



## ПРАВОСЛАВНО БОГОСЛОВЉЕ О СВЕТОМ ДУХУ\*

Свети Григорије Богослов, у свом познатом *V Теолош-ком слову*, каже да се наше хришћанско благочешће (тј. хришћанска вера и побожност) утемељују у Духу Светоме, да од Њега и почиње истинска теологија.

Да од Духа Светога заиста и започиње теологија, то потврђује и богослужбена песма Православне Цркве: „*Свјатим Духом богословије...*“ И уопште у православном богослужењу, стално се подвлачи улога и значај Духа Светога, како у животу Цркве уопште, тако и посебно у богословљу Цркве. Није, зато, без разлога то што свака наша молитва и свако богослужење започиње обраћањем Светоме Духу, призивањем – *еѿиклезом* Духа Светога Утешитеља.

Најпре бих хтео кратко да кажем нешто о литургијском карактеру православног богословља о Светоме Духу. Рекли смо већ да сва наша богослужења почињу молитвеном *еѿиклезом* – призивањем Духа Светога. Истичем посебну молитву „*Царе Небески*“, која је отпевана и на почетку нашег данашњег молитвеног скупа. Том молитвом Духу Светоме започиње и наша Света Литургија – Евхаристија Цркве. Одмах иза овог призивања Духа као „Цара Небеског“ долазе почетне речи Литургије: „Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа“. Ово нас наводи на закључак да за Цркву Дух Свети Утешитељ и јесте Цар Небески и сáмо то Царство Небеско. Подсећам овде на ону познату рукописну варијанту у тексту „Оченаша“, коју нарочито истичу велики Кападокиј-



*Госѿољубље Аврамово*  
(икона у Манастиру Хиландару)

\*) Прочитано на Међуфакултетском екуменском симпозијуму у Манастиру Студеници, септембра 1984. године.

ски Оци (посебно Григорије Ниски), где уместо прозбе „*Да дође Царство Твоје*“, стоји: „*Да дође Дух Твој Свети*“. Дакле, потпуна идентификација Духа Светога и Царства Божијег.

Литургијски карактер православног богословља уопште, и посебно о Духу Светоме, видеће се и даље, нарочито при завршетку овог реферата. Сада бих хтео да нагласим чињеницу да су највећи богослови у Православној Цркви били првенствено литургијски богослови. Да поменемо тројицу светих богослова – Св. Јована Богослова, Апостола и Јеванђелиста, затим Св. Григорија Богослова, и Св. Симеона Новог Богослова. Извесна директна линија иде од једнога до другог и до трећег, а то је она златна нит православне теологије о Светоме Духу, о Кома изворно сведоче и богословствују ова тројица корифеја православног богословља. Наравно, не само они, али они нарочито.

Свети Јован Богослов је изразито литургијски богослов, евхаристијски теолог. Не само 6. глава његовог Јеванђеља, и не само завршне главе, од 13. до 17. истог Јеванђеља, него и читаво четврто Јеванђеље прожето је литургијским духом и карактером. Отуда и онако изразито *пневматолошки* карактер тог Јеванђеља. Исто тако и Посланице Јованове и његов Апокалипсис прожети су Литургијом. Прве 4 главе Откривења у ствари чине једно пророчко виђење Вечне литургије пред Престолом Божијом, опис и излагање есхатолошке Евхаристије Цркве.

Св. Григорије Богослов опет, сав је израстао из литургијског опита Цркве и богословствује из литургијске теологије, тачније речено из литургијске јерургије. Ко пажљиво чита Григорија Назијанзина видеће да он све време богослови из светих *шајни* и светих празника тј. *догађаја* Цркве. Његови најзначајнији текстови у ствари су *Слова* – коментари – на литургијски у Цркви прослављене празнике, тј. Христова спасоносна *догађаја* претваране Духом Светим у доживљаје Цркве. Један од таквих текстова је и његова сјајна *Беседа на Педесетницу* (чији су одломци ушли у богослужбени чин самог празника Педесетнице).

Свети Симеон Нови Богослов је такође сав прожет Литургијом, али са изразитим пневматолошким нагласком. Његови текстови су литургијске химне, нарочито познате му Химне божанске љубави (једну од њих навешћемо нешто касније). Исти Симеон каже да су Светитељи, као свети богослови, теолошки славословили Онога Који их је литургички препородио, то јест Духа Светога Утешитеља. Њихово богословље је, по њему, плод *шелесиурђије* Духа Светога, Његовог божанског дејства и деловања (=енергије). Зато су они тако говорили и богословствовали – као духоносци и духонадахнути. У томе и јесте, по Симеону Богослову, али и по Григорију и Јовану Богослову, истинско православно богословље: свеживотно богословљење и богослављење Духом Светим и у Духу Светоме Бога Живога и Истинитог.

Да пређемо сада на следећу тачку православне Пневматологије. То је она истина по којој је правилна Пневматологија могућа и схватљива само у контексту правилне (=православне) Тријадологије. Одмах да кажемо да управо овде и лежи познати богословски проблем „*Filioque*“, то јест питање различитог поимања теологије о Духу Светоме, на хришћанском Истоку и Западу, у вековима када је започело и наступило раздвајање између хришћанског Истока и хришћанског Запада. Не бих се сложио са изнетом тезом да је „*Filioque*“ само једна периферна тема у теологији. У ствари, по среди је другачији теолошки контекст у којем је то питање посматрано и схватано на Истоку и на Западу. Тај контекст и јесте правилна Тријадологија, а она није сасвим једнако схватана на Истоку и на Западу.

Треба рећи да је доста рано започео спор између богослова Истока и Запада око Тријадологије. Да само споменемо теолошко спотицање папе Калиста, почетком 3. века, тј. његово нагињање савелијанској Тријадологији, коју напада Свети Иполит Римски; па онда спор двојице Дионисија, Александријског и Римског, у другој половини 3. века; и нарочито велике тријадолошке спорове у 4. веку, где се већ доста јасно оцртавају две различите теолошке перспективе у приступу Тријадологији и онда Пневматологији.

Да не бих одуговлачио ово предавање детаљнијим навођењем доказа за ово што сам рекао, указаћу одмах на могућност двоструког посматрања Пневматологије већ у самим новозаветним библијским текстовима. Наиме, разматрање новозаветних пневматолошких текстова показује, с једне стране, тесну повезаност теологије о Светом Духу са Тријадологијом, а с друге стране открива истину да Пневматологија није само неки додаток теологији (тј. Тријадологији), него ову, може се рећи, чак и условљава. Погледајмо то мало изближе и конкретније.

У извесним новозаветним текстовима Дух Свети је посматран у једној, да тако условно назовемо, само *мисијској*, историјској перспективи. Наиме, Дух Свети се ту сагледава и о Њему се говори у аспекту првенствено Његове *мисије* у свету и историји, Његовог *слања* – од Оца кроз Сина, ако хоћете, од Оца и Сина – у свет и Цркву. Ова мисијска или *икономијска* страна („Икономија“ у библијском смислу: *Οἰκονομία* као код Апостола Павла) или улога Духа Светога, показује Његово место и делатност у општем промисаоном плану или *Домостроју* Божијем, почев од самог стварања света па све до доласка реалности Будућег века. То је оно што су ранији Свети Оци, а после њих и Св. Фотије Велики, нарочито истицали као слање и јављање Духа Светога у времену, у историји. (Зато је врло површан, и без познавања стварне богословске проблематике, поступак извесних римокатоличких теолога кад олако и с презрењем одбацују Фотијеву теологију о Светом Духу и називају је неким „теодоритством“, заборављајући да ни Теодорит Кирски ни Свети Фотије нису „измислили“ тај историјски, мисијски, икономијски аспект Пневматологије, који постоји и у самим библијским текстовима, али који никако није једини и, штавише, није ни кључни аспект правилне библијске и патристичке Пневматологије).

Ова историјска, мисијска или *икономијска* перспектива у посматрању места и улоге Светога Духа, била је, у извесном смислу, доминирајућа у прва три века црквеног богословља, тачније речено од постапостолског времена до Ни-

кејског сабора, управо до појаве нимало безбесне аријанске јереси. Та перспектива у Тријадологији, која је Свету Тројицу посматрала и поимала у контексту Божије *делатности* у плану стварања и спасења света и човека, била је и умесна и законита. Проблем је наступио онда када је Арије покушао да из те „Икономије“ извуче, и каузално изведе и објасни, чак и саму *Теологију*, тј. саму хришћанску Тријадологију. Арије је, наиме, из факта стварања света „кроз Сина“ и „помоћу Духа Светога“ извео обратни закључак да је Син у ствари настао, „постао“ ради света; а како је после Отац кроз Сина послао у свет и Духа, онда је, према томе, и Дух Свети заједничко „створење“ Оца и Сина.

Са овом радикалном теолошком опасношћу, која је претила да и у саму *Теологију* суштински уведе космологију, тј. да Бога – као Тројицу – каузално изведе и објасни из света (а не обратно: да свет објашњава Богом), сусрео се врло рано велики Александринац – Свети Атанасије. И управо ту он је морао да кида своје везе са Оригеном (творцем Александријске школе), тј. да раскида дотадашњи спој црквеног богословља са философском теологијом, оном која није била потпуно ослобођена јелинских утицаја и рецидива. Св. Атанасије Велики је, зато, као хришћанин, као истински библијски и црквени богослов, направио радикални богословски рез између *Теологије* и *Икономије*, то јест између Божанског Тројичног *бића* (унутрашњег вечног Живота) и Божанског *стваралаштва*; или, другим речима, између Божанске *природе* и Божанске *воље*, између вечног и ничим не условљеног божанског *рађања* Сина из природе (=суштинне) Бога Оца, и слободног, вољног Божијег *стварања* света „кроз Сина“ (што ће рећи: уз сарадњу и садејство, одувек и вечно, независно од света и без икакве узрочне везе са настанком света, постојећег Јединог Сина). Атанасије је то исто богословље (мада не сасвим до краја доречено, тј. непотпуно и неразрађено) продужио и на Светога Духа. Тако, по њему, ни Свети Дух није *створење*, јер и Он по бићу вечно припада Светој Тројици, без обзира што се у времену шаље у свет и што се јавља последњи.

Ово Атанасијево теолошко строго разликовање између *рађања* и *стварања*, тј између Божанске *ипрорде* и Божанске слободне *воље*, богословски су развили даље велики Кападокијци, нарочито Св. Василије Велики и Св. Григорије Богослов (о чему смо опширно и у више наврата писали). Управо ови свети богослови и дају правилну и потпуну теолошку обраду и разраду хришћанске *Теологије* у строгом смислу те речи, то јест у смислу хришћанске *Тријагологије*. Настављајући Атанасијево богословље, Кападокијци наглашавају тачно и неопходно богословско *разликовање*, мада не и *раздељивање*, између Божанског *бића* и Божанског *делања*, између онога што Бог као Тројица по Својој природи и унутрашњем вечном животу *јесће*, и онога што Он као слободна *Личност*, управо као Тројица Лица, по Својој слободи и самовлашћу *дѣла*, чини, ствара. Другим речима, Кападокијци уводе богословско разликовање Божанске *сушћине* и Божанске *енергије* (што ће касније разрадити исихизам).

Тако се разликује, мада не и сасвим раздваја, *Теологија* и *Икономија* (сп. Св. Григорије Богослов, *Теолошко слово* 3, 18; Св. Василије, *Против Евномија* 2, 3), те се према томе и Света Тројица по Своме унутрашњем вечном бићу посматра из *Теологије*, а по Своме слободном делању и јављању у времену посматра се из *Икономије*. И још, што је главно: Тројична Теологија не може се објашњавати, ни каузално изводити и образлагати из Икономије, него управо обратно. Само из те и такве правилне богословске перспективе могао је Свети Атанасије, заиста достојан имена *Велики* и назива „Отац Православља“, да побије и обеснажи Аријево суптилно повезивање судбине и бића Сина са бићем и судбином света. Другим речима, он и за њим Кападокијски Оци посматрали су и објашњавали богословље о Богу Сину, и даље о Богу Духу Светоме, у самосвојном контексту хришћанске *Теологије*, тј. правилне Тријадологије, а не првенствено у контексту и перспективи *Икономије* – домостројног или мисијског слања и делања појединих Тројичиних Лица у свету и историји спасења.

Једном речју, Св. Атанасије Велики и Велики Кападокијци у своме богословском исповедању полазили су од вечно дате реалности Трију Божанских Ипостаси и у тој теолошкој перспективи посматрали су и Духа Светога. Јесте да је за њих, као и уопште за хришћанске богослове, Божанска Икономија (= *Откривење*) та која је омогућила познање Бога као Тројице, дакле омогућила богословље и богословљење као такво, али то још не значи да се *само Биће* Бога као Тројице може и сме изводити, етиологизирати (каузално образлагати) из начина и пута Божанског јављања и делања у свету (јер онда испада да дела Божија одређују Његово биће, и космологија се уводи у саму срж теологије, постаје кључ за њу, што је управо била основна карактеристика јелинске философске теологије, која је уствари извирала сва из космологије).

Није, дакле, реч о томе да поменути посленикејски Свети Оци, и за њима православни богослови на Истоку све до нашег времена, настоје да богословствују без и мимо Божанског Откривења – Икономије, него се ради о потреби превазилажења слабости доникејског богословља (које је на Западу и до данас остало у тим слабостима): да се Бог као Тројица објашњава, и каузално изводи, из економијске перспективе Божанског јављања и делања, чиме се унутрашње Божије биће и живот детерминише фактом Божанског јављања и делања (што је тврдио Ориген), те из тога излази да Бог није *слободно* и ничим не принуђено (ни Својом природом) створио свет и делао у њему, како су хришћани од самог почетка пред Јелинима веровали и исповедали. (Зато су се Св. Атанасије и Кападокијци осмељивали да отворено говоре: да је Бог одувек био *Тројица*, без обзира и односа на стварање света, тј. да би Света Тројица била *Тројица* и да није дошло до стварања света).

Другим речима, Атанасије Велики и Кападокијски Оци посматрају Бога, и посебно Светога Духа, из једне друге, не мање библијске и новозаветне перспективе, а то је из теолошке, литургијске, *есхаџолошке* перспективе, о којој ћемо сада рећи неку реч више.

Овај други, не историјски, него *литурџијски*, евхаристијски и есхатолошки приступ Светој Тројици, који је тако видан у новозаветним текстовима (на пример у Прологу Јовановог Јеванђеља, па од 14. до 17. главе истог Јеванђеља; затим у Апокалипсису и код Апостола Павла), нарочито је видан код Светог Василија Великог у његовом делу „*О Светом Духу*“ (читаво дело, а нарочито прва поглавља и глава 18; ср. и његово 38. *Писмо*, које се приписује и Григорију Ниском). Василије ту описује како је, и зашто, он почео да употребљава једну боље одговарајућу и богословски тачнију доксологију (= *литурџијски возглас, славослов*) Свете Тројице. Наиме, у времену пре Василија (доникејско време), иако не једина али најчешће употребљавана форма Тројичине доксологије била је: „Слава Оцу *кроз* Сина *у* Светоме Духу“. Ова богословска формула била је типични израз икономијске, мисијске, историјске перспективе, јер она показује поредак јављања и делања Лица Свете Тројице у домостроју промишљења и спасења света и рода људског кроз историју. Бог Отац се јавља и делује у историји Божанског Откривења *кроз* Сина, а то се заједничко дело даље остварује *у Духу Светоме*. Овај и овакав домостројни поредак Божанског Тројичног јављања и делања: „од Оца *кроз* Сина *у* Духу Светоме“, и формула која то изражава поменути возгласом (= *доксологијом*), сасвим је библијска и умесна је, те и њена литургијска употреба била је сасвим легална и православна. Проблем је, међутим, настао онда када је аномејац Евномије почео да из те лексичке формулације извлачи теолошку онтологију, тј. да овај у формули изражен икономијски, мисијски поредак Лица Свете Тројице преноси и на само вечно биће и унутрашњи живот Тројице, а то је значило умањење и деградацију Сина и Духа (чак више него и Оригенова субординација; пре нека неоплатонска степенаста „тријада хипостаза“).

Василијева пак тројична литургијска доксологија, коју је он почео да употребљава, а која није само његова, него изначално хришћанска, апостолска, новозаветна (и он то непобитно показује), гласила је: „Слава Оцу **И** Сину **СА** Светим

Духом“, или: „Слава Оцу И Сину И Светоме Духу“ (дакле као и формула крштења – Матеј 28,19). Оваквом формулацијом Тројичне доксологије, литургијског прослављања Свете Тројице, није се првенствено истицала, да тако кажемо, „Икономијска Тројица“, него *Вечна Света Тројица* Једносуштних и *Равночасних* Ипостаси. Као што је познато, Василије је више волео израз  $\delta\mu\beta\tau\iota\sigma$  него  $\delta\mu\sigma\acute{o}\upsilon\sigma\iota\sigma$ , управо из литургијских доксологијских разлога: он је сагледавао сва Три Лица Свете Тројице у Њиховој вечној и једнакој *слави* и равной *частии*, не оспоравајући наравно Њихову *једносушћност* ( $\delta\mu\sigma\acute{o}\upsilon\sigma\iota\sigma$ ), нити оспоравајући такође икономијско поступно јављање и деловање Тројичних Лица у свету и историји, по извесном мисијском поретку откривења и деловања.

Једном речју, Свети Василије сагледава Свету Тројицу у *евхаристијском* искуству Цркве (које даје предокушај и антиципацију есхатолошке стварности), Тројицу вечну надисторијску, онакву какву Црква у Литургији доживљава. Отуда, није без разлога што Литургија=Евхаристија Православне Цркве почиње доксологијом: „Благословено Царство Оца И Сина И Светога Духа“, јер Литургија представља једну истинску есхатолошку *Теофанију*, јављање Царства Божијег, јављање саме Свете Тројице у надисторијском *Есхајџону*, почетак самог тог *Есхајџона*. Та литургијска, есхатолошка перспектива у посматрању и богословљењу – и богослављењу – Свете Тројице и јесте онај други приступ, она друга перспектива о којој бисмо овде хтели да говоримо када је реч о православној теологији о Светоме Духу.

У овом другом приступу или перспективи православне Пневматологије, коју смо назвали евхаристијском или есхатолошком, није реч о праволинијској продуженој историји „до последњег времена“, него о догађају и присуству – *овде и сада* – Последње Стварности, оног есхатолошког „Дана Господњег“, надисторијског и метаисторијског *Есхајџона*, који се својим присуством пројављује и овде, у свету и историји, у литургијском *данас* Цркве. То је присуство и пројава Царства Божијег „у сили“ међу нама (ср. Мк.9,1; Лк.17,21; Мт.

26,29; Кол.1,13).

То литургијско искуство Цркве о присуству и заједници саме Свете Тројице, о којем сведочи Свети Василије у своме делу *О Свештоме Духу*, и још више у самој *Св. Литургији* која носи његово име, које је искуство, да подсетимо, засведочено и у 8. члану Символа вере, када исповедамо веру у „Духа Светога, Господа, Живототворнога, Који од Оца исходи, који се *заједно са* Оцем и Сином обожава и *заједно слави*“ (где је врло нагледно, три пута, оно „*σὺν*“=*са, заједно*, толико карактеристично за Пневматологију Кападокијских Отаца). У том евхаристијском искуству виђења и сагледавања Свете Тројице, Велики Василије, и за њим православна светоотачка теологија, Свету Тројицу богословски представља не у неком „поретку“ јављања или делања, него као вечну и равночасну заједницу Вечног Живота и Љубави и Славе. Оваквим литургијским, есхатолошким искуством надиђена је и сама „историја“ (и Икономија=Домострој) спасења, па самим тим надиђена је и историјска мисијска перспектива посматрања и схватања места и улоге Светога Духа.

Ова ехаристијска, есхатолошка перспектива видно је присутна у новозаветним текстовима, на пример, у оним местима где се говори да је Син Божији и оваплотио се Духом Светим (Лк.1,35), и да је помазан и васкрснут Духом Светим (Мт.3,16; ДАп.10,38; Рим.8,11 и др.), и такође тамо где се говори да је Дух Свети у тесној вези не само са мисијом Цркве, него још више са њеном есхатолошком природом (ДАп.2,17; 1Кор.15,44-45; Еф.1,14 и др.).

Овај новозаветни тип Пневматологије као да је био донекле запостављен у доникејском богословљу, али је зато нарочито истакнут код Кападокијских Отаца, почев од Светог Василија, а онда даље и код осталих Отаца на Истоку, све до Св. Симеона Новог Богослова, Св. Григорија Паламе и осталих исихаста, а и до данас код свих правих православних теолога.<sup>1)</sup>

Једном речју, читава изворно православно црквено предање садржи у себи првенствено овај аспект Пневматоло-

гије, мада, наравно, не превиђа нити одбацује ни онај други, икономијско-мисијски аспект, јер и он, као што рекосмо, такође има новозаветне основе. Карактеристично је да Св. Василије Велики завршава своју књигу *О Духу Свештом* управо оним карактеристичним поглављем о живом *Предању* Цркве (гл. 27 и 28), а једно од најранијих и најосновнијих црквених предања јесте „предање и тајна“ (Василије управо каже „предање у *шајни*“) светога Крштења „у име Оца И Сина И Свештог Духа“, то јест предање о равночасним и равнославним Божанским Именима: *Оца и Сина и Свештога Духа*, што по Василију и јесте основа и срж правилне, православне Тријадологије.

Наравно, у самој вечној и нествореној, ненасталој Светој Тројици централно је место Бога Оца, који је Корен и Извор (Ρίζα καὶ Πηγή) Сина и Духа, а то је позната библијска истина, развијена у патристичком богословљу, о *Монархији Бога Оца*, истина која првенствено и гарантује истински хришћански Монотеизам, јединство и јединственост хришћанског Персоналног – Триипостасног – Бога. Не бисмо се овде дуже задржавали на теми о Монархији Оца као врло значајном моменту православне Тријадологије,<sup>2)</sup> него само желимо указати на чињеницу да је у западној теологији управо због пренабрегавања или запостављања питања Монархије Оца и дошло до преваге извесног есенцијализма, пренаглашавања јединства и примата Божанске Суштине и онда даље до појаве учења о „*Filioque*“, учења које је несумњиво довело до атрофирања правилне Пневматологије у западном бого-

<sup>1)</sup> Пневматологију уопште, и посебно ову њену есхатолошку димензију наглашавају данас у екуменском покрету бројни православни теолози, од којих нарочито истичемо Јована Зизиуласа (видети, на пример, његов рад: *Impl i cati ons eccl ési ol ogi ques de deux t types de Pneumat ol ogi e, COMMUNIO SANCTORUM Mélanges à J.-J. von All men, (Labor et f i des), Genève 1982.*

<sup>2)</sup> О томе смо у више наврата писали – видети, на пример, чланак *Теолошко дело Св. Василија Великог између „Никејаца“ и „Исјочних“* у „Теолошки погледи“, бр. 4, 1979. (објављено и на енглеском и грчком) и, такође, *Онај Који Јесће – Живи и Исјиниши Бог Св. Григорија Паламе*, у истом часопису, бр. 1-3, 1985.

словљу. Видљиви знак тог теолошког одступања од патристичке тријадолошке традиције било је уношење додатка „Филиокве“ у 8. члан Никеоцариградског Символа вере, чији је богословски текст управо тако формулисан да не само не допушта такав додаток, него га теолошки апсолутно искључује. Јер, 8. члан овог саборног и васељенског Символа, чији садржај је несумњиво плод теолошке предрадње великих Кападокијских Отаца, формулисан је првенствено из перспективе евхаристијско-есхатолошке, у којој је Дух Свети виђен и посматран у истој равни вечног Тројичног бића и живота свих Трију Лица, а притом је истакнуто да Он „*од Оца исходи*“, чиме је наглашена Монархија Бога Оца, од Кога је и Син вечно рођен, како је већ претходно речено у 2. члану истог Символа.

Дакле, у овом библијско-литургијском аспекту Пневматологије, која је апокалиптичког, *шеофанијског* карактера, Дух Свети је у Цркви доживљаван и сагледаван у истој равни, истој слави и части са Оцем и Сином, то јест првенствено у вечној *заједници* Тројичног Бића и Живота, пре и изнад сваке историје и мисије. Такву Пневматологију даје нам Света Евхаристија Цркве, литургијско искуство и благодатно заједничарење са Св. Тројицом. Понављамо, тиме није ни порекнут ни умањен значај Божанске Икономије, Домостроја божанског Откривења и нашег спасења. Напротив, благодарени управо Икономији нама је и омогућен приступ и заједница са Светом Тројицом. Икономија је та која открива и омогућује познавање Вечне и Нераздељиве Тројице, у којој Дух Свети није само једна Божанска сила, или енергија, или ефективни узрочник, или само делатељ у Цркви и историји, него је првенствено *Господ* —  $\text{Κύριος}$  (2Кор.3,17-18).

Отуда је, рекосмо, за нас православне, веома важно да се Пневматологија посматра и схвата у контексту, пре свега, правилне Тријадологије. У том контексту Дух Свети је заиста Онај Који „*завршава*“ и „*допуњује*“ Свету Тројицу. Или, како то вели Атанасије Велики: „Света и Блажена Тројица неразделљива је и сједињена само са Собом... у Оцу и Сину и Све-

томе Духу богословствована... као што нам је и Господ Исус Христос предао савршенство Свете Тројице, Која је Једно и Недељиво Божанство“. (*Писмо Серапиону* 1., 14 и 28 и 32). Или, као што додаје Св. Василије Велики: „Дух Свети Собом допуњује Многославну и Блажену Тројицу“ (*О Св. Духу*, 18). Ове последње, међутим, речи Св. Василија, које означавају да је савршенство Свете Тројице тек заједно са једносущним, равнославним и равночасним Светим Духом, не значе неко процесуално „настајање“ и „усавршавање“ Тројице, где би Дух Свети ту нешто „додавао“ и „допуњавао“ (те у том смислу за источну патристичку Пневматологију не стоји теза Блаженог Августина да Дух Свети „повезује“ Оца и Сина, да је Он „*corula amoris*“ између Оца и Сина; и уопште Источним Оцима је туђ сав познати психологизам Августина у Тројичном богословљу; код њега, треба признати, Тријадологија је пошла другачијим путем од кападокијског Тројичног богословља, можда зато што Августин није знао Кападокијце, као што није знао ни грчки језик).

У контексту правилне Тријадологије – у којој је исходиште свега јединствена Ипостас Бога Оца, Који од вечности *рађа* Сина и од вечности *происходи* Духа Светога, и Који је гаранција и њихове ипостасне различитости али и суштинског јединства Сина и Духа, дакле гаранција и свеза непоновљивости и ни на шта друго несводивости божанских Лица – у таквом контексту треба онда посматрати и однос између Сина и Духа, то јест узајамну повезаност Христологије и Пневматологије. Само полазећи са основа правилне Тријадологије можемо даље правилно сагледавати међусобни однос и узајамну повезаност, и чак узајамну условљеност Христовог дела и дела Духа Светога у свету и историји, тј. у Цркви. Јединородни Син Очев оваплоћењем Својим од Духа Светога јавља нам и дарује Духа Утешитеља. Али исто тако, и Дух Свети сведочи за Сина, дејствује и остварује велики *Догађај Христиа* („Тајну Божију, која је Христос у нама“, како вели Апостол Павле – Кол.1,27), у који *догађај* или *тајну* ми смо сви позвани од Свете Тројице: Од Оца кроз Сина у Духу Светоме. Или речено Апостоловим речима: позвани смо у Цр-

кву као „*Благодати* Господа Исуса Христа и *Љубав* Бога и Оца и *Заједницу* Светог Духа“ (2Кор.13,13 и *Канон Евхаристије* у Литургији Цркве).

Ова улога Духа Светога у јављању и остваривању „Тајне Христове“ у свету, која се још назива и „Икономија Благодати“ Божије, „Икономија Тајне од вечности сакривене, а сада јављене“ појавом (=очовечењем) Христа и силаском Светога Духа, та улога за православну Пневматологију није исто што и сама Ипостас Светог Духа. Другим речима, не треба сасвим поистоветити енергију Духа са Личношћу Духа, иако је енергија (=дејство) неодољиво од Делатеља и Дародавца благодатне енергије. Ту истину је, после великих Кападокијаца, нарочито доказао у свом богословљу Свети Максим Исповедник и онда б. Васељенски Сабор (680-681.г.), а затим је то опет нарочито развио Свети Григорије Палама у своје исихастичком богословљу. По Максиму, није исто само биће, *природа* (φύσις, οὐσία) и *делатност* (ἐνεργεῖα) тог бића или те природе, те отуда у Христу имамо *две природе* и *две енергије*, две делатности – Божанску и човечанску, паралелно са такође двома природама, Божанском и човечанском. Свети Палама је ово развио у изванредно богато богословље о Божанској енергији, или енергијама, као вечним и нетварним (=нествореним) дејствима и даровима Светога Духа, Његовим „изливима“, светлосним зрацима, харизмама, љубавним облагодаћењима итд. Али, сви ти Божански и бесмртни дарови, енергије, силе, харизме, све је то заједничко Свима Лицима Божанске Тројице. Њихов је носиоц и раздавач Дух Свети Утешитељ, али ти дарови нису онтолошки *сама Ипостас* Духа Утешитеља. Отуда, по Оцима, почев од Кападокијаца, преко Максима до Паламе, није и не може бити исто рећи да се Дух даје: „*од Оца преко Сина*“, или ако хоћемо: „*од Оца и Сина*“, и рећи да је Он по Својој личној, ипостасној егзистенцији (Василије би рекао: „по Своје персоналној и непоновљивој „*τὸ πρὸς ὑπάρξεως*“) – „*од Оца и Сина*“, то јест: „*Filioque*“.

Но, немамо намеру да данас овде опширније расправљамо питање „*Filioque*“. Желели смо само да укажемо који

је и какав значај правилног тријадолошког контекста за истинску новозаветну, патристичку Пневматологију, у којој Дух Свети није потиснут на „треће место“ у Тројици, није сведен на својеврсни „происход“ Оца и Сина, није умањен у Своје Божанском равнотрасном и равнотрасном Господству. Иако је у Икономији спасења Он тако јављен и дарован свету, то јест, послан Сином од Оца (Јн.14,26; 15,26), – али је и сам од Себе дошао – то само значи да је тако нама у *Њему* дарована јединствена Тројична благодат и љубав у Цркви: „*Од Оца, кроз Сина, у Духу Светоме*“. Али делатност Духа и Ипостас Духа не требају због тога бити помешане до онтолошког поистовећења, јер онда, као што смо већ рекли, испада да је Бог оно што дѣла, што чини, и онда се космолошки, икономијски, мисијски елементи уводе у саму срж Тројичног Божанства. Како онда, у том случају, објаснити тајну и факат оваплоћења само Јединороднога Сина, само Његов лични, ипостасни подвиг, догађај, Његово самопостајање Човеком, а да притом нису у то ипостасно увучени ни Отац ни Дух Свети? (Ј. Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере* I, 10).

Да не дужим: као што је Син послан у свет од Оца и као што је Он од Оца послао Апостолима у Цркви Духа Светога, тако исто, у контексту правилне Тријадологије треба видети да и Сина шаље Дух заједно са Оцем, јер сарадничким и савршитељним дејством Својим Дух Свети условљава *Тајну* или *Догађај* Христа. Пневматологија дакле условљава Христологију, као што и Христологија условљава Пневматологију.

Духом Светим се Христос оваплоћује; Дух Свети Га просвечује и прославља; у дан Педесетнице Дух Свети Апостолима и свету актуализује реалност спасоносног подвига и дѣла Христа Богочовека; и на крају, Духом Светим се остварује есхатолошка природа Цркве као Тела Христовог, још овде у историји, јер силом и дејством Духа се литургијски, евхаристијски, апокалиптичко-теофанијски јавља тајна и реалност Царства Божијег још у оквирима простора и времена нашег света и века.



Овим подвлачењем улоге Духа Светога у делу и Телу Христовом, ми православни само наглашавамо кључно место Пневматологије у целокупној теологији Цркве. Дух Свети као „Невестоукрашитељ“ Цркве Христове, остварује у њој, за нас у свету, присуство и предокушај есхатолошке Тајне Божије, и само благодарећи том дејству Духа у Цркви ми се истински причешћујемо Христом Богочовеком, ступамо у стварну заједницу и општење са Оцем, са Светом и Живо-творном Тројицом.

Оваква Пневматологија, очигледно, има директне кон-секвенце за поимање Цркве, њене природе и делатности, њене мисије, њене организације. Јер, Дух Свети управо и конституише Цркву као *Тело* Христово, а не само као „зајед-ницу верујућих“, тј. као једну религиозну организацију, која се онда накнадно „повезује“ са својом Главом – Христом, преко извесних посредника и слично.

Тако Дух Свети у теологији Цркве чини Еклисиологију саставним делом Христологије, Христологију и Еклисиоло-гију тесно повезује до поистовећења, као што се Христос заиста и поистовећује са Својим Телом. Дух нас крштава у Христа, учлањује у Његово Тело, чини нас „сутелесницима и сукрвницима“ Његовим, а то првенствено бива у Светој Евхаристији, која и јесте стварна пројава саме и последње, есхатолошке реалности Цркве.

Дух Свети се тако јавља као заиста *Госпог*, Који у Цркви остварује Царство Божије на земљи и у историји. Али, не само и не толико простим ширењем Јеванђеља, мисијом, каритативном делатношћу итд. што је све неопходно, и не-избежно, за истинску Цркву Христову у свету и времену, него још више: тиме што Он конституише и пројављује Цр-кву Христа Богочовека у свету и историји као „*Знак Цар-ства*“ Божијег, као есхатолошку *Заједницу* Народа Божијег окупљеног и сједињеног у *Једнога* Христа. Такву реалност присуства и дејства Духа Светога у Цркви доживели су пр-венствено Светитељи. Зато је нпр. Свети Симеон Нови Бо-гослов говорио да, кад човек хришћанин, подвижник, и сва-

ки живи члан Цркве, доживи осетно благодатну заједницу са Духом Утешитељем, онда је за њега већ дошао „Дан Го-сподњи“ – последњи и назалазни Дан Царства, наравно ако би то јављање и озарење, то облагодаћење Духа потрајало у интензитету и трајању.

Према томе, православна теологија о Духу Светом, по-лазећи од оног првог и изворног аспекта Пневматологије, који смо назвали апокалиптичким, евхаристијско-есхатоло-шким, сасвим се наставља у свом другом аспекту – оном мисијском и историјском или икономијско-социјолошком. Али важно је појмити и схватити да и у таквој другој пнев-матолошкој перспективи, Дух Свети опет и свагда остаје *Ки-риос*: „Господ и Господујући, Живот и Животворећи, Бог и Боготворећи (= *Обожујући*)“, како се каже у црквеним песмама на Свету Педесетницу. (Или нпр. у другој песми на Педесетницу: „Све дарује и раздаје Дух Свети: точи пророштва, свештенике уса-вршава, неписмене мудрости научава, рибаре показује теологе – држи и одржава сву установу (= *сав сасџав*) Цркве“.)

Све ово наглашавање места и улоге Духа Светога у Цр-кви, не значи никако било какво потискивање Христа, запо-стављање Христологије у Еклисиологији. Јер, Христос је тај који се оваплотио, који се сјединио са Црквом, постао Црква, и Он заувек остаје у центру Цркве, као вечна Глава и Првина Тела Свога (не само Глава, него и *Првина* – „Апархи“). Али, ако наглашавамо тај и такав Христоцентризам, ипак нема места за никакав „Христомонизам“, који би искључивао или макар потискивао важну улогу Духа Светога. Јер треба знати да немамо ни самога Христа, ако не прихватимо и не призна-јемо да Га је Отац Духом Светим *помазао* = учинио *Христом* – Помазаником, Богочовеком (Дал.10,38). „Нико не може на-звати (= *исповедајући, признајући*) Христа Исуса Господом, осим Духом Светим“ (1Кор.12,3). Само се Духом Светим постаје вер-ник Христов, члан Тела Његовог, причасник благодати спа-сења и новог живота у Христу. Све су то, мислим, добро познате ствари, и ја то овде не бих сада више понављао. Важ-но је да се подсетимо на све то, да бисмо могли осетити

како је и зашто Пневматологија повезана са Христологијом и како се у богословљу и искуству наше Цркве, у животу и пракси Божије Цркве, оне међусобно условљавају и претпостављају.

Овакав приступ Пневматологији даље посебно осветљава и питање односа *институције* и *харизме* у Цркви. Јер у таквом контексту нема онда супротности и поларизације између Цркве као установе, као живог организма и организације, и Цркве као харизматичне заједнице у Духу, препуне дарова пророштва, визије, подвига светости, мистичног живота, надахнућа и облагодаћења. Није тачно оно што је мислио Харнак да је Црква у почетку била само нека „харизматична“ неорганизована „маса“ и да је, наводно, организација и јерархизација дошла много касније, кад је харизматични дух опао и ослабио. То најбоље демантује Апостол Павле, нарочито међу бурним и немирним Коринћанима, које он упорно упућује на Свету Евхаристију као органски *састав*, као канонски *состав*, као организовану *установу* Цркве (1 Кор. гл.10-14, посебно 14,40), управо благодатну христолошко-пневматолошку институцију Цркве којом се она конституише као Тело Христово и као видљива организација.

Али, с друге стране, динамичко деловање Духа Светога у Цркви чини да спољашност институције не гуши и не спречава харизматички пулс живота и делања чланова Цркве и читаве црквене заједнице, очувава њену есхатолошку оријентацију и димензију, по којој она и у свету „није од овога света“. Можда је тешко увек тачно одредити прави однос *харизматичког* и *институтивног* „елемента“ у Цркви, и можда је тај однос често и напет, динамичан, али Црква Христова нема други критеријум ни руководство у томе осим Самога Духа Утешитеља.

Сав литургијски и духовни живот Цркве вођен је такође и надахњиван обладању Светога Духа. Јер и у Литургији и у општем животу Цркве, и као саборне заједнице и као појединца, стално се испољава *ејиклејички* карактер самог бића и понашања Цркве, нарочито њене молитве, којом живи и ди-

ше и креће се и постоји у свету и историји. Најкраће и најкарактеристичније описује то понашање и владање Цркве и њених чланова, у односу према Духу Светоме, Св. Апостол Павле у својој Посл. Римљанима, 8. глава, али ми не бисмо сада то овде излагали и тумачили. Подсећамо само да најбољи коментар на то, или тачније: најбоље остварење тога дају Светитељи наше Цркве, духоносци и христоносци и богоносци, како је говорио још Свети Игњатије почетком 2. века. Притом, треба нагласити да то нису били само Светитељи монаси и пустињаци, него и они у свету, праведници и подвижници делатне љубави, сви који су на мисији и послу јеванђелског сведочења и делања у народу, међу људима, у историји.

Истински апостоли и мисионари у историји Православне Цркве били су пре свега људи духонадахнути и духоношени, па је и њихова мисија имала пророчки, пневматолошки карактер. Они су деловали не на „пропагаторски“, него на *марширски* начин мисионарења, „сведочења до крви“, сведочења најпре да је „Исус Христос дошао у свет да грешнике спасе, од којих сам први ја“ (1Тим.1,15), а то значи сведочења и потврђивања истине живог искуства да Христос јесте истински Спаситељ човека од греха, смрти и ђавола, Спаситељ од свега онога што човека и човечанство отуђује од Бога, од себе и од браће, која у било каквом стању да су, ипак носе на себи лик Божији и кандидати су за Царство Божије, за богату есхатолошку Вечеру Царства Христовог.

Још нешто је важно овде истаћи, кад је реч о истински пророчком, пневматолошком карактеру православног мисијског делања и сведочења у свету. То је потреба светог подвига поста, молитве, жртве, трпљења, љубави и осталих дарова Духа Светога, свега онога што Апостол Павле назива „тврдом храном“ која је неопходна и неизбежна за „савршене“, „чија су чула (и телесна и духовна) подвигом извежбана за разликовање добра и зла“ (Јевр.5,14), то јест за „разликовање духова“ (1 Кор.12,10; 1Јн.4,1).

Сви ови пак подвизи само су онда спасоносни ако су у Духу Светоме, ако су запечаћени духовним печатом искренности, истине, љубави, црквености, ако су чињени за „изграђивање у духу“ – изграђивање себе и читаве Цркве „у меру раста висине Христове“ (Еф.4,12-16). Зато је веома важно, бар за нас православне, живо предање и искуство Светих и духоносних Отаца Цркве. Они су за нас увек присутни у Духу у Цркви. Нису они били само „прошле генерације“ претходника, сведоци „прошлых времена“, него су били и остали наши стални и незаменљиви учитељи и наставници, вечноживи органи Духа Утешитеља, који су имали „сигурну харизму Истине“ од Духа Истине (Св. Иринеј Лионски).

Зато је за нас у православној Пневматологији увек значајна вера и богословље Отаца Цркве, њихов „ум Христов“, који су у Духу Светом стекли, имали и имају. Они су у Духу стално присутни у црквеном литургијском памћењу, у живом благодатном искуству и зато ми њихова „света предања“ држимо и чувамо. Они су нам предали, научили нас и посветили у стални *еѿиклеѿички* карактер свег нашег хришћанског живљења и делања, тако да се стално осећамо у слободној зависности од силе и дејства и благодати Духа Светога, Који надахњује, препорађа, обнавља и оживљује и наше лично хришћанско и опште саборно црквено биће, живљење, понашање и делање.

О овом *еѿиклеѿичком*, литургијском карактеру целокупног православног духовног живота и мисли, православног живљења и богословствовања, доста смо већ говорили, па је време да ово предавање и завршимо. Пре но што завршимо молитвеним речима једног великог Духоносца из православног живог подвижничко-литургијског предања, још само напомињемо, то јест, уствари, отварамо тему: да свако време у животу и раду Цркве Христове у свету, на њеном путу кроз овај свет ка Отаџбини, увек јесте и време Духа Светога, јер је увек време јеванђелске, а понекад и апокалиптичке борбе за Христа, за спасење човека и света.

Не желимо да ово предавање завршимо остављајући утисак неког тријумфализма (за који понеки осуђују нас православне, мада не увек с разлогом). Јер, можда нико тако као ми православни не зна за тегобе ношења Крста Христовог и идења за Јагњетом Божијим „куд год Оно пође“, те је баш зато неумесна било каква „тријумфологија“. Али, ако већ хоћемо нечим и да се похвалимо, онда је то само и једино наша безмерна жеђ и глад за Духом Утешитељем, попут ове Светог Симеона Новог Богослова из његове познате „*Молишве мисѿичке, којом ѿрива – ἐπικαλεῖται – Духа Светога*“:

„Дођи, Светлости истинита  
 Дођи, Животе вечни  
 Дођи, Тајно скривена  
 Дођи, Ризнице неименљива  
 Дођи, Стварности неизрецива  
 Дођи, Личности несхватљива  
 Дођи, вечна Радости наша  
 Дођи, Светлости незалазна  
 Дођи, истинско Ишчекивање свих спасаваних  
 Дођи, Подизање нас палих  
 Дођи, Васкрсење мртвих  
 Дођи, Моћни, Који све свагда ствараш  
 и претвараш и преображаваш вољом Својом...  
 Дођи, Свагдапребивајући Непокретан и свагда  
 Сав Покретан и свагда нама Долазећи...  
 Дођи, Име многовољено и многожељено...  
 Дођи, Радости вечна...  
 Дођи, Љубави у нама,  
 што и нас љубитељима чиниш...  
 Дођи, да мртав оживим, и имајући Те,  
 једем Те и пијем свагда...“

Јер си Ти свако Добро и свака Слава  
 и свака Радост, и  
 Теби вечну славу узносимо –

Тројици Светој и Једносушној и Животворној,  
У Оцу и Сину и Духу Светом поштованој  
и познаваној и обожаваној  
и литургисаној од свих верних,  
сада и увек и у векове векова. Амин“.



*Силазак Свештога Духа на Ајосшале  
(икона у Манастиру Хиландару)*