

Бог Дух Свети

(из књиге "Византијско наслеђе у Православној Цркви")

У савременој западнохришћанској мисли, теологија Духа се најчешће изражава у контексту новог трагања за религијском слободом. Свети Дух је виђен као Онај који оправдава или институционалне промене, или веру као лично искуство, или духовни феномен познат као "педесетница". На несрећу, традиционална западна систематска теологија, средњовековна или реформисана, пружа мало материјала или простора за једну целосну или интегралну теологију Духа. Она радије остаје спекулативна када се тиче идентитета "дародавца", и због тога је њена интерпретација "дарова" често потпуно произвољна. Овде, можда, лежи један од разлога за савремени теолошки *метеж*.

На хришћанском Истоку, богословље Светог Духа је такође доживело мали систематски развој. Међутим, извесна утврђена учења налазе се у великим тријадолошким споровима у 4. веку, који су довели до потврде *божанства* Светог Духа, као треће *Личности* Свете Тројице, и такође у тумачењу људског спасења и крајњег назначења човека у *обожењу*. Ова утврђена учења су због тога од централне важности за православно тумачење и светописамских и светопредајинских података о Светом Духу, како су то они дати у богослужењу цркве, у искуству Светих, и животу хришћанске заједнице. У кратком осврту било би ми свакако немогуће да обухватим право систематско представљање пневматологије. Ограничићу се на основне тријадолошке и антрополошке оквире који воде моме схватању Светог Духа као Бога, а затим ћу направити теолошке закључке за наше данашње проблеме.

1. Тријадолошка димензија

Често је скретана пажња на то да се Исток и Запад разликују у свом приступу тајни божанствене Тројице. Запад полази од Божијег јединства, па онда разматра његову "тројичност" као ствар спекулације, док Исток почиње од живог искуства *тројице*, а онда доказује њихово једнако божанство, и због тог и њихово јединство. Из овог разлога грчки кападокијски Оци из четвртог века су били оптужени за тритсизам јер "темељ њихове мисли лежи у трострукости једнаких ипостаси (личности), а идентичност божанске *усне* (суштине) је друга по реду важности у њиховом мишљењу".¹

Различитост приступа тријадолошкој тајни није философске природе. Она је заснована на основном тумачењу Новог Завета од стране грчких Отаца који су хришћанску веру схватили првенствено као откривење божанских *личности*. Хришћанска вера је за њих пре свега одговор на Исусово питање: "А ви шта велите ко сам ја? ... Ти си Христос, Син Бога живога" (Мт 16, 15–16). Ауторитет и ефикасност Исусових дела, исто као и Његово учење, зависе од Његовог личног идентитета. Само Сам Бог може бити *Спаситељ*, једино Бог савладава смрт и опрашта грехе, једино Бог може да преда божански живот људском роду. Исти приступ важи и за њихово тумачење Исусовог слања "другог" утешителя од Оца – Светог Духа. Основно лично откривење Бога су открили рани грчки Оци не само у класичној тројичној формули – формули за крштење из Матејевог Јеванђеља (28, 19), или из три лична дара означена у II посланици светог апостола Павла Коринћанима (13, 13: "Благодат Господа Исуса Христа и љубав Бога Оца и заједница [κοινωνία] Светог Духа), већ и у личном обраћању Духа Филипу (Дап 8, 29), Петру (Дап 10, 11; 11, 12), Цркви у Антиохији (Дап, 13, 2), апостолском сабору у Јерусалиму ("Јер угодно би Светом Духу и нама" – Дап 15, 28). Свети Дух је овде схваћен као појава одвојена од Исусове, али која поседује исто божанско достојанство.

Због тога је разумљиво да инсистирање кападокијских Отаца на тој личној (ипостасној) различитости их је могло одвести до тројичног система у којем су њихови непријатељи видели трите-

¹ G.L. Prestige, *God in patristic thought* (London, 1952), pp. 242–243;

изам. Они су били спремни да се суоче са ризиком у намери да сачувају библијско поимање живог и делујућег Бога, потпуно независног од безличног идеализма грчке философије. Чак и никејско формулисање "једносуштан" било је дуго подозревано на Истоку и сматрано за то да је – и то не само међу аријанцима – и небиблијско и да је превише философско. Коначно је било прихваћено, али само у комбинацији са традиционалном (оригенистичком) реафирмацијом три одвојене *ипостаси* у Богу.

Борба против Арија, који је прихватио различитост али не и суштинску једнакост и достојанство божанских личности, се водила око природе спасења. Ово је посебно очигледно у списима Светог Атанасија Великог. То је одмах повлачило за собом не само личност Исуса Христа, већ и личност Светог Духа кроз кога је Син Божији постао човек у утроби Маријиној, и кроз кога је такође, до Парусије, Он присутан у Његовом Телу – Цркви. У списима Светог Атанасија, у његовом делу *Писма к Квирилу*, налази се први изграђен патристички аргумент који брани божанство Светог Духа. То је исти сотиролошки приступ који се може наћи и у другим великим расправама из 4. века о истој ствари: *De Spiritu Sancto* (О Духу Светом) Светог Василија из Кападокије. Обојица, и Свети Атанасије и Свети Василије сматрали су спаситељску делатност Светог Духа доступну хришћанском искуству, искуству које даје само Дух Свети. Од када је *личности* карактер Светог Духа узет као чињеница, божанство Светог Духа је очигледност. Божанска једнакост "Утешитеља" је, због тога, основна координата у хришћанској идеји спасења. Она се одражавала не само на богословску традицију хришћанског Истока већ, такође, врло упадљиво и у његовим богослужењима. Молитва упућивана лично Светом Духу "Царе небески", је први чин сваке литургичке радње у православној Цркви. Свете Тајне, посебно Тајна саме хришћанске *киноније*, тј. Евхаристије, кулминира у призиву Светог Духа. Химнологија, посебно она везана за празник Педесетнице, објављује идентичност између дејства Светог Духа и Његовог божанског идентитета.

Дух шаље све дарове: Он поставља пророке;
Посвећује свештенике; даје мудрост простима;
Претвара рибаре у богослове; одржава у јединству
целу Цркву. Утешитељу, једносуштни и савладајући
са Оцем и Сином, слава Теби.

Видесмо светлост истинску; примисмо Духа небескога; нађосмо веру истиниту, клањајући се нераздељивој Тројици, јер нас је Она спасла.

У тексту Никејског Символа, уствари усвојеног на Сабору у Цариграду 381. године, божански идентитет Светог Духа дефинисан је у изразу "Који од Оца исходи". Ова дефиниција је сагласна са богословљем кападокијских отаца који су у личности Бога Оца видели "начало" божанства. Управо као Бог Дух Свети "исходи од Оца", док створења нису директно произашла од Оца, већ су у живот ушла кроз деловање и посредништвом Логоса. Тако, исповедање да Свети Дух "исходи од Оца", је равно исповедању Његовог превечног Божанства.

У овом тренутку лако је приметити разлику у приступу тајни Свете Тројице између грчких Отаца из четвртог века и латинског Запада. У покушају да јасно одреди доктрину о спасењу, латински Запад је постао заокупљен питањем оправдања вером, њеним односом према људским "делима" и произвео је системе који објашњавају сам процес спасења, као што је на пример Анселмово учење о задовољењу. Лични божански идентитет Христа и Светог Духа, иако једна интелектуална нужност – "једино Сам Бог може потпуно задовољити божанску правду" – је постао у ствари периферно питање пре него ствар непосредног хришћанског искуства утемељеног на самом Јеванђељу и које даје *полазну тачку* целокупне теологије. Ова тврдња је била базирана на учењу о Богу које је имало тенденцију да релативизира *лични* тројични живот Бога, и да му првенствено приступа као једној простој суштини, у исто време посматрајући личности као унутрашње "релације". Нема сумње да је овакав приступ Богу, популаризован од стране Светог Августина, у одређеном степену одговоран за чињеницу да су толики хришћани данас практично деисти. Поштујући Бога као усамљеног "Оца небеског", они су склони да на тринитаризам гледају као пуку спекулацију. У таквом миљеу нема правог места за теологију Светог Духа, осим у смислу "дарова" који немају никакве везе са унутрашњим животом Бога.

Ове очигледне разлике у погледима између Истока и Запада створиле су позадину за чувену расправу о *филиоквеу*. Као што је добро познато, "никејски" Символ, који је био усвојен као свечано исповедање вере од стране васељенске Цркве на њеним Васељенским Саборима у четвртог веку, у Шпанији је био изме-

њен у уметцима (у шестом или седмом веку). Уметнути текст је био прихваћен сасвим и коначно од каролиншке Европе (од осмог до деветог века), и упркос јаких противљења тадашњих римских папа, ово је било претворено у оруђе антигрчке полемике Каролинга. Интерполација се састојала у убацивању речи "и од Сина" (латински: *Filioque*) у текст Символа, тако да одељак који је првобитно потврђивао исхођење Духа "од Оца" (једноставно цитирање Јеванђеља по Јовану 15, 26), сада је читан: "(Верујем) у Духа Светог, Господа Животворног, који исходи од Оца и Сина". Коначно, под немачким притиском Римска Црква је сама прихватила интерполацију, упркос жестоких реакција грчких богослова, посебно Светог Фотија (9. век) који се нису противили идеји да су дарови Светог Духа – у "економији" оваплоћења – били даривани кроз Христа, тј. кроз Сина, већ су били против августиновског свођења ипостасног, личног живота три божанске личности само на "релације". Свети Фотије је сматрао латинско поимање Бога за "модалистичко" ("савелијанско" или "полусавелијанско").

Савремени православни богослови, посебно Карсавин и Лоски, изражавали су мишљење да је расправа о *филнокове* у самом корену еклисиолошких разлика између Истока и Запада. У западној "папској" еклисиологији присуство Светог Духа, тј. божанско присуство које успоставља и обнавља *слободан* одговор једне личности Богу, потпуно је потамњено у црквеној институцији која почива на "викару" Христовоме. Било да прихватамо или не прихватамо овакву схему која би се могла учинити некако површном, свакако је истина да есенцијални деизам тешко да оставља места за икакву реалну теологију о Светом Духу као делатној, личној и руководећој реалности у црквеној заједници, а у личном животу хришћана постоји склоност да "дарови Духа" буду схваћени унутар оквира индивидуалистичке или групне психологије, која не би могла да има еклисиолошки или богословски оквир.

У сваком случају, у намери да разумемо православни приступ пневматологији, треба да кренемо од божанства Светог Духа онако како је он утврђен у великим антиаријанским споровима у раној Цркви. Тада се мора прихватити тројично богословље које унапред тврди да се лични идентитет Светог Духа схвата апсолутно, свакако, заједно са учењем о једносуштности, чувајући суштинско јединство божанства.

2. Антрополошка димензија

Као што смо приметили у првом делу овог есеја, главни патристички аргумент за божанство Христа и Светог Духа био је сотиролошки, јер је само спасење било равно "обожењу" (teosis). Очигледно је да једино Бог може "обожити". Аргумент је илустрован у чувеној формули која скоро идентично гласи и код Светог Иринеја ("Реч је постала човек, да би човек могао постати Бог" – "Против јереси" V, праеф.) и код Светог Атансија ("Он је постао човеком, да би ми могли постати Богом" – "О оваплоћењу" 54, које су примењиве на обе, и "економију" Сина и "економију" Светог Духа".

Патристичко учење о обожењу понекад се објашњавало као пантеистичко. Полазило се од тога да оно потискује неопходно разликовање и размак између Бога и творевине и да оно одражава духовност која угрожава интегритет *људи*. Ипак, већина савремених патролога не би се сложила са једном оваквом проценом. Саму реч обожење (teosis) раније су користили грчки филозофи у небиблијском и нехришћанском контексту, али њена употреба од стране грчких Отаца и у целој православној традицији, базирана је на теологији "лика Божијег" унутар личности, и њеним различитим еквивалентима, тј. на *богоцентричној* идеји о човечанству које не може бити изражена на одговарајући начин у западним категоријама "природе" и "благодати".

Користећи се терминологијом врло блиско повезаном са Светим апостолом Павлом, Свети Иринеј види личност као "састављену од тела узетог од земље, и душе која прима Духа Божијег" (Adversus haereses III, 22, 2). "Ако душа нема Духа", наставља он, "човек остаје телесно биће, једно несавршено биће које у истину поседује Божији лик у своме саставу, али које своју личност не остварује кроз Духа" (Исто, V, 9, 1). Не сматра се само Свети Дух, што је парадокслано, саставним делом истинског човечијег бића, него Свети Иринеј такође веома изричито повезује Свети Дух са "подобием". Он тумачи подобие и као одвојен од "лика" и као савршенство индивидуе, даровано кроз Светог Духа, под условом да човек пружи слободан одговор на Божији позив и заједницу. Личност није непокретно и "затворено" биће. Човековој слободи да је задатак да се усавршава, а улога Светог Духа је да управи и "потврди" човеково успињање к Богу, тако

да би то успињање могло бити сагласно са божанским, бескрајним, безграничним циљем који је Бог поставио као човекову судбину. Свети Дух није давалац "натприродних" дарова – додатак једној иначе "природној" људској егзистенцији. Он не само да опрашта и оправдава, него помаже да човек постане истински човечан.

Ова богоцентрична антропологија, тако јасно изражена код Светог Иринеја (2. век), увек ће бити преузимана дословце од грчких патристичких писаца. Израз "обожење", који се као такав још није био појавио код Светог Иринеја, касније ће постати уобичајен; он ће означавати "заједницу" са Богом. Та заједница је човеково назначење, будући да је човек стваран према "лику и подобју" Божијем. Она је, ипак, постала немогућа због греха и смрти која је "царовала" (Римљ. 5, 14) над људским родом до Христовог доласка, али она је сада постала поново доступна силом Светог Духа кога је Христос послао од Оца. Та заједница ће достићи крајње испуњење у веку који долази.

Ова основна и главна улога Светог Духа у дефинисању шта човек јесте и како личност учествује у спаситељском делу Бога у Христу, не само да претпоставља божанство Духа као треће личности Свете Тројице, већ такође има директне последице на духовност и еклисиологију.

Будући да "обожење" није само благодатни дар Светог Духа, него захтева и човекову сарадњу, оно је неизбежно један динамички процес. Оно подразумева сазревање и успињање у заједницу са Богом. Оно подразумева веру *личног искуства*. Монашка литература хришћанског Истока нарочито је богата у схватању и описивању различитих степена у духовном напретку. Један од класика источне монашке духовности, које је написао свети Јован игуман синајски (7. век), чак носи наслов *Лествица божанског успона*. То је систематска и психолошка анализа човековог пута до непосредног виђења Бога.

Ова монашка духовност неизбежно је имала блиске неоплатонистичке паралеле. Постојао је веома стваран ризик од претварања хришћанства у дематеријализовани и деперсонализован ескапизам. Међутим, најистакнутије вође источног монаштва су успеле да створе један лек против покушаја "платонизације". Тај лек је пронађен у библијском схватању о телу и о светим тајнама. Услов и основа за једно хришћанско искуство су виђени у крштењу и евхаристијској заједници. Суштина је дата са посебном јасноћом у делима једног анонимног писца из 4. века који је

користио псеудоним "Свети Макарије". Занимљиво је да његово настојање да опише хришћанску веру у оквирима *личног* доживљаја Светог Духа и отворено библијски карактер духовности, је одушевио Џона Веслија, који је превео његове текстове на енглески језик.² "Макарије" се такође сврстава међу најпопуларније духовне писце Истока и заслужује признање у својој упорности да дефинише хришћанско искуство у светотајинским и пневматолошким оквирима.

По аналогiji вере, божанствени Дух, наш Заступник, који је био послат Апостолима и кроз њих предат јединој истинској Цркви Божијој у тренутку крштења, овај Дух у различитим многоструким путевима прати сваког човека који се крштава у вери.³

Када је Бог створио Адама, Он му није дао крила на телу као што имају птице, већ је за њега унапред припремио крила Светог Духа – крила која жели да му да на васкрсењу – да га уздигну и носе где год Дух то жели (Ом. 5, 11)

Могуће је окусити Божју благодат у хришћанству: *Окусите* и видите како је добар Господ (Псалм 34, 8). Ово кушање је динамичка сила Светог Духа која своје пуно осведочење има у срцу. Синови светла, свештенство Новог Завета у Духу Светом, немају шта да науче од људи; они су "научени од од Бога" (Јован 6, 45).

Сама благодат уписује законе Духа у њихова срца... (Ом. 15, 20).

Позивање на свесно "осведочење" заједнице у Светом Духу и цитирање из Јеванђеља по Јовану, 6, 45 о посредовању поучавања Светим Духом су веома карактеристични, не само за "Макарија", већ за целу историју источне духовности. Свети Симеон Нови Богослов (11. век) биће један од најотворенијих представ-

² J. Wesley, A Christian Library 1 (Бристол, 1749). О Веслијевом одушевљењу за Макарија види: A. Outler, ed., John Wesley (New York, 1964), p. 9. n. 26 и стр. 274–75.

³ Epistula Magna, ed. W. Jaeger, Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius (Leiden, 1954) p. 236.

ника овог "проповедања светости". Кушање, доживљавање Бога у Духу Светом као светла, као радости, ако истине, је лични циљ сваког хришћанина. То искуство је *доступно* човеку у овом свету као једно предокушавање Царства које долази. Сваки хришћанин због тога има приступа тој пуноћи откривења и познања. Човек нема потребе да учи од људи. Човек ужива у дару Светог Духа који је био дат на крштењу.

Без обзира да ли смо означили схватање хришћанског Јеванђеља као "мистичног" (хришћански Исток често је називан "мистичним", али та реч је тумачена у лошој конотацији на Западу) или "есхатолошког", очигледно је оно имало важне *еклисиолошке* импликације.

Чињеница је да православни Исток, док је истовремено признавао одговорност за поучавање рукоположеном свештенству, посебно епископима, он је такође признавао *светитеље* за аутентичне сведоке истине. Историјски примери конфликта о учењу Цркве између епископа са једне стране и јавног мишљења са друге стране, често предвођени монасима, су врло бројни. Најпознатија је усамљена борба Светог Максима Исповедника, обичног монаха, против свеопште признатог "монотелитског" покрета (7. век). Епископска служба подразумева одговорност за поучавање, али све врсте установљене *непогрешивости* су формално искључене. Свештеничке и пророчке дужности су обе неопходне за Цркву. Обе су утврђене истим Духом. Свети Дух је створио апостолску службу на Педесетницу. Свети Дух одржава Цркву кроз историју и такође Он даје дарове целом народу Божијем, светитељима и пророцима, тим живим сведоцима Божијег присуства у свету.

Тајна Цркве се састоји баш у томе да њене различите службе налазе крајње јединство у *Светом Духу, Богу*, у коме су све супротности и напетости решене, посебно између слободе и власти. Хришћанска слобода се не своди на слободу избора између добра и зла или између различитих могућности понашања у животу. Она је, пре свега, могућност да се буде *потпуно човечан*, тј. да човеков живот и његови потенцијали буду у потпуној власти човека, да буде ослобођен од сила смртности и зла. Сад, као што смо видели у богословској антропологији Светог Иринеја – која је прихваћена и од потоње патристичке традиције – бити потпуно човечан значи бити у заједници са Богом, или имати савим васпостављену у самом себи трећу и највишу компоненту људског рода, присуство Светог Духа. Из тог разлога Свети Гри-

горије Ниски (4. век) изједначава "лик Божији" у човеку са *слободом*. У ствари, он је у потпуној сагласности са Светим Иринејем на овом месту, будући да "где је Дух Господњи, онде је слобода" (2. Кор. 3, 17).

Међутим, слобода дата човеку од "Духа Господњег" није слобода за анархију. То је управо оно када расправљајући о даровима Духа, Свети апостол Павле упозорава: "А све нека бива благообразно и уредно" (1. Кор. 14, 40). Свети Дух је извор слободе и начело реда у Цркви. Исти Дух надахњује пророке и гарантује делотворност и трајност светотајинске службе. Тако монтаисти који су веровали да Цркву треба да воде пророци, неизбежно су постали секта. Али, у другу руку, људска заједница која има сврху сама у себи и присваја непогрешивост, није ништа друго до ђаволско искушење које је Достојевски описао у "Причи о великом инквизитору".

Истинско "католичанско" предање хришћанства је оно где је организацијско и харизматичко вођство у могућности да *препозна једно у другом исти Свети Дух*. То узајамно препознавање и потврђивање није обично сапостојање или једноставно "стваралачка напетост", као између подељених сила демонског друштва. То је заједничка припадност и удружена заједница са Светим Духом као Богом. Јасно, кроз целу историју постојали су сукоби између свештеника и пророка. Такође, вредно је запазити да православни Исток никад није изгубио смисао за њихову различитост. На пример, монашке заједнице и њихове вође су традиционално препознавани као они који имају неинституционализован али потпуно стварни ауторитет у Цркви. Многбројни изазови изнесени пред савремену црквену хијерархију током раних хришћанских и византијских периода, исто као и сведочење "светих старца" (старци) у деветнаестовековној Русији, да наведемо недавни пример, све су то потврда харизматичног вођства у Источном хришћанству. То вођство се никада није супротстављало епископском ауторитету заснованом на светотајинској природи Цркве. Нити дар епископске службе, нити онај харизматичног вођства, ако је аутентичан, није створен или људски изумљен дар. Они су засновани на човековом учешћу у истом божанском Духу који је Цркви дарован на Педесетници, који се раздаје у светом Крштењу и непрестано дела на "изграђивању" Тела Цркве.

Закључак

Ако је божанство Духа сами темељ тројичног богословља, такође и хришћанског схватања спасења, онда постоје друге особености у Његовом постојању необрађене у богословским књигама, али које се појављују и у Светом Писму и у животу Цркве. И "Дух Божији дизаше се над водом" (Пост. 1, 2) на самом почетку стварања.⁴ Реч је, ипак, Онај кроз Кога је све постало (Јн 1, 3). Реч (не Дух) "је постало тело", али то је било због тога што је Свети Дух сишао на Пресвету Деву Марију (Лк 1, 35) који је објавио почетак "нове твари". И опет је Свети Дух тај који чини Христа присутним међу Његовим ученицима до Његовог поновног доласка.

Свако крштење је "печаћење" Светим Духом, који се такође призива на служењу Свете Евхаристије "да учини" хлеб и вино Телом и Крвљу Христовом.⁵ Такође и светитељи, док упражњавају непрекидну Исусову молитву, дефинишу свој живот као "за добијање Духа".⁶

Сви облици присуства и деловања Светог Духа следе исти пример. Свети Дух је нераздељив од Сина, предходећи Му и завршавајући или "запечаћујући" деловање Сина. Али Свети Дух никада не призива људске личности себи, већ Сину, Богочовеку, Новом Адаму, јединоме у коме се остварило "ипостасно јединство" – потпуно јединство Бога и човека.

Улога Светог Духа у спасењу (и такође у унутрашњем животу Бога?) је "кенотичка"; она је увек усмеравана ка Другом. Овај "кеносис" наводи неке савремене богослове да у Светом Духу виде женски аспект "лика Божијег" у људској личности.⁷ Ако бисмо заобишли антропоморфизам и нездраву гностичку спекулацију, нашли бисмо овде истинску богословску основу за лик материнства, такође примењиван на Цркву као храм Светог Духа, или Пресвету Деву Марију као мајку Новог Адама, главе Тела Цркве.

⁴ Поистовећивање "Духа Божијег" са "Светим Духом" је било широко распрострањено у отачком тумачењу Светог Писма.

⁵ Упореди са текстом епikleзе у Литургији Светог Јована Златоустог.

⁶ То је нарочито био случај Светог Серафима Саровског (+1833).

⁷ Да ли би се ово могло поткрепити чињеницом да је јеврејска реч за "дух" (руах) женског рода?

Прва аутентична пневматологија је увек тројична и "црквена". Без тог темеља, богословско оправдавање "дарова Духа" је у опасности да постане ништа више до изговор за неке пролазне хирове.

Превод са енглеског: Наташа Вишњић

