słowa te, zdaniem ich autora, o. prof. Wacława Hryniewicza, wyrażają bardzo istotny aspekt tajemnicy człowieka, zwłaszcza jego paschalnej ontologii. Niewątpliwie właśnie w paschalnej antropologii teologicznej W. Hryniewicza pneumatologiczno-epikletyczny wymiar tajemnicy człowieka jest szczególnie obecny i domaga się dowartościowania w chrześcijańskiej myśli antropologicznej. Dlatego pozwolę sobie przedstawić najważniejsze idee W. Hryniewicza na ten właśnie temat.

Najpierw jednak chciałbym zasygnalizować wpisujące się w ten problem pewne intuicje biblijne, następnie intuicje z kręgu sakramentologii ogólnej, a konkretnie doświadczenia epikletycznego w religiach pierwotnych, na koniec zaś z mistyki miłości św. Bernarda z Clairvaux.

Przypomnijmy, że słowo „epikleza” pochodzi od greckiego *epiklesis* (wzywanie) i pierwotnie oznacza modlitwę do Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego na dary ofiarne w celu ich konsekracji². Kiedy mówimy o człowieku jako rzeczywistości epikletycznej, używamy tego określenia w znaczeniu szerszym i analogicznym (gr. *epi-kaleo*)³.

¹ W. Hryniewicz, „Duchowi Świętemu Pan powierzył człowieka”. Rozważania o doświadczeniu Ducha Świętego w chrześcijaństwie wschodnim, w: Jan Paweł II. *Domini et vivificantem. Tekst i komentarz*, red. A.L. Szafranski, Lublin 1994, s. 275.

² Por.: K. Staniecki, *Epikleza*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1995, k. 1028.

³ Por.: W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, red. C. Bartnik i in., Lublin 1985, s. 363–365; tenże, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 120–124.

Wzdychanie stworzenia i Samarytanka

Pragnę zwrócić uwagę na dwa teksty nowotestamentalne. Pierwszy pochodzi z Listu do Rzymian: *Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała* (Rz 8, 22–23)⁴. Tajemnica „wzdychania” stworzenia, całej ludzkości, a zwłaszcza chrześcijan zostaje dopełniona pomocą, błaganiem Ducha Świętego (użyty tu grecki czasownik *synantilambànetai* znaczy dosłownie: „bierze na siebie naszą słabość”, „przychodzi blisko, aby wziąć w swoje ręce nasze sprawy”)⁵ (por. Rz 8, 26–27). W ósmym rozdziale Listu do Rzymian św. Paweł przedstawia egzystencję chrześcijańską jako pełne napięcia życie w Duchu. Jest to dialektyczne napięcie pomiędzy „już” a „jeszcze nie” – życia już zbawionego, a jeszcze nie w pełni odkupionego.

Można w nim wskazać trzy etapy, które łączą się dzięki wspólnemu tematowi „wzdychania”, charakteryzującego się pewną gradacją związaną z narastającą doniosłością podmiotu. Najpierw wdycha całe stworzenie, a zatem również każdy człowiek, potem „my sami”, tzn. chrześcijanie posiadający „pierwociny” Ducha, na końcu wdycha Duch. *Mamy tu do czynienia z pewnym crescendo, które rozwiązuje się dopiero w trzecim elemencie: wdychanie całego świata za Duchem; wdychanie chrześcijanina ogarniętego Duchem; wdychanie Ducha w chrześcijaninie*⁶. Św. Paweł pisze zatem o pewnej egzystencjalnej kruchości dotyczącej całego stworzenia, a obecnej zwłaszcza w historii człowieka. Ów stan słabości i cierpienia wzbudza w głębi ludzkiego serca jęk i wzywanie Ducha Świętego, dopełnione ostatecznie przez zbawcze przyzywanie samego Ducha. Wołanie to istotnie związane jest z oczekiwaniem wszelkiego stworzenia na *objawienie się synów Bożych* (Rz 8, 19). Tylko ukazanie się synów Bożych może nadać jękowi cierpienia właściwy sens. Duch Święty, działając w synach Bożych, pozwala usłyszeć i wykrzyknąć tragizm cierpienia świata, ludzkiego doświadczenia opuszczenia, konsekwencji grzechu. Kulminacją egzystencjalnego krzyku są Chrystusowe słowa z krzyża:

⁴ Teksty biblijne cytuję za: *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.

⁵ Por.: A. Dalbesio, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, tłum. K. Mądel, Kraków 2001, s. 149–150.

⁶ Tamże, s. 147.

Czemuś mnie opuścił (Mk 15, 34). Są one przenikane, wspomagane i przemieniane wołaniem Ducha Świętego: *Abba, Ojczy!*⁷.

Drugi tekst dotyczy spotkania spragnionej Samarytanki (która przyszła z dzbanem, aby zaczerpnąć wody) ze spragnionym Jezusem, siedzącym przy studni w pobliżu Sychar (por. J 4, 4–42). W tym niezwykle bogatym w treści opowiadaniu zwraca uwagę fakt, że jest to spotkanie dwóch pragnień mężczyzny i kobiety, Oblubieńca i oblubienicy, Boga i człowieka – każdego człowieka⁸. Jest to pragnienie drugiego oraz wody życia dla drugiego, choć przez Samarytanę początkowo nie jest ono w pełni uświadomione. Omawiana przypowieść stanowi dla nas model każdego doświadczenia wiary jako osobowego spotkania z Innym. To historia Oblubieńca, który z miłością szuka oblubienicy. Zbawienie świata, zbawienie konkretnego człowieka, przychodzi w sposób uniwersalny poprzez pragnienie wody – wspólne wszystkim ludziom poszukiwanie pełnego życia, Bożej miłości, ostatecznie Ducha Świętego, którego może podarować Zmartwychwstały Pan. Jest to historia dialogu i miłości, stopniowej drogi, którą Jezus doprowadza Samarytanę, słuchacza, czytelnika, innymi słowy każdego człowieka, do uświadomienia i nazwania w sobie najbardziej podstawowego, najważniejszego pragnienia żywej wody, którą Zbawiciel chce ofiarować: *O gdybyś znalazła dar Boży i [wiedziała] kim jest Ten, kto ci mówi: „Daj mi się napić”, to prosiłabyś Go, a dałby ci wody żywej* (J 4, 10). Woda żywa, której człowiek potrzebuje, jest łaskawością Boga, samym Bogiem, który się udziela, jest miłością między Ojcem a Synem, Duchem, który *stanie się w nim źródłem tryskającym ku życiu wiecznemu* (J 4, 14), paschalnym darem Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Pana (por. J 7, 37–39).

Niewiasta w końcu rozpoznaje swoje pragnienie wody pełni życia i prosi: *Panie daj mi tej wody, abym już nie pragnęła i nie przychodziła tu czerpać* (J 4, 15). *Daru tego nie można wytworzyć ani zdobyć: można go jedynie pragnąć. Co więcej – czytamy w komentarzu Silvano Faustiego – samo pragnienie jest największym darem, jakiego udzielił nam Bóg; drąży w nas otchłań, w którą może On wlać się i którą jedynie On może zappełnić. Swoją prośbą kobieta zadość czyni wreszcie pragnieniu Jezusa, prosząc o to, czego wprawdzie nie znała, a co w swym wnętrzu przeczuwała. Zrozumiała, że jej prawdziwą*

⁷ Por.: Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, s. 221–222.

⁸ W tym miejscu posługuję się komentarzem: S. Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelię. Współnota czyta Ewangelię według św. Jana*, tłum. B.A. Gancarz, Kraków 2009, s. 94–109.

potrzebą jest Bóg: „Ciebie pragnie moja dusza, za Tobą tęskni moje serce” (Ps 63, 2)⁹.

Samarytanka, uobecniająca każdego człowieka, nosiła w sobie to niezaspokojone przez nikogo (miała pięciu mężów) i przez nic wołanie o życiodajną miłość, o Ducha Świętego. W spotkaniu ze spragnionym Jezusem zostało ono nazwane, wypowiedziane i ugaszone. *Kobieta zaś zostawiła swój dzban i odeszła do miasta* (J 4, 28). Dzban już nie był potrzebny, spotkała Oblubieńca, Dawcę Ducha, który będzie w niej tryskać ku życiu wiecznemu. *Katechizm Kościoła Katolickiego* w kontekście tego biblijnego wydarzenia uczy o cudzie modlitwy, która jest spotkaniem Bożej oraz ludzkiej tęsknoty: *Nasza modlitwa błagalna jest – w sposób paradoksalny – odpowiedzią. [...] Modlitwa jest odpowiedzią wiary na darmową obietnicę zbawienia, odpowiedzią miłości na pragnienie Jedyne Syna*¹⁰. Jako taka jest zawsze działaniem Boga oraz człowieka, wypływa z Ducha Świętego oraz z człowieka, jest wołaniem skierowanym całkowicie ku Ojcu i dokonuje się w zjednoczeniu z wolą wcielonego Syna Bożego¹¹.

Epikletyczna interpretacja kultycznych wezwań w religiach pierwotnych

Druga intuicja na temat epikletycznej rzeczywistości człowieka pochodzi z obszaru sakramentologii ogólnej, odwołującej się do danych z etiologii oraz socjologii religii. Epikleza należy do najbardziej dynamicznie rozwijających się pojęć, które ubogacają katolicką teologię, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Jest to m.in. owoc odnowy liturgicznej oraz zapoczątkowania dialogu z Kościołem prawosławnym. Powyżej przedstawione fakty prowadzą do odkrycia, że całe istnienie i działalność Ludu Bożego w świecie nosi charakter epikletyczny¹². Teologia – uzasadniając epikletyczny charakter całej sakramentalnej rzeczywistości Kościoła – ukazuje powszechność epiklezy, a zarazem jej wyjątkowość w praktyce liturgicznej wspólnoty

⁹ Tamże, s. 102.

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2561 (dalej: KKK).

¹¹ Por.: KKK, 2564.

¹² Por.: Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 312–320.

eklezyjnej, której źródłem jest udzielanie się Ducha Świętego w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy¹³.

Ta powszechność, a zarazem wyjątkowość chrześcijańskiej epiklezy ma odniesienie do epikletycznego charakteru kultycznych wezwań, które spotykamy w religiach pierwotnych. Na bazie etnologii oraz socjologii religii możemy wysunąć wniosek, że wezwanie bóstwa do obecności w kulcie i do uczynienia z niego aktu uwielbienia oraz oczyszczenia uczestniczących w nim – jest podstawowym elementem praktyk religijnych wszystkich ludów. Ponadto notuje się rozszerzone znaczenie epiklezy, *tak że mieści się w niej skuteczny impuls do świętości społecznej, która bierze swój początek w kulcie i wykracza poza kult*¹⁴. Wynika z tego przekonanie, że Bóg mocą Ducha inspirowuje wszystkich ludzi do uporczywego przyzywania Go, aby przenikał i przekształcał różnorakie aspekty życia. Chociaż to powszechne działanie Ducha osiąga kulminację w liturgii chrześcijańskiej, Kościół uznaje i potwierdza wartość pierwotnej epiklezy każdego człowieka, wyrażającej się w modlitwie oraz epikletycznych działaniach o charakterze społecznym, które podejmowane są w celu humanizacji świata¹⁵.

Przykładem może być modlitwa odmawiana przez członków szczerpu Indian Lenaps-Delaware z Ameryki Północnej: *Musimy całkowicie skupić nasze myśli na tym zgromadzeniu, aby Gishemu'kaong [Stworzyciel] zechciał zwrócić na nas swoje oblicze i udzielić nam tego, o co prosimy. Podejdźcie wszyscy, aby się modlić. Znacnie sposoby wzywania go w całym waszym życiu. Nie myślcie o niczym złym. Starajcie się zawsze myśleć o dobru, które on nam dał*¹⁶. Modlitwa ujawnia, że zgromadzenie religijne Indian jest chciane oraz inspirowane przez istotę boską. Bóstwo jest obecne, wychodzi naprzeciw pragnieniom zebranych. Oni ze swej strony z szacunkiem odnoszą się do dóbr ziemi oraz podejmują i rozwijają otrzymane dobro. To, co dla nas najważniejsze, to motyw epikletyczny, którym naznaczona została egzystencja modlących się Indian: *Znacnie sposoby wzywania go w całym waszym życiu*. Modlitwa wyrażana w ramach zgromadzenia kultycznego w istotny sposób związana jest z epikletycznym stylem

¹³ Por.: P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, tłum. A. Baron, Kraków 1998, s. 18.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Temat skutecznej obecności Ducha Bożego w życiu religijnym niechrześcijan oraz w ich tradycjach religijnych szczególnie wydobywa w swoich licznych tekstach Jan Paweł II. Por.: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Warszawa 2003, s. 110–116.

¹⁶ P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, s. 20.

życia, wyrażającym pragnienie uzyskania pomocy ze strony istoty boskiej w realizacji społecznego oraz osobistego dobra.

Nie wnikając w różne próby wyjaśnienia na gruncie etnologii i socjologii takich zachowań ludzkich, wzajemnego powiązania życia, kultu, mitu, więzi społecznych oraz moralności, teologia podkreśla z jednej strony aktywną i skuteczną działalność Ducha Świętego w życiu religijnym i moralnym niechrześcijan, a z drugiej – religijną, w tym przypadku dokładniej epikletyczną, naturę osoby ludzkiej. Duch Święty działa poprzez miłość, nie stosuje przemocy wobec człowieka przyzywającego boskiej interwencji. Duch Boży wypełnia i doskonali to, co w człowieku już jest złożone poprzez akt stworzenia, prowadząc go ku pełni człowieczeństwa, humanizacji form społecznych, w których żyje, oraz odnowy całego kosmosu. Zbawcze, wolne i miłosne działanie Ducha Świętego w człowieku ma zakorzenienie w epikletycznej naturze osoby ludzkiej.

Mistyka miłości św. Bernarda z Clairvaux

Trzecia intuicja dotycząca epikletycznej rzeczywistości człowieka związana jest z mistyką miłości, którą odnajdujemy w życiu i doświadczeniu św. Bernarda z Clairvaux, któremu Kościół nieprzypadkowo przyznał tytuł „Doktora Miłości”¹⁷. Opat z Clairvaux punktem wyjścia dla poszukiwań Boga uczynił pragnienie poznania samego siebie. Wpisał się w ten sposób w drogę powszechnie przyjmowaną zarówno przez filozofów greckich, jak i chrześcijańskich pisarzy starożytności oraz średniowiecza. Według św. Augustyna, aby poznać ostateczny cel ludzkiego życia, należy odnaleźć to, co znajduje się u jego początków. Wpatrując się w siebie, człowiek zauważa coś więcej, wykracza poza własne „ja” i odkrywa najbardziej fundamentalną przyczynę, która inspiruje ludzkie pragnienia, kieruje decyzjami i czynami każdego człowieka. *Przebijając dno własnego „ja”, chrześcijanin nie natrafia na nic, lecz na Boga – Tego, który go stworzył, wciąż podtrzymuje w istnieniu, uczestniczy w historii jego życia i najlepiej wie, co może zapewnić jej szczęśliwy koniec*¹⁸.

¹⁷ W pracy odwołuję się i korzystam z ciekawego tekstu Rafała Tichy’ego: R. Tichy, *Mistyka miłości Bernarda z Clairvaux*, w: tegoż, *Ukryte oblicze. O mistyce i mesjanizmie*, Poznań 2013, s. 35–62.

¹⁸ Tamże, s. 42.

Św. Bernard podejmując tę myśl, uczył, że gdy człowiek pozna-
je skończoność swojego bytu, pełen zdumienia i podziwu odkrywa,
że dokładnie tam, gdzie powinien się kończyć, otwiera się na Nie-
skończonego. Wystarczy zwrócić się ku samemu sobie, aby we wła-
snym wnętrzu odnaleźć Boga. Św. Bernard odwołuje się tu do biblij-
nej i chrześcijańskiej starożytnej tradycji teologicznej, która określa
człowieka jako obraz Boga – *imago Dei*. Pojęcie „obrazu” wskazu-
je na jakąś szczególną cechę, która łączy skończony byt człowieka
z Nieskończonym Bogiem. Człowiek, który został stworzony na „ob-
raz Boga”, nie jest i nie może być już tylko człowiekiem. Jego natu-
ra wykracza poza siebie i jest otwarta na Nieskończonego, gdyż jest
Jego skończonym obrazem. Jednocześnie z racji stworzoneości oraz
grzeszności człowiek jest niepodobny do Boga. Ta dychotomia obra-
zu i podobieństwa – a zarazem niepodobieństwa – wyznacza kierunek
rozważań św. Bernarda. Człowiek jest obrazem, jest nieskończenie
niepodobny do Boga, a jednocześnie celem jego natury – uczynionej
na obraz Boga i wciąż do tego pociąganej dynamicznym wewnętr-
znym impulsem – jest stać się podobnym do Boga. Ostatecznie jedynie
Bóg może uczynić człowieka podobnym do siebie.

Doktor Miłości ślady wewnętrznej inspiracji do stawania się po-
dobnym do Boga widział nie tylko w wielkich pragnieniach nad-
przyrodzonej miłości, ale także – i chcę to podkreślić w kontekście
poruszanego tematu – w ludzkich, egoistycznych pożądliwościach.
Człowiek, dążąc do nasycenia egzystencjalnego głodu, samolubnie
posługuje się drugimi osobami oraz rzeczami i odkrywa w sobie jesz-
cze większy brak. Przechodząc przez absurdalność cierpienia niena-
sycenia, uświadamia sobie, że nic, co stworzone, nie może zaspokoić
tego najgłębszego pragnienia. Św. Bernard odnajduje Boga tam, gdzie
zazwyczaj się Go nie szuka: w najbardziej plugawych, interesownych
i grzesznych poruszeniach ludzkiej woli. Ból, który człowiek w so-
bie odkrywa, jest dowodem, że w najgłębszych warstwach jestestwa
wciąż kocha Stwórcę. *Pragnienie spotkania z Bogiem kieruje zarówno
krokami grzesznika, jak i świętego. Nie możemy uwolnić się od fak-
tu, że zostaliśmy stworzeni na obraz Boży. Im bardziej więc stajemy
się do Niego podobni, im bliższa jest nam Jego natura, im mniej się
od Niego odróżniamy, tym bardziej jesteśmy sobą, lepiej wypełniamy
nasze powołanie, dotykamy celu naszego istnienia, w końcu stajemy
się szczęśliwi. Nie możemy więc Go nie pragnąć*¹⁹.

¹⁹ Tamże, s. 47.

Egoistyczne nastawienie jest także udziałem człowieka, który odkrywa Boga i pragnie Go kochać ze względu na siebie – dlatego ponownie doświadcza rozczarowania. Ulegając logice samolubnej pseudomiłości, człowiek wraca do punktu wyjścia – jest nienasycony. Kto bowiem kocha Boga ze względu na coś innego niż On sam, kocha wszystko, ale nie Boga. Św. Bernard uważa niemniej, że to konieczny etap na drodze do miłowania Boga dla Niego samego. Staje się to wtedy, gdy On sam swoją miłością miłuje siebie w człowieku, ponieważ *miarą miłości Boga jest miłość bez miary*²⁰.

Kolejne etapy tej niezwyklej drogi św. Bernard ukazał w najwspanialszym dziele swojego życia – *Kazaniach o Pieśni nad pieśniami*. Komentując starotestamentalny tekst, który opisuje szaloną miłość między dwojgiem kochanków, pełną poszukiwania siebie, wzajemnego zachwyty, dramatycznych uniesień, cierpienia z powodu nieobecności ukochanego, św. Bernard ukazuje historię miłości między każdym chrześcijaninem a Bogiem. Zanim człowiek zaczął szukać i kochać Stworzyciela, On pierwszy już go pokochał. To Jego miłość jest powodem ludzkiego cierpienia oraz szczęścia. Tylko Jego miłość i na Jego miarę może człowieka uszczęśliwić. Dlatego ludzka miłość ma się upodobnić do Jego nieskończonej, darmowej, bezinteresownej miłości. *Myśl Bernarda idzie jeszcze dalej: to Bóg kocha w nas siebie samego, miłość zaś, jaką do Niego czujemy, jest tą, jaką On do siebie nieustannie kieruje. Doskonała Miłość dąży bowiem zawsze i wyłącznie do doskonałego Dobra*²¹.

Na drodze wiary chrześcijanin zostaje wprowadzony w tajemnicę trynitarną miłości. Trójjedyny czyni człowieka uczestnikiem swego wewnętrznego życia, tj. miłości. Duch Święty jest więzią łączącą Ojca z Synem i Syna z Ojcem, On jest Ich wzajemną miłością. Gdy człowiek, z daru Bożego, współuczestniczy w tej miłości, objawia się w nim ona jako *caritas*, najdoskonalszy rodzaj miłości²². To Duch Święty w człowieku stworzonym na obraz Boży nieustannie włącza go w tajemnicę wzajemnej miłości Ojca i Syna, inspiruje wolę, aby odpowiedział Bogu świadomym i wolnym „tak” na swoje powołanie oraz spełnienie – i uczestniczył w miłości Boga do Boga. Duch Święty nieustannie woła w człowieku uczynionym na obraz i podobieństwo Boga, także gdy ów grzeszy i błądzi, aby uczestniczył w jedynej

²⁰ Św. Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000, s. 22.

²¹ R. Tichy, *Ukryte oblicze. O mistyce i mesjanizmie*, s. 52.

²² Por.: E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 395–396.

absolutnej Miłości. Przekonuje go i dopiero wtedy *uczestniczymy w szczęściu, jakie daje absolutna Miłość do absolutnego Dobra. Bóg kocha siebie w nas, dla nas*²³.

Człowiek jako istota epikletyczna w paschalnej antropologii Wacława Hryniewicza

*Człowiek zatem, gdy chodzi o prawdę o nim, jest egzystencjalnym i ontologicznym wołaniem*²⁴ – pisał pod wpływem teologii Ojców słoweński jezuita Marko Rupnik. Na gruncie współczesnej polskiej teologii temat epikletycznej rzeczywistości człowieka jest szczególnie obecny w antropologicznej myśli W. Hryniewicza. Ten ciekawy wątek antropologii paschalnej pojawił się u niego niewątpliwie pod wpływem badań nad pneumatologią Ojców Wschodnich²⁵ oraz teologią wschodniego chrześcijaństwa²⁶.

Na terenie ontologii osoby ludzkiej W. Hryniewicz podkreśla, że do jej istoty należy relacyjny i dialogiczny charakter. I jako taki, człowiek w najpełniejszy sposób daje się rozpoznać oraz urzeczywistnia się w odniesieniu do osobowego Boga. Człowiek został stworzony w Słowie i przez Słowo, aby na obraz Słowa i dzięki Niemu podjąć zbawczy dialog z Bogiem, a zarazem z drugim człowiekiem. Jako „ja” osoba ludzka aktualizuje się i spełnia wobec „Ty/ty”, dzięki czemu tworzy wspólnotę „My/my”. Miłość ostatecznie objawia człowiekowi jego prawdziwą istotę i głębię personalnego istnienia. Ważną cechą miłości jest przywoływanie istnienia kogoś innego. *Wolność pojęta jako zdolność samourzeczywistniania się (lub samozniszczenia) osoby ludzkiej jest jej dobrowolną odpowiedzią na wezwanie pochodzące od innej osoby. Osoba nosi w sobie podstawową zdolność przyzywania i bycia przyzywaną*²⁷. Dzięki przyzywaniu objawia się sens inności, a także niepowtarzalność każdej drugiej osoby. Osoba jako relacja jest odpowiedzią na skierowane ku niej wezwanie do uczestnictwa oraz wspólnoty. Dialog domaga się zatem, aby istniały dwa bieguny: wzywający i przyzywany,

²³ R. Tichy, *Ukryte oblicze. O mistyce i mesjanizmie*, s. 54.

²⁴ M.I. Rupnik, *Powiedzieć człowiek*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2010, s. 163.

²⁵ Por.: W. Hryniewicz, *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców Wschodnich*, „Znak” 29 (1977), 7–8, s. 790–793.

²⁶ Por.: W. Hryniewicz, „*Duchowi Świętemu Pan powierzył człowieka*” ..., s. 274–278.

²⁷ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 95.

słowo i odpowiedź. Prawda o człowieku nie wyczerpuje się tylko i wyłącznie w jednostkowym istnieniu w świecie. Uzasadnienie dla swej relacyjności i ekstatyczności człowiek znajduje w Osobach Boskich. *Wezwanie pochodzi od Innego. Przyzywany odpowiada Przyzywającemu. Osoba ludzka jest odpowiedzią na pierwotne wezwanie, pochodzące od samego Stwórcy*²⁸.

W. Hryniewicz umieszcza responsoryjno-epikletyczny rys osoby ludzkiej w kontekście skierowanego do całego świata wezwania do wspólnoty ze Stwórcą. Każde stworzenie aktualizuje odpowiedź na to zaproszenie we właściwy sobie sposób. Tylko człowiek jako osoba, świadomie podejmując przyzywanie, może urzeczywistnić zaproszenie poprzez stawanie się egzystencjalną odpowiedzią na wezwanie Stworzyciela. Ostatecznie bowiem jedynie osoba może odpowiadać na wezwanie Osoby/osoby. Przywołując patrystyczną i bizantyjską kategorię „mikrokosmosu”, należy powiedzieć, że człowiekowi przysługuje misja pośredniczenia pomiędzy światem a Bogiem. Stworzenia zawierają w sobie wyłącznie ontologiczną możliwość trwania we wspólnocie z Bogiem. Ale w człowieku ta wspólnota aktualizuje się jako prawdziwie osobowa odpowiedź udzielona Stwórcy. *Tylko osobie przysługuje możliwość przekraczania ontologicznej różnicy między naturą stworzenia i naturą Boga. [...] Dokonuje się to nie na poziomie natury, gdyż zawsze pozostanie bytem stworzonym, ale w wymiarze osobowym, przez dobrowolną decyzję wejścia w relację, oddania swego bytu i zawierzenia osobowemu Bogu. Osobowa inność człowieka ma swoje ostateczne źródło i spełnienie we wspólnocie Osób Boskich. Nadaje to ludzkiemu istnieniu tajemniczą głębię i charakter epikletyczny*²⁹.

Człowiek jawi się jako istota epikletyczna, urzeczywistniająca się poprzez przyzywanie Drugiego/drugiego – Boga, osoby Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza Ducha Świętego³⁰. Ontologia osoby ludzkiej i jej charakter epikletyczny w istotny sposób związane są bowiem z tajemnicą Ducha Świętego. Chodzi o antropologię o orientacji pneumatologicznej, która jest charakterystyczna dla teologii prawosławnej³¹. Ukazuje ona chrześcijanina nie tylko w relacji do Jezusa Chrystusa,

²⁸ W. Hryniewicz, „Duchowi Świętemu Pan powierzył człowieka” ..., s. 275.

²⁹ Tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata...*, s. 96.

³⁰ Por.: tenże, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, s. 365.

³¹ Por.: K. Gryz, *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 127–131; B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, Kraków 1999, s. 209–211; K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 139–143.

lecz także w odniesieniu do Ducha Świętego i Jego przeobrażającej mocy. Przedstawia człowieka podczas mozolnej drogi, powołanego, by stać się nowym stworzeniem – chrześcijaninem, na którym spoczywa Duch Święty³². Człowiek został powołany do bycia istotą pneumatoforyczną. W. Hryniewicz przypomina intuicję Ojców greckich, wedle której Syn stał się nosicielem ciała (*sarkophoros*), aby człowiek mógł być nosicielem Ducha Świętego (*pneumatophoros*)³³. Antropologię należy także rozpatrywać w świetle teologii Pięćdziesiątnicy. Ta zakłada nie tylko wielość i zróżnicowanie darów Ducha Świętego, ale i różnorodność oraz odrębność osób ludzkich. Na podstawie tekstu z *Dziejów Apostolskich*, który przedstawia Zesłanie Ducha Świętego i mówi o językach *jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden* (Dz 2, 3), można stwierdzić, że dar Ducha Świętego jest dla wszystkich ludzi – został dostosowany precyzyjnie dla każdego człowieka i to w sposób w pełni osobowy, niepowtarzalny, jemu własny³⁴.

W. Hryniewicz przypomina myśl św. Bazylego Wielkiego, że działanie Ducha Świętego wyraża się w przyczynowości udoskonalającej (*teleiōtikèaitia*). Duch Święty do pełni doprowadza stwórcze dzieła Ojca i Syna tak, aby mogły osiągnąć doskonałość (*teleiōsthai*)³⁵. W szczególny sposób odnosi się to do człowieka. Jest on z natury istotą teocentryczną, otwartą na Bożą transcendencję, zdolną do uczestnictwa w życiu Boga. Jest stworzony na obraz Boży, ponieważ sam Stwórca obdarzył go *tchnieniem życia* (por. Rdz 2, 7). Lubelski teolog przypomina charakterystyczną dla antropologii wschodniej myśl, która utożsamia „tchnienie” z Duchem Świętym. Podobne utożsamienie czynili niektórzy Ojcowie greccy, powołując się na Septuagintę³⁶. W ten sposób jahwistyczny tekst stworzenia człowieka otrzymał interpretację w sensie pneumatologicznym. Człowiek został stworzony tak, aby być zdolnym do przyjęcia tchnienia osobowego Ducha Świętego wtedy, gdy nadejdzie *pełnia czasu* (por. Ga 4, 4)³⁷.

³² Por.: W. Hryniewicz, *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu. Rozważania nad tradycją wschodnią*, „Roczniki Teologiczne” 51 (2004), 2, s. 85.

³³ Por.: tenże, „*Duchowi Świętemu Pan powierzył człowieka*”..., s. 276.

³⁴ Por.: tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata...*, s. 97; Z. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 4, Warszawa 2007, s. 360–366.

³⁵ Por.: W. Hryniewicz, *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu...*, s. 85; św. Bazyle Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 134–138.

³⁶ Por.: Z. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, s. 410; tenże, *Przeobóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s. 131.

³⁷ W. Hryniewicz, *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu...*, s. 86.

Zgodnie z tą interpretacją, Bóg nie powołał człowieka do istnienia na podobieństwo innych stworzeń. Albowiem gdy nad pozostałym stworzeniem duch tylko się unosił (por. Rdz 1, 2), człowiek stał się jego nosicielem. Duch zamieszkał na stałe w człowieku, a on sam został przyporządkowany boskiemu istnieniu³⁸.

Księga Rodzaju, jak przyznaje W. Hryniewicz, nie wskazuje jednoznacznie na tożsamość pomiędzy Duchem Bożym – który na początku unosił się nad wodami – a tchnieniem życia udzielonym człowiekowi. Chodzi jednak o intuicję, że człowiek już w akcie stworzenia został przez Stwórcę uzdolniony do przyjęcia daru Ducha Świętego i – co za tym idzie – osiągnięcia doskonałości oraz świętości³⁹. Zdzisław Kijas tak pisał na ten temat: *Ponieważ nosi w sobie dar obrazu i podobieństwa Boga, człowiek stał się właścicielem ducha, co oznacza, że został w pewien sposób przyporządkowany do boskiego istnienia i boskiego wymiaru, i tylko w tym wymiarze osiągnie prawdziwe szczęście. Człowiek przynależy zatem w całej pełni do rodzaju Bożego*⁴⁰. Za Ojcami wschodnimi można więc powiedzieć, że działanie Ducha Świętego, który prowadzi stworzony świat do spełnienia, nie jest czymś nadzwyczajnym lub cudownym. Za jego pośrednictwem dokonuje się bowiem urzeczywistnienie pierwotnego zamysłu Bożego, zgodnego z ludzką naturą⁴¹.

W. Hryniewicz przypomina także inną ważną ideę patrystyczną, której początki znajdujemy w teologii św. Ireneusza z Lyonu. Według św. Ireneusza, na pełnię człowieczeństwa składają się: ciało, dusza oraz Duch Święty⁴². *Doskonałym człowiekiem jest dopiero zmieszanie i zjednoczenie duszy przyjmującej Ducha Ojca, razem z ciałem, które jest utworzone na obraz Boży*⁴³ – pisał w *Adversus haereses*. Człowiek uzyskuje doskonałość poprzez przyjęcie Ducha. Interpretując człowieka w świetle Zesłania Ducha Świętego, biskup Lyonu

³⁸ Por.: Z. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, s. 410.

³⁹ W. Hryniewicz przypomina o znamienym fakcie. Jeden z najbardziej czczonych świętych Kościoła prawosławnego, św. Serafin z Sarowa, jako najważniejszy cel życia chrześcijańskiego rozumiał właśnie „zdobywanie Ducha Świętego”. Por.: W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 117.

⁴⁰ Z. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, s. 138; Por.: Y. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, „Znak” 20 (1968), 7–8, s. 843.

⁴¹ Por.: G. Kraus, *Nauka o lasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 90–97.

⁴² Por.: W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata...*, s. 98; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 135–138; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 246–252.

⁴³ Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, 5, 6, 1. Cyt. za: A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, s. 53.

nawiązywał do trychotomicznej antropologii św. Pawła, który rozróżniał ducha, dusze oraz ciało (por. 1 Tes 5, 23). Dzięki Pięćdziesiątnicy, która dla danej jednostki dokonuje się za pośrednictwem sakramentu chrztu, człowiek może osiągnąć przewidzianą przez Boga doskonałość. Duch Święty – jako Podobieństwo Boga – prowadzi do doskonałości człowieka, zbawiając i formując ciało, będąc zasadą jedności duszy oraz ciała. Człowiek doskonały, według św. Ireneusza, został ulepiony z ziemi „na obraz” Syna, a także uformowany „na podobieństwo” Boże dzięki Duchowi⁴⁴. Człowiekiem doskonałym jest więc człowiek „duchowy”, owoc zjednoczenia Ducha Świętego z ciałem i duszą człowieka. Uczestniczenie w Duchu Świętym w niczym nie narusza natury ciała człowieka. Jednak bez Niego człowiek pozostałby niedoskonały, byłby tylko istotą cielesną i psychiczną⁴⁵. A zatem obecność i zjednoczenie wszystkich trzech elementów – ciała, duszy oraz Ducha Świętego – czyni człowieka doskonałym⁴⁶.

Autor trylogii paschalnej uważa, że wypowiedzi św. Ireneusza nie można interpretować wyłącznie w znaczeniu metaforycznym. Stają się one zrozumiałe w świetle charakterystycznej dla antropologii wschodniego chrześcijaństwa głęboko teocentrycznej wizji człowieka o dużej wrażliwości pneumatologicznej. Duch Święty wyzwala osobę od zależności względem własnej natury, udziela zdolności przekraczania siebie, otwartości na Boga. Pozostając obecnym w człowieku, jest zawsze suwerenny i transcendentny. *Jako byt otwarty, człowiek w sposób „naturalny” nosi w sobie obraz Boży. Jest w pełni sobą tylko wtedy, kiedy pozostaje we wspólnocie z Bogiem i uczestniczy w Jego życiu. Taki jest jego prawdziwy byt i prawdziwa natura. Nie trudno dostrzec, iż w tego rodzaju koncepcji człowieka nie ma statycznego przeciwstawienia natury i łaski, tak charakterystycznego dla całej tradycji zachodniej. Łaska i natura przenikają się wzajemnie. Życie łaską, „życie w Chrystusie” i „życie w Duchu Świętym” (en Pneumati) jest prawdziwym i „naturalnym” życiem ludzkim, tj.*

⁴⁴ Por.: H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 250; M. Tenace, *Powiedzieć człowiek*, cz. II: *Od obrazu Boga do podobieństwa. Zbawienie jako przeobstwienie*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2015, s. 126–143.

⁴⁵ *Czym innym jest dech życia, który człowieka czyni psychicznym, a czym innym jest ożywiający Duch, który uczynił go duchowym*. Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, 5, 12, 2. Cyt. za: św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, wybór tekstów i wprowadzenie H.U. von Balthasar, tłum. W. Myszor, Kraków 2001, s. 116.

⁴⁶ Por.: W. Hryniewicz, „*Duchowi Świętemu Pan powierzył człowieka*” ..., s. 277.

zgodnym z pierwotną naturą człowieka żyjącego w przyjaźni i we wspólności z Bogiem⁴⁷.

Człowiek jako istota epikletyczna jest zdany na przyzywanie istnieniem Drugiego/drugiego. Ta potrzeba określa i naznacza cały wymiar ludzkiej egzystencji. Chodzi o umiejętność przynależną i właściwą tylko osobie – odpowiadanie na wołanie drugiego i przyzywanie. Owo wezwanie/przyzywanie – właściwe każdemu człowiekowi – jest wołaniem o akceptację, otwarcie, ocalenie, jest wołaniem/przyzywaniem sensu, dobra, prawdy, piękna, jest skierowane ku człowiekowi i jednocześnie kierowane przez niego. Tylko przyzywany może stać się odpowiedzią na wołanie przyzywającego. W ten sposób tworzy się krąg dwustronnego przyzywania⁴⁸. W Hryniewicz wskazuje zatem na najbardziej fundamentalną w aspekcie antropologicznym epiklezę całego człowieczeństwa osoby ludzkiej. *Samym swoim istnieniem, choćby upadłym i zmarniałym, człowiek ustawicznie przyzywa swego Stwórcę, często nie zdając sobie z tego sprawy. Wierzę, że istnieje pewien rodzaj epiklezy ontologicznej, bezgłośnej, bezsłownej, ale nie mniej rzeczywistej. Jako istota epikletyczna, człowiek jest zdolny do wołania z głębi zagubienia i duchowej nędzy. Wołaniem tym może być samo rozdarłe życie, doświadczenie pustki i bezsensu, zniweczona nadzieja, cierpienie, zagubienie i śmierć najbliższej osoby. Nikt z ludzi nie jest w stanie rozpoznać głosu tego wołania. Jest ono dostępne jedynie dla Boskiego Ducha, który przenika tajniki ducha ludzkiego*⁴⁹.

Człowiek, będąc istotą epikletyczną i pneumatoforyczną, jawi się jako nieustannie przyzywanie inspirowane przez Ducha Bożego, który przenika głębokości samego Boga (por. 1 Kor 2, 10), ale także oświeca wszystko to, co ukryte w ludzkim wnętrzu. Przyzywanie wyraża się często w formie nieuświadomionej tęsknoty za pięknem, dobrem, harmonią, pokojem⁵⁰. Szczególnie wpisuje się w doświadczenie ludzkiego cierpienia, które może oteplić, napełniać goryczą, prowadzić do zamknięcia się w sobie. Cierpienie nieprzeobrażone

⁴⁷ Tenże, *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu...*, s. 99. W konkluzji, a także w samych użytych sformułowaniach W. Hryniewicz wydaje się mocno zależny od opinii i słów prawosławnego teologa J. Meyendorffa. Por.: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. X, 160–163, 180–183.

⁴⁸ Por.: W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004, s. 46.

⁴⁹ Tamże, s. 47.

⁵⁰ Por.: W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 122; tenże, *Kościół jest jeden...*, s. 49–50.

przez Bożego Ducha prowadzi do izolacji, beznadziei, buntu, egzystencjalnej ciemności. Taki stan da się przezwyciężyć, zauważa W. Hryniewicz, tylko poprzez doświadczenie czyjejs obecności i oddania. Duchowe rozjaśnienie przynosi życzliwie ofiarowana miłość drugiej zatroskanej osoby. Dzięki niej można dostrzec Oblicze Niewidzialnego. Cierpienie to często trudna, bezsłowna epikleza, której celem jest odzyskanie poprzez obecność drugiego człowieka świadomości bliskości Boga⁵¹.

Wołanie z głębi jestestwa to jęk Ducha Bożego w człowieku. To On udziela zdolności przekraczania siebie i otwiera jednostkę na Sens, Prawdę, Piękno, Pokój. Bez Niego człowiek wypala się, marnieje, wikła oraz niszczyje. Z Ducha pochodzi moc odzyskania harmonii w człowieku, który się przemienia, dojrzewa, nawraca. Duchowe życie to poddanie się przeobrażającej logice, formie, mocy Ducha Świętego. *Człowiek przeniknięty przez Ducha oddaje Mu poniekąd swoją własną twarz. W jego ludzkim obliczu przejawia się oblicze samego Ducha. Piękno sięga samej głębi człowieczeństwa, gdzie duch człowieka spotyka się z Duchem Bożym i przenika w świat Boski. Jest to piękno przemienionego serca*⁵².

W ten sposób objawia się macierzyńska rola Ducha Świętego w życiu człowieka⁵³. W. Hryniewicz przypomina ciekawą i ważką myśl Paula Evdokimova o geniuszu kobiety i jej macierzyństwa wobec daru Ducha Świętego. Kobieta jest Ewą-Życiem, szczególnie zjednoczoną z Duchem Pocieszycielem. On rodzi, strzeże i ochrania dar życia. Kobieta posiada otwartość, zdolność wyczekiwania oraz intuicyjnego rozróżniania wartości pochodzących od Ducha Bożego. W naturalny sposób obdarzona jest zmysłem religijnym i do niej w wyjątkowy sposób odnoszą się słowa Tertuliana: *anima natura liter Christiana – dusza z natury jest chrześcijańska*⁵⁴. Nieprzypadkowo Matka Boża w teologii wschodniej nazywana jest Nosicielką Ducha (*Pneumatophora, Duchonósica*)⁵⁵. Jest obrazem każdego chrześcijanina i człowieka, który całym swoim jestestwem, mniej lub bardziej świadomie, przyzywa, przyjmuje, daje się prowadzić Duchowi Bożemu i dalej wciąż na nowo o Niego woła.

⁵¹ Por.: tenże, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997, s. 55.

⁵² W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009, s. 207.

⁵³ Por.: tamże.

⁵⁴ Por.: W. Hryniewicz, *Chrystus powierzył człowieka Duchowi Świętemu...*, s. 88; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1989, s. 232, 287.

⁵⁵ Por.: W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 122.

Podsumowanie

Człowiek jest istotą epikletyczną – stwierdzenie to należy rozumieć wielowymiarowo i analogicznie. Jednostka urzeczywistnia się poprzez przyzywanie Boga, imienia Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza Ducha Świętego, ale także poprzez wołanie o obecność drugiego człowieka. Na terenie ontologii osoby ludzkiej uświadomiliśmy sobie, że do jej natury należy relacyjny i dialogiczny charakter. Człowiek jako osoba w najpełniejszy sposób daje się rozpoznać oraz aktualizuje się w odniesieniu do osobowego Boga.

Epikletyczny charakter w szczególności sposób związany jest z tajemnicą i działaniem Ducha. Człowiek został stworzony, aby być istotą pneumatoforyczną, nosicielem Ducha Świętego. Epikletyczny charakter naznacza cały wymiar ludzkiej egzystencji. Wzywanie inspirowane przez Ducha Świętego jest wołaniem o akceptację, ocalenie, spełnienie, przyzywaniem sensu, dobra, prawdy, piękna, pełni życia, prośbą o pomoc w humanizacji świata, tęsknotą za obecnością drugiego człowieka, to słowa egzystencjalnej modlitwy zapoczątkowanej i podtrzymywanej przez Ducha Świętego. Na tę prawdę wskazują biblijne teksty o „wzdychaniu stworzenia” oraz o spragnionej Samarytance, epikletyczne doświadczenia wyznawców religii pierwotnych, a także życie i nauka chrześcijańskich mistyków. Szczególnym obrazem tej rzeczywistości jest Matka Boża, w teologii wschodniej nazywana Nosicielką Ducha (*Pneumatophora, Duchonósica*).

Summary

Man is an epicletic entity. This reality is to be understood in a multidimensional and analogous manner. He realizes himself by invoking God, the name of Jesus Christ and in particular the Holy Spirit, but also by calling for the presence of another person. But man is also a pneumatophoric being, that is the carrier of the Holy Spirit. The epicletic character is present in the entire dimension of human existence. This ultimately means calling for acceptance, survival and fulfillment; summoning sense, good, truth, beauty and the fullness of life; requesting assistance in the process of humanizing the world; and longing for the presence of another person. These are the words of an existential prayer instituted and supported by the Holy Spirit. This truth is demonstrated in the biblical texts that mention “the creation’s groans” and the thirsty Samaritan woman, in the epicletic experiences of certain primitive religions as well as in the lives and teachings of Christian mystics. A unique reflection of this reality is the Mother of God, who Eastern Orthodox theology refers to as the Carrier of the Spirit (*Pneumatophora, Duchonósica*).