

ПРЕДАЊЕ И ПРЕДАЊА

„Предање” (παράδοσις, traditio) један је од термина са толико много значења да је у опасности да сасвим изгуби свој првобитни смисао. И то не само због извесног „посветовњачења”, које је обезвредило толике речи из богословског речника, као што су „духовност”, „мистички” или „учествовање” („партиципирање”), истргавши их из завичајног хришћанског контекста и претворивши у изразе свакидашњег говора. Реч „Предање” доживела је исту судбину још и стога што је у самом богословском језику значењски понешто расплинута (уколико се има у виду употреба овог термина у значењу „традиција” — прим. Ред.).

Јамачно, да сам појам Предања не бисмо ограничили, избегавајући извесне аспекте које је могао стећи, да бисмо му сачували све те његове аспекте, морамо прибегавати појмовима чији је опсег сувише велики, услед чега неприметно и ишчезава изворни смисао Предања. Приликом његовог тачног одређивања, мора се рашчлањивати један исувише многозначан садржај и стварати низ сужених појмова, чији збир, међутим, ниуколико не изражава ону живу стварност која се назива Предањем или Традицијом Цркве. Читајући учени рад оца А. Денефа „Појам Предања” (Der Traditionsbegriff),¹ човек се пита да ли „предање” уопште и подлеже одређивању или, пак, као и све што је „живот” — — „превасходи сваки ум”, и не би ли се са већом тачношћу оно могло не одређивати, него — описивати.

Код неких богослова епохе романтизма, на пример: код Милера у Немачкој или Хомјакова у Русији, наилазимо на заиста прекрасне странице са описима Предања, где је оно приказано као нека васељенска пуноћа, која се притом, ипак, не може разликовати ни од јединства ни

* Свето Предање је једно од централних библијских и теолошких појмова и основних истина наше вере. Међутим, сведоци смо великог продора секуларизације и атеизма на нашим просторима, тако да је дошло до погрешног схватања Предања и до појаве „људских предања” у крилу Цркве. Руковођени актуелношћу ове теме, студенти Богословског факултета СПЦ у Београду организовали су Трибину на тему **БОГОЧОВЕЧАНСКО ПРЕДАЊЕ И ЉУДСКА ПРЕДАЊА У ЦРКВИ** (изражених кроз историју, уметност, архитектуру, музику, богослужење, беседништво...). Тим поводом, пошто студенти нису у могућности да објаве зборник радова, за сада објављујемо студију *Владимира Лоског*, а због изузетне важности ове теме указујемо на рад *Ј. Мајендорфа* и нашу библиографију о Светом Предању (*Теолошки погледи 3—4, Београд 1988.*) — нап. уред.

¹ У зборнику *Минстерске расправе о богословским питањима* (Münsterische Beiträge zur Theologie, Münster, 1931, №, 18).

од католичности (саборности) Хомјакова, ни од апостоличности или самосвести Цркве која поседује непосредовану веродостојност богооткривене истине.

У тим описима који су у својим општим цртама верни слици Предања код Отаца првих векова, ми несумњиво препознајемо за Предање Цркве карактеристичну „плирому“ (пуноћу), али се, ипак, не бисмо смели одрећи неопходности разликовања, које је обавезно за свако догматско богословље. Разликовати не значи увек раздвајати, а још мање супротстављати. Супротстављајући Предање и Писмо као два извора Откривења, полемичари контрареформације заузели су, заправо, исту позицију као и њихови противници — протестанти, прећутно признавши Предање за реалност другачију од Писма. Уместо да представља сам *ἁλθεινός*²⁾ Светих Књига, дубинску везу што проистиче од живота даха који их прожима и који слово претвара у „једно тело Истине“, Предање се код њих појављује као нешто додато, нешто спољашње у односу на Писмо. Од тога трена, светоотачки текстови који говоре о карактеру „плироме“ (пуноће) Светога Писма, постају несхватљиви,³⁾ а протестантска доктрина „довољности Писма“ — нешто негативно, стога што искључује све што је „из предања“. Бранитељи Предања морали су доказивати неопходност саједињавања ових двеју тако међусобно супротстављених реалности, јер је и једна и друга, узета за себе, била непунувредна. Из тога је настао читав низ лажних проблема, као што су: припада ли првенство Писму или Предању; је ли им меродавност (ауторитетност) подједнака; јесу ли њихови садржаји делимично или потпуно различити, и многи други проблеми. Како доказати неопходност да се Писмо познаје у Предању? Како поново открити њихово у тој развојености непрепознато јединство? Ако су обе ове реалности — пуноћа, онда не може бити говора о два међусобно супротстављеним „плиромама“ (пуноћама), него само о два различитим начинима изражавања једне и исте пуноће Откривења, саопштеног (датог у део) Цркви.

Разликовање које одељује или раздваја, увек је несавршено и недовољно коренито (радикално): оно не пружа јасну представу о томе чиме се то термин узет као „непознат“ разликује од онога који му је супротстављен као „познат“. Раздвајање је, у исти мах, и више и мање од разликовања: оно супротставља два међусобно дељена објекта, али, чинећи то, једноме од њих претходно додељује својства другог. У нашем случају, у тежњи да супротставимо Писмо и Предање као два један од другог независна извора Откривења, ми ћемо Предању неизбежно придавати својства карактеристична за Писмо: (рећи ћемо) Предање је „нека друга писмена“ или „друге не(на)писане речи“ — дакле, све оно што Црква може да придодаје Светоме Писму на хоризонталноме, на историјском плану своме.

Тако се на једној страни појављује Свето Писмо или канон Светога Писма, а на другој — Предање (или Традиција Цркве), које се, опет, подраздељује на многе изворе неједнаког значаја или на многе *loci*

²⁾ Израз св. Иринеја Лионског у делу *Против јереси* (I, 1, 15—20) и значи: основа, главни предмет.

³⁾ В. расправу о. Луј Буајеа, *Оци Цркве о Предању и Писму* (The Fathers of the Church on Tradition and Scripture. ECQ 1947, VII).

theologici (богословска места). Откривења: то су акта Васељенских или Помесних Сабора, дела Светих Отаца, канонске одредбе, литургија, иконографија, благочастиви обичаји и много шта друго. Али, може ли се у том случају заиста још говорити о „Предању“, и не би ли било тачније, заједно са богословима Тридентског концила говорити о — „предањима“? Ова множина добро нам предочава оно што и хоће да се каже када се Писмо одели од Предања, уместо да се међу њима изврши разликовање, — и онда Предање уврсти у писана или усмена сведочанства, придодата Светоме Писму, као нешто што га пропраћа или за њиме следује. Као што и време пројектовано у простор спречава разумевање Бергсонове интуиције трајања, тако и ова пројекција каквотног (квалитативног) поимања Предања у количинску (квантитативну) област „предања“ више затамњује него што открива истински карактер Предања, који се не да потчинити никаквим одређењима (дефиницијама): дефиниције га, наиме, привезују за историју и тиме, природно, ограничавају.

Тачнијој представи о Предању можемо се приближити, оставивши тај термин за једно чисто усмено преношење истине вере. Разликовање између Предања и Писма одржава се као и раније, али, уместо да се међусобно изолују два извора Откривења, супротстављају се само два начина његовог преношења: са једне стране је — проповед апостола и њихових последника као и свака проповед која потиче од живог ауторитета Цркве; са друге стране је — Свето Писмо и сви други писани изрази Богооткривене истине (при чему ће се ови последњи међусобно разликовати степеном своје признатости од стране Цркве). У овој случају, утврђује се првенство Предања у поређењу са Писмом, јер је усмено преношење апостолске проповеди претходило њеном писменом фиксирању у канону Новог Завета. Може се чак рећи: Црква би без Писма још и могла да постоји, али без Предања не би. Но, то је само делимично тачно. Заиста, Црква је свагда поседовала Богооткривену истину коју је читовала проповеђу; а проповед је могла да остане само усмена, да управо прелази из „уста у уста“ и никада не буде фиксирана писмено.⁴ Докле год се допушта могућност одељивања Писма од Предања, не може се говорити да нам је наводно пошло за руком да их коренито међусобно разликујемо: супротстављајући књиге исписане мастилом и проповеди изговорене живим гласом, ипак се остаје на површини. У оба случаја ради се о проповеданој речи: „проповед вере“ служи овде као она заједничка основа, која олакшава то супротстављање. Али, не придаје ли то Предању нешто што га изнова зближава са Писмом? И не би ли се могло поћи још даље у трагањима за јасном представом о томе шта је уствари Предање?

У оној шароликости значења у којој га можемо наћи код Отаца првих векова, Предање се понекад држи за учење које остаје тајно и, да би се избегло профанисање тајне од стране непосвећених, не разглашава се.⁵ Ову поставку јасно изражава свети Василије Велики тиме што разликује појмове „догма“ и „киригма“.⁶ „Догма“ у датом случају има

⁴ — Ту могућност види Свети Иринеј Лионски, *Против јереси* III, 4, 1.

⁵ Климент Александријски, *Стромата* VI, 61.

⁶ Св. Василије Велики, *О Светом Духу*, PG 32, 188—189.

значање супротно ономе које овоме термину данас придајемо: то није свечано, Црквом објављено доктринарно одређење, него „учење“ (дида-скалиа) необнародовано и тајно, које су Оци чували у мирном и нељубо-питљивом ћутању, јер су врло добро знали да се свештени карактер тај-не очувава ћутањем.⁷ И обрнуто, „киригма“, која у језику Новог Завета значи „проповед“, свагда јавни проглас, било да је реч о доктринар-ном одређењу,⁸ формалној наредби о придржавању нечега,⁹ канонском акту¹⁰ или, пак, свенародној црквеној молитви.¹¹ Ако нас незаписана и тајна предања, о којима говори Василије Велики, и подсећају на *discip-
lina arcana* гностика (који су себе такође сматрали последницима тајних апостолских предања¹²), она се ипак од њих веома разликују. Пре свега, примери на које смо се позвали, указују на то да израз „мистеријални“ има у виду не езотерички (грчки: „унутарњи“ — *Ред.*) кружок одељених лица која се усавршавају унутар црквене општине, него свеколику за-једницу верних која учествује у тајнама црквеног живота и стоји насупрот „непосвећенима“, тј. онима које катихеза (оглашење) треба посте-пено да припреми за посвећење у тајне. Друго, тајно предање (догма) може бити јавно проповедано, тј. постати „проповед“ (киригма), када нужда (нпр. борба са неком јереси) обавезује Цркву да се изјасни.¹³ Дакле, ако од апостола преузета предања остају незаписана и скривена, ако верни не знају увек њихов тајанствени смисао,¹⁴ то је само мудра икономија Цркве, која скривене дубине свога учења открива само уто-лико, уколико њихово објављивање постане неопходност. Овде видимо једну од јеванђелских антиномија: са једне стране, „не треба давати светиње псима нити бацати бисера пред свиње“ (Мат. 7,6), а са друге — „нема ничега тајног што се неће дознати“ (Мат. 10, 26; Лук. 12, 2). „У тајни и у ћутању сачувана предања“, која Василије Велики ставља на-супрот јавној проповеди, наводе нас да помислимо на речи казане „у тами“, „на ухо“, „у скривеним одајама“, али које ће се „проповједати на крововима“ (Мат. 10, 27; Лк. 12, 2).

Сада то више није супротстављање „аграфа“ и „енграфа“, пропове-ди усмене и проповеди писмене. Овде се разликовање између Предања и Писма пробија кудикамо дубље — у саму суштину ствари, сврстава-јући на једну страну оно што се чува у тајности и што, баш зато, не треба да буде забележено писмом, а на другу — све оно што се јавља као предмет проповеди и, једном објављено, убудуће може да се сврста-ва у област „Писама“ (Γραφαί). Није ли се и сам Василије Велики у прави час примио тога да раскрије тајну неких „предања“ и да их тако

⁷ — На истом месту.

⁸ — Св. Василије Велики назива „омоусиос“ — великом проповеђу благочеш-ћа“ (Писмо 51, PG 32, 392c), која нам је открила учење о спасењу (Писмо 125, PG 548b).

⁹ — Свети Василије Велики, *Слово о посту*, PG 31, 185c)

¹⁰ — Писмо 251; PG 32, 933 в.

¹¹ — Писмо 155; PG 32, 612.

¹² — Птоломеј, *Писмо Флору*, VII — 9 (изд. »Sources Chretiennes« (Paris), t, 24, с. 66.

¹³ — Пример „омоусиос“ је у том погледу врло карактеристичан. Икономија св. Василија Великог у односу на Божанственост Духа Светога објашњава се не само његовом „педагогиком“ управо овим схватањем тајнога Предања.

¹⁴ — Св. Василије Велики, *О Светоме Духу*, PG 32, 689c—192a.

претвори у „киригмата“?¹⁵ То ново разликовање, које подвлачи скривени аспект Предања и противставља скривену дубину усменог учења примљеног од апостола, онеможе Црква нуди познању свих, претпоставља читаво море апостолских предања у које је погружена и којим је напавана проповед, а које ми не можемо ни одстранити ни игнорисати, зато што бисмо тада окрњили само Јеванђеље. Штавише, када бисмо то море предања пренебрегли, проповедано учење („то киригма“) претворили бисмо у пуке речи, лишене свакога смисла. Примери ових предања које нуди св. Василије Велики (крсни знак, обреди који се односе на крштење, благосиљање јелеја, евхаристијска епиклеза, обичај да се на молитви окрећемо ка истоку, непреклањање колена у недељне дане у периоду Педесетнице и др.), односе се на светотајински и литургијски живот Цркве. Ако су ови „неписани обичаји“, толико бројни да се не би дали претбројати за цео један дан,¹⁶ ако су ове незаписане „тајне Цркве“ неопходне за разумско поимање Писма (и уопште за поимање смисла сваке истинске „проповеди“), несумњиво је да скривена предања сведоче о „мистиријском“ карактеру хришћанскога познања. Откривена Истина уистину није мртво слово, него жива реч; њој се може доћи само у Цркви кроз св. Тајне, када смо посвећени у тајну,¹⁷ „скривену од вјекова и од многих поколења, која се сада јави светима Његовим“ (Кол. 1, 26).

Дакле, предања или незаписане тајне Цркве, које помиње Василије Велики, стоје управо на граници „Предања“ и откривају само неке његове стране. Уистину, ради се о учествовању у тајни која се даје Откривењем, ако смо у њу посвећени кроз св. Тајне. То је неко ново знање, нека „гноса (познање) Бога“ коју ми добијамо као благодат; а дар те гносе предаје нам се у оном „Предању“ које је за св. Василија Великог — исповедање Пресвете Тројице у св. Тајни Крштења, она „свештена формула“ која нас уводи у светлост. И овде се хоризонтална линија „предања“, примљених из уста Спаситељевих и преношених од стране апостола и њихових прејемника (наследника), укршта са вертикалном линијом Предања, са саопштавањем (давањем у део) Духа Светога, сваком речју откривене Истине, која пред члановима Цркве раскрива бесконачну перспективу Тајне. Од предања, каквима нам их показује Василије Велики, треба отићи даље и познати само Предање, које се од њих разликује.

А ако се зауставимо на граници неписаних и тајних предања и не извршимо последње разликовање, још увек ћемо остати на хоризонталној равни предања, на којој нам се чини да је Предање повучено у област Писма. Тачно је да је немогуће оделити ова у тајности чувана предања од Писма или, на још ширем плану, од „проповеди“, али их је увек могуће противстављати као речи, изречене у тајности или сачуване у ћутању — речима јавно изговореним. Ствар је у томе што коначно разликовање ми не можемо да извршимо све док преостаје последњи елемент који зближава Писмо и Предање. Тај елемент јесте реч, која се појављује као основа, на којој се противстављају скривена (тајна)

¹⁵ — Св. Василије Велики, О Светоме Духу, PG, 32, col. 188a 192c, 192a.

¹⁶ — О истоветности ових двају термина и „мистеријском“ значењу тајни код аутора првих векова види Одо Казел Das christliche Kultusmysterium, Ratisbona 1932, s. 105 ss).

¹⁷ — Св. Василије Велики, О Светом Духу, PG 32, 113b).

предања и јавне проповеди. Да бисмо дали јасан одговор на питања шта је уствари Предање, да бисмо га ослободили од свега у виду чега се оно јавља на хоризонталној линији Цркве, треба прећи преко супротстављања речи тајних и речи гласно проповеданих, и ставити једно крај другог и „предања“ и „проповед“. Оно што их обједињује (што им је заједничко) јесте њихово јавно или тајно но ипак словесно изражавање (изражавање речима). Они свагда претпостављају речи које их изражавају, било да су у питању праве речи, изречене или написане, или пак онај неми језик који се разумева посматрањем, као што су иконографија, обредни гестови и томе слично. Узета у том општем смислу, реч више није само спољашњи знак којим се служимо, одређујући ову или ону концепцију, него је, пре свега, садржај који се рационално самоодређује и, оваплоћујући се, говори о себи, укључујући се у произношену реч или било које друго средство свога спољашњег пројављивања.

Ако је природа речи таква, онда ништа што се открива или познаје не може да јој остане страни, било то Свето Писмо, проповед или пак апостолска предања „чувана у ћутању“: једна и иста реч, логос или логоса, може подједнако да се односи на све што се појављује као израз богооткривене истине. Та реч се уистину непрестано среће у светоотачкој литератури и означава, подједнако, и Свето Писмо и Символ вере: „То је она сажета реч (*breuiatum verbum*) коју створи Господ, ставивши у мало речи веру обају Својих Завета, укратко задржавши у њима смисао свију писама.¹⁸ А ако смо исто тако свесни и тога да св. Писмо није скуп многих речи о Богу, него — реч Божија, појмићемо зашто се, нарочито после Оригена, појавило настојање да се у Писмима обају Завета поистовети присуство Божанственог Логоса (Слова) у њима са Оваплоћењем Слова, Којим се све Писмо „испуни“. Још много пре Оригена, св. Игњатије Антиохијски није хтео да у библијским Писмима види само „историјски документ“, „архив“ и да поткрепује Јеванђеље текстовима Старога Завета. Он каже: „За мене је архив *ἀρχεῖα* = стари (документ) — Исус Христос; неповредиви архив — Крст Његов, Смрт Његова, Васкрсење Његово, и вера која је од Њега . . . Он је Врата к Оцу кроз која улазе Аврам, Исак и Јаков, пророци, апостоли и Црква“.¹⁹ Ако зато што се Слово оваплотимо, Писмо није архив Истине, него њено живо тело, онда се њиме може овладати само кроз Цркву, кроз једино Тело Христово. И тако опет долазимо до тзв. „довољности Писма“.²⁰ Али сада у тој идеји нема ничег негативног — она не искључује, него претпоставља Цркву са свим њеним преко апостола пренесеним св. Тајнама, установама и учењима. Ова довољност, „плирома“ Писма, не искључује ни друге, Црквом даване изразе те исте Истине (као што ни пуноћа Христа — Главе Цркве — не искључује саму Цркву као продужетак Његовог

¹⁸ — О оваплоћењу (*De Incarnatione* V, 3), PL 50, 149a. Израз *«breuiatum verbum»* алудира на Посланицу Римљанима (9,27), у којој ап. Павле са своје стране наводи пророка Исаију (10,23) — в. код блаженог Августина О символу (*De Symbolo* 1), PL 40, 521 a; код св. Кирила Јерусалимског, *Огласително слово* (V, 12, PG, 33, 521ab).

¹⁹ — *Посланица филаделфијцима* VIII, 2 и IX, 1 (*Sources Chretiennes*, № 10bis p. 150).

²⁰ — „Довољност Писма“ — полемички термин Реформације XVI в., циља на то да је само Писмо довољно за вероучење Цркве.

Очовечења). Познато је да су бранитељи светих икона доказивали могућност хришћанског иконописања чињеницом Оваплоћења Слова; исто као Писмо, и иконе изражавају неизразиво, а ти изрази су постали могући кроз Божанствено Откривење, савршено пројављено Оваплоћењем Сина. Исто се то може рећи о догматским одређењима (одредбама), егзегези, литургици — о свему ономе што је у Цркви Христовој сапричасно безграничној и ненарушивој пуноћи Слова, која се садржи у Писмима. Зато, у тој „свечелосности“ Оваплоћенога Слова све што изражава богооткривену Истину, сродно је Писму и, ако би и стварно све постало „Писмом“, „ни у сами свијет, мислим, не би стале написане књиге“ (Јов. 21, 26). Али, ако би изражавање трансцендентне тајне постало могуће благодарећи Оваплоћењу Слова, ако би све што је изражава постало као „Писмо“ напоредо са Светим Писмом, где би тада, на крају крајева, било оно Свето Предање које тражимо, поступно очишћујући представу о њему од свега што га зближава са оним што је стварно записано?

Како смо већ рекли, Предање не треба тражити на хоризонталној линији „предања“ која, као и Свето Писмо, налазе своје одређење у речи. Ако бисмо пак Предање хтели да противставимо свему што нам се показује као реалност говора, требало би рећи да је Предање — ћутање. „Онај ко истински поседује реч Христову, може да чује чак и Његово ћутање“, каже св. Игњатије Антиохијски.²¹ Колико је мени познато, овај текст није искоришћен ни у једној од толико бројних научних студија, које изобилују цитатима из светих Отаца о Предању, вазда једним и истим и свима одавно познатим, а нико се никада није досетио да управо они текстови у којима се реч „предање“ изричито не помиње, могу бити речитији од многих и многих других.

Способност да чује ћутање Исусово, својствена ономе — каже св. Игњатије — ко поседује Његове речи, јесте одговор на Христов позив Својим ученицима који се понавља: „Ко има уши да чује, нека чује“. Дакле, у Откривењу постоје зоне ћутања, недоступне слуху „оних споља“, Свети Василије Велики говорио је управо у томе смислу о „предањима“: „Та недореченост којој прибегава Свето Писмо, такође је врста ћутања, да се — на корист оних који читају — смисао учења не би схватао олако.“²² Ово „прећуткивање“ својствено Светоме Писму од њега је недељиво: оно се Црквом преноси заједно са речима Откривења, као сам услов њиховог поимања. Ако може да буде противстављено речима (свагда на плану хоризонталном, где ове изражавају богооткривену истину), ћутање које пропраћа речи не претпоставља никакву недовољност или непотпуност Откривења, исто као ни потребу да му се било шта додаје. То значи да је за стварно поимање откривене тајне као пуноће потребно — окренути се плану вертикалном, „да бисте са свима светима могли разумјети“ не само „шта је ширина и дужина“ него и „дубина и висина“ (Ефесцима 3, 18).

И тако смо дошли до тога да Предање не треба супротстављати Писму, а и да једно од њих не треба замењивати другим, будући да су то две, ипак, различите реалности. Ипак, да бисмо боље схватили њихово

²¹ — Посланица Ефесцима 15,2 (Sources Chrétiennes, № 10bis, p. 84.

²² — Види горе: Св. Василије Велики, О Св. Духу, PG 32, 1896.

нераскидиво јединство које Цркви дарованоме Откривењу даје пуноћу, ми морамо да их разликујемо. Ако Писмо и све оно што може бити изражено написаним или изговореним речима, литургијским изображењима или, пак, другим симболима, ако све то представља различите на чине изражавања Истине, онда је Свето Предање — јединствени начин поимања Истине. Кажемо управо „јединствени“ (уникални), а не једнообразни, због тога што у Предању, при његовом пречишћеном схватању, нема ничег формалног. Оно људској савести не намеће формална јемства у погледу истина вере, него разоткрива њихову унутарњу веродостојност. Предање није садржај Откривења, него светлост која га прониче; није реч, него — живи лахор који нам допушта да, чујући речи, чујемо истовремено и ћутање из којег речи исходе;²³ Предање није Истина, него саопштавање (давање у део) Духа Истине, изван Којег се Истина не може познати. „И нико не може рећи: Господ је Исус, осим Духом Светим“ (1 Кор. 12, 3). Дакле, тачно одређење Предања можемо дати, рекавши да је оно живот Духа Светога у Цркви, живот који саопштава (даје у део) свакоме члану Тела Христовога способност да чује, поима, познаје Истину у њој својственој светлости, а не у природној светлости људскога разума. То је она истинска *гноса* (знање) која се даје дејством Божанске Светлости, да би нас просветлила познањем славе Божије (2 Кор. 4—5); то је оно јединствено „Предање“ које не зависи ни од какве „философије“, ни од чега што живи „по предању људском, по науци свијета, а не по Христу“ (Кол, 2, 8). У овој независности од било какве историјске случајности или природне условљености — јесте сва истинитост, карактеристична за вертикалну линију Предања: она је неоделива од хришћанске *гносе*: „познаћете истину и она ће вас ослободити (учинити слободнима)“ (Јов. 8, 32). Ако се не прими Дух Свети, не може се ни познати Истина, ни разумети речи Откривења, а „тамо где је Дух Господњи ондје је слобода“ (2 Кор. 3, 17).²⁴ Ова слобода деце Божије, стављена насупрот ропству синова овога века, изражава се у оном „дрзновењу“ (смелости у говору — „*паррисиа*“), са којом се Богу могу обраћати они који знају Кога се клањају, јер се клањају Оцу „у Духу и Истини“ (Јов. 4, 23—24).

Желећи да различимо Писмо и Предање, потрудили смо се да представу о Предању ослободимо свега што је може зближити са реалношћу Писма. Било је потребно да утврдимо његову разлику и у односу на „предања и да га, заједно са Светим Писмом и свиме оним што служи као спољашњи и сликовит израз Истине, померимо према оној хоризонталној линији на којој смо, тражећи одређење (дефиницију) Предања, нашли само — ћутање. Дакле, ослобађајући Предање од свега што би могло постати његовом пројекцијом на плану хоризонталноме, да бисмо дошли до граница наше анализе, требало би да ступимо у другу димензију. За разлику од аналитичких метода којима се, почев од Платона и Аристотела, користи философија и које доводе до растакања конкретнога, разбијајући га на идеје или опште појмове, наша анализа довела нас је, напоследку, до Истине и Духа, до Слова и Духа Светога, до Двају

²³ — Св. Игњатија Антиохијски, Посл. Магнезијцима, VIII, 10.

²⁴ — Тумачење тога текста налазимо код св. Василија Великог PG 32, 164с—165с.

различних али у Своме јединству неразделних Лица̄ чија двојна икономија (домострој), сазидавајући Цркву, у исто време опредељује различни карактер Писма и Предања, који су међусобно нераскидиви али и различити.

*
* * *

Закључак до којег нас је довела наша анализа — да су Оваплоћено Слово и Дух Свети двојни услов пуноће Откривења у Цркви — послужиће нам као прекретница, од које ћемо поћи путем синтезе и Предању одредити место које му припада у конкретной реалности црквенога живота. Пре свега, уочавамо „заједничко икономијско (домостројително) деловање“ двају Божанствених Лица̄ Пресвете Тројице, посланих од Оца. Са једне стране, Духом Светим оваплоћује се Слово од Дјеве Марије. Са друге стране, поседујући Оваплоћењу Слова Искупитеља, Дух Свети силази на чланове Цркве у дан Педесетнице. У првome случају, Дух Свети претходи, да би Оваплоћење постало могуће и да би Дјева Марија могла да зачне Сина Божијега, Који је дошао да постане Човек. Овде је улога Светога Духа функционална: Он је — сила Оваплоћења, виртуални (потенцијални), услов примања Слова. У другоме случају, претходи Син, Који шаље Светога Духа, Који од Оца исходи. Али, Дух челује (началствује): Он се саопштава (даје у део) члановима Тела Христовог да би их обожио благодаћу. У складу са тим, сада је улога Оваплоћенога Слова, са своје стране, функционална у односу на Духа Светога: Логос (Слово) је форма, као „канон“ освећења, формални услов примања Светога Духа.

Митрополит московски Филарет каже да је истинито и свето Предање не само видљиво преношење речима — учења, правила, одлука и обредā, но такође и — невидљиво и делотворно саопштавање (давање у део) благодати и освећења.²⁵ Мада је неопходно разликовати оно што се предаје (усмена и писмена предања) од оног јединственог начина којим се то предавање прима у Духу Светоме (Предање као основа хришћанскога познања), ипак су та два момента међусобно неодољива; отуда и унутарња нераскидивост самог термина „предање“, који се, истовремено, односи и на хоризонталну и на вертикалну линију Истине, коју поседује Црква. Због тога свако предавање било каквих истина вере претпоставља благодатно саопштавање Духа Светога. Уистину, без Духа „Који је говорио кроз пророке“, ништа од онога што се предаје не би могло бити признато Црквом за речи Истине, речи сродне светим богонадахнутим књигама, заједно са Светим Писмом, којим руководи Оваплоћено Слово (Логос). Ово огњено дисање Педесетнице, саопштавање Духа Истине, Који од Оца исходи и Сином се шаље, актуализује највишу способност дату Цркви: сазнање богооткривене Истине, расуђивање и разликовање истинитог од лажног у светлости Духа Светога: „Јер, угодно би Светоме Духу и нама“ (ДАп. 15, 28). Ако се Утешитељ јавља као јединствено мерило Истине која се открива Оваплоћеним Словом,

²⁵ — Цитат који наводи о. Г. Флоровски, *Пути русског богословия*, Париж, 1939, с. 178.

Он је такође и начело (принцип) свакога оваплоћења, будући да Он — Дух Свети, Којим је Дјева Марија добила могућност да постане Мајком Божијом, дејствује у односу на реч као виртуална сила, која изражава Истину у рационалним одређењима (дефиницијама) или видљивим представама или симболима, о којима Црква треба да просуди припадају ли или не припадају њеном Предању.

Ова су нам размишљања неопходна ради тога да бисмо у конкретним случајевима могли наћи везу између Светога Предања и богооткривене Истине, схваћене и изражене Црквом. Видели смо да Предање у својој суштини није садржај Откривења, него — јединствени модус његовога примања, она могућност коју саопштава (даје у део) Дух Свети и која Цркви даје способност да познаје однос Оваплоћенога Слова према Оцу (вишу гносу (знање) која за свете Оце првих векова и јесте „богословље“ у изворноме смислу те речи), као и да познаје тајне Божанске икономије (домостроја), почев од стварања неба — књиге Постања, па све до новог неба и нове земље — Апокалипсе. Руковођена Оваплоћеним Словом, историја Божанствене икономије упознаће се кроз Света Писма обају Завета, руковођених истим тим Словом. Али то јединство Писама обају Завета може бити схваћено једино у Предању, у светлости Духа Светога, која се саопштава (даје у део) члановима јединога Тела Христовог (Цркве). У очима једног историчара религије, јединство старозаветних књига — ствараних током многих векова, као дело различитих ауторā који су често састављали и стапали различите религијске традиције — случајно је и механичко. Њихово јединство са Писмом Новог Завета чини му се натегнутим и вештачким. Али, верни син Цркве Христове у тим разнородним списима разазнаје исто надахнуће и исти предмет вере, (у њиховим речима) које је изрекао исти онај Дух Који је најпре говорио устима пророка а онда претходио Слову (Логосу), учинивши Дјеву Марију способном да у себи оваплоти Бога.

Само у Цркви ми можемо свесно разабрати исто надахнуће у свеколиким светим књигама, зато што само Црква, она једино, поседује Предање које представља — знање Оваплоћеног Слова у Духу Светоме. Чињеница да је канон новозаветних књига био установљен сразмерно касно и са извесном неодлучношћу, указује да у Предању нема ничег аутоматског: оно је основа непогрешиве самосвести Цркве, али никако није механизам који би непогрешно пружао познање Истине, изван и изнад личне свести људи, без њиховог суда и расуђивања. Ако је, дакле, Свето Предање способност да се просуђује у светлости Духа Светога, онда људе који хоће да познају Истину кроз Предање, оно побуђује на непрекидно напрезање; не може се у Предању остајати неком историјском статичношћу, чувајући као „отачко предање“ све оно што се по навици мйли „богомолној осећајности“. Напротив, замењујући таквом врстом „предања“ Предање Духа Светога, Који живи у Цркви, баш се понајвише излажемо опасности да се, напослетку, нађемо изван Тела Христовог. Не треба мислити да је спасоносна искључиво позиција конзервативаца, управо као ни то да су јеретици свагда „новатори“. Ако Црква, установивши канон Светога Писма, чува Писмо у Светоме Предању, та његова чуваност није статична и запарложена, него динамична и пуносвесна — у Духу Светоме, Који изнова претапа „ријечи Божи-

је, ријечи чисте, сребро у ватри од земље очишћено, седам пута претопљено" (Пс. 11, 7). Иначе би Црква чувала само мртве текстове, сведочанство умрлих и завршених времена, а не — живу и живоносну реч, онај савршени израз Откривења које Црква поседује независно од постојећих, међусобно чак и несагласних, старих рукописа или, пак, нових, „критичких издања" Библије.

Можемо рећи да нам се Предање указује као критички дух Цркве. Али, насупрот „критичкоме духу" људске науке, критичко мишљење Цркве избурушено је Духом Светим. Због тога је и само начело овога мишљења (расуђивања) савршено другачије: то начело (принцип) јесте — ненарушена пуноћа Откривења. Дакле, Црква која треба да исправља неизбежна искривљења свештених текстова (неки „традиционалисти" хтели би по сваку цену да их сачувају, придајући, понекад, мистички смисао бесмисленим грешкама преписивача), може истовремено да призна изворни израз откривене Истине и у неким познијим уметцима (интерполацијама), као, на пример, у познатој софма „трију небесних сведока" 1. Посланице Јована Богослова. Разуме се да „изворност" овде има сасвим другачији смисао него у историјским дисциплинама.²⁶

Не само Писмо, него такође и усмена предања, примљена од апостолâ, чувају се у светлоносном Светом Предању, које раскрива за Цркву најбитније њихово значење. Овде, више но игде, Предање дејствује критички, испољавајући пре свега свој одрицативни (негативни) и искључујући аспект: оно одбацује „погане и бапске приче" (1 Тим. 4, 7), које побожно примају сви они чији се традиционализам састоји у томе што са неограниченим поверењем примају све оно што се упија у живот Цркве и остаје у њему силом навике.²⁷ У епохи када су се усмена апостолска предања почела писмено утврђивати, истинита и лажна предања искристалисала су се у многобројним апокрифима, при чему су неки од ових прелазили из руке у руку под именом апостолâ или других светих. „Нама није непознато", говорио је Ориген, „да су многи од тих тајних списа били састављени руком нечестивих (неправославних), из реда оних који разврежују своје безакоње, и да се некима од тих кривоћворина користе и Хиџитијанци, а другима — ученици Василидови. Ваља, дакле, да будемо опрезни и да не примамо све апокрифе који колају под именом светих, јер су неке од њих сачинили Јевреји, можда ради тога да поткопају истинитост наших Писама и уведу лажна учења. Али, са друге стране, не би требало неразумно одбацити све оно што може бити од користи за објашњавање наших Писама. Величина ума је у томе да послушају и на делу примењује речи Писма: 'Све испитујте, добра се држите-' (1 Солун. 5, 21)". Ако су речи и дела, сачувани од вре-

²⁶ — Рекавши у својим проповедима поводом Посланице Јеврејима све што мисли о пореклу те Посланице, чије учење јесте павловско, али чији стил и композиција одају неког другог аутора, Ориген додаје: „Због тога, ако нека Црква сматра да је Посланицу написао Павле, нека буде зато поштована. Нису ту Посланицу стари случајно пренели под Павловим именом. А ко ју је написао? Истину о томе зна једино Бог" (одломак који је дао Јевсевије у *Историји Цркве* I, VI, 25. — PG 20, 584s).

²⁷ — И у наше дане у литератури синаксара и „лугова духовних" могу се наћи такви примери, а да не говоримо о невероватним случајевима у области литургије, који за неке, ипак, представљају „предања", тј. светињу.

мена апостолских памћењем Цркве „у ћутању ослобођеном од било каквог немира или радозналости“, и били разглашени списима инославног порекла, ти од канонских Писама разлучени апокрифи не одбацују се у целини. Црква из њих уме да извуче оно што може да употпуни или илуструје догађаје, које Писмо прећуткује, али које Предање сматра веродостојнима. Тако допунска објашњења апокрифног порекла дају нарочиту боју литургијским текстовима и иконографији неких празника. Али, будући да у изворима апокрифа могу бити и искривљена апостолска предања, користите се њима расудно (разумно) и суздржано. Успостављени Предањем, ти пречишћени и озакоњени елементи враћају се Цркви као њено наслеђе. Такво решење је неопходно сваки пут када Црква има посла са списима који се издају за апостолска предања. Она их одбацује или прихвата не постављајући себи питање њихове обавезне историјске изворности, него, превасходно, у светлости Предања разматрајући њихов садржај. Понекад је било потребно извршити велики посао пречишћавања и прилагођавања, да би Црква могла да се користи неким псеудо-историјским делима као сведочанствима свога Предања. Управо то је и учинио св. Максим Исповедник, када је коментаришао Ареопагитска дела (*Corpus Dionysiacum*) и разоткривао православно значење тих богословских списа, који су били у широкој употреби међу монофизитима, под псеудонимом св. Дионисија Ареопагита, што га је био узео њихов аутор или његов компилатор. Иако Дионисијељев „корпус“ и није припадао „апостолскоме предању“ у правом смислу речи, он се увршћује у „светоотачко“ предање, које наставља предање апостола и њихових ученика.²⁸ Исто се то може рећи и у вези са неким другим таквим делима. Што се тиче усмених предања, која се позивају на апостолски ауторитет, а нарочито оних која се односе на обичаје и установе, Црква о њима суди не само по њиховоме садржају, него и по томе јесу ли ти садржаји ушли у употребу свугде.

Треба приметити да формални критеријум предања, изражен св. Викентијем Лирињским: „оно што је увек, што је свугде, што је од свију (држано)“ (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*), може да се у потпуности односи само на она од апостолских предања, која су се преносила из уста у уста током двају или трију столећа. Већ и Свето Писмо Новог Завета одудара од тога правила, јер оно није било ни „увек“ ни „свугде“ нити „од свију прихваћено“ до коначнога установљења канона Новог Завета. И, ма шта говорили они који заборављају првобитно значење Предања и желе да га замене неким „правилном вере“, формула св. Викентија још мање може бити примењена на одредбе (дефиниције) догмата Цркве. Довољно је сетити се да термин „омоусиос“ (једносуштан) нипошто није био „традиционалан“: са ретким изузецима, он се није употребљавао никада, нигде и ни од кога,

²⁸ — Било би подједнако неправилно одрицати припадност дела Дионисијељевих предања с обзиром на карактер њихов, ослањајући се на чињеницу њиховог неапостолског порекла, као год и приписивати их ономе човеку кога је био преобратио апостол Павле, само зато што је те списе Црква примила под именом св. Дионисија Ареопагита. И једно и друго указивало би на одсуство истинитог схватања Предања.

осим од валентинствујућих гностикā и јеретика Павла из Самосате.²⁹ Црква је тај термин претворила у „сребро у ватри од земље очишћено, седам пута претопљено“ у пећи Духа Светога и у слободном познању (тј. свести) оних који просуђују кроз Предање, не саблажњавајући се никаквом уобичајеном формулом, никаквом природном склоношћу тела и крви, која често прима обличје несвесне и незналачке побожности.

Динамизам Светога Предања не допушта никакво окоштавање ни у уобичајеним пројавама благочешћа (побожности) ни у изразима догмата, који се обично понављају механички, као неки магијски, ауторитетом Цркве осигурани рецепти Истине (Чувати „предање догмата“ не значи бити привржен формулама доктрине, него (пре)бивати у Предању, чувати живу Истину у светлости Духа Светога или, тачније, бивати чуван у Истини животворном силом Предања. А та сила чува (и одржава) у непрестаном обнављању, као и све што од Духа потиче.

„Обнављати“ не значи — замењивати старе изразе новима, разумљивијим и богословски разрађенијим. Када би то било тако, ми бисмо онда морали признати да учено хришћанство професорā богословља представља значајан „прогрес“ у поређењу са „примитивном“ вером ученика апостолских. У наше дане се много прича о „развоју богословља“, без свести о томе колико тај израз (који је постао, готово, опште место) може да буде двосмислен. Код неких савремених ауторā, тај израз уствари претпоставља неку „еволуционистичку концепцију“ историје древних хришћанских догмата. Ти аутори настоје да као неки „прогрес догмата“, протумаче следеће место код св. Григорија Богослова: „Стари Завет је јасно проповедао Оца, али не тако јасно и Сина. Нови Завет је открио Сина и указао на Божанственост Духа. Сада са нама пребива Дух, дарујући нам јасније познање Себе (тј. Духа). Било је прилично опасно, пре него што се исповеди Божанство Оца, јасно проповедати Сина, и пре него што буде признат Син (изражавам се унеколико смело) обременити нас проповеђу о Духу Светоме“.³⁰

Али, од дана Предсетнице „Дух је међу нама“, а са Њиме и светлост Предања (и Предање није само оно што је „предано“ (као што би, рецимо, била предата нека свештена и беживотна архива), него представља саму силу пре-давања дату Цркви, силу повезану са свим оним што бива предавано, као јединствени модус примања и поседовања Откривења. А једини начин да се (за)има Откривење у Духу Светоме

²⁹ — До Никејског Сабора термин „омоусиос“ среће се у одломку Оригеновог коментара на Посл. Јеврејима, што га наводи св. мученик Памфил (PG 14, 308) у *Апологији Оригена* истог тог Памфила, коју је превео Руфин (PG IX, 580—581), а такође и у дијалогу *О истинитој правој вери у Бога* анонимног аутора, који се погрешно приписује Оригену (изд. Лајпциг 1901, I, 2). Св. Атанасије каже да је св. Дионисије Александријски био окривљен 259—261. г. за то што није признавао Христа за једносуштнога Богу. Дионисије је одговорио да он избегава реч „омоусиос“ (једносуштан) због тога што је нема у Писму, али да ипак признаје православни смисао тога израза (Св. А т а н а с и ј е, *De sententia Diodysii*, 18, PG 25, 505). Дело *О вери*, у коме се израз „омоусиос“ среће у његовом никејском значењу (PG 10, 1128) не припада св. Григорију Неокесаријскоме: оно је написано после Никеје, по свој прилици, крајем IV века. Због тога су примери примене термина „омоусиос“ код никејских ауторā већином непоуздани, Руфиновом се преводу не може поклонити поверење. У сваком случају, термин „омоусиос“ је до Никеје врло мало употребљаван и био је пригодног карактера.

³⁰ — Слово 5 о богословљу. PG 36, 101.

јесте да се (за)има у свој Његовој пуноћи. Ако је до Силаска Духа Светога и било неког узрастања у познању Божанствених тајни, неког постепеног раскривања Откривења као „светлости која долази мало-помало“, са Црквом није тако. Ако се у њеном случају уопште може говорити о неком развоју, то није у смислу да поимање Откривења напредује или се развија са сваким одређењем догмата Цркве. Ако бисмо обухватили свеколику историју вероучења од самога почетка до данашњих дана, и прочитали Енхиридон (Приручник) Денцингеров и свих 50 великих томова Мансиа, наше знање о тајни Свете Тројице не би тиме постало савршеније од знања било ког доникејског Оца, који о једносушности још није био ни говорио, или од знања апостола Павла, коме је и сам термин „Тројица“ био такорећи стран. У сваком конкретном тренутку историје, Црква даје својим члановима способност да познају Истину у оној пуноћи коју свет у себе не може сместити. И, стварајући нова догматска одређења (дефиниције), Црква управо штити тај начин познања живе Истине у Предању.

„Познавати у пуноћи“ не значи — „поседовати пуноћу познања“. То припада само „будућем веку“. Ако апостол Павле каже да он данас зна само „делимично“ (1 Кор. 13, 12), то „делимично“ не искључује ону пуноћу о којој он има знање. Ни касније развијање догмата не укида то „делимично знање“ апостола Павла, него (представља) есхатолошку актуализацију пуноће, у којој још увек нејасно али истинито хришћани на земљи познају тајне Откривења. Делимично знање не укида се зато што би било неправилно, него зато што би то требало да нас приошти оној Пуноћи која превасходи сваку људску способност познања. Значи, у светлости Пуноће ми и познајемо (само) „делимично“ и, свагда полазећи од Пуноће, Црква произноси свој суд о томе припада ли њеном Предању делимично знање изражено у овоме или ономе учењу. Лажним се неизбежно показује свако богословствовање које претендује на савршено раскривање богооткривене тајне; само полагање права на пуноћу познања супротставља се тој Пуноћи, у којој се Истина познаје делимично. Учење изневерава Предање, ако хоће да заузме његово место: гностицизам је упадљив пример покушаја да се Цркви дата динамичка пуноћа, тај услов истинитог познања, замени неким статичним, непокретним, тобож потпуним зборником „богооткривене доктрине“. Томе насупрот, Црквом установљени догмат испод видљивих слојева делимичног знања увек изнова открива приступ к оној Пуноћи, изван које се богооткривена Истина не може нити знати нити исповедати. Као изрази Истине, догмати вере припадају Предању, али стога нипошто не постају његовим „деловима“. Они су — средство, рационално оруђе које нам омогућава да учествујемо у Предању Цркве, сведок Предања, његова спољна грана или, тачније, — она уска врата која, у светлости Предања, воде ка познању Истине.

А унутар оградe догмата познање богооткривене тајне, степен хришћанске „гносе“ достижан за чланове Цркве, различит је и размеран духовном узрасту свакога од њих. Дакле, познавање Истине у Предању нарастаће у човекову, пратећи његово усавршавање у светости (Кол. 1, 10): у узрасту своје духовне зрелости, хришћанин постаје искуснији. Али, ко би се усудио да, упркос свој очигледности, говори о неком ко-

лективном прогресу у познању тајни хришћанскога учења, о прогресу као последици „развоја догмата“ Цркве? Да није, можда, тај развој почео „јеванђелским детињством“ да, после „патристичке младости“ и „схоластичке зрелости“ достигне старачку оронулоост богословских уџбеника у наше време?! Зар та метафора (лажна као и многе друге) не би требало да уступи место онаквом виђењу Цркве какво налазимо у Јермином „Пастиру“, где се она појављује у лику жене и старе и младе, истовремено, која у себи једињује све узрасте „у меру раста пуноће Христове“ (Ефесцима 4, 13)?

Ако се вратимо исказу св. Григорија Богослова, често погрешно тумаченоме, увидећемо да развој догмата о коме се ту говори није унапред одређен било каквом унутарњом нужношћу, која би у самој Цркви „прогресивно“ увећавала познање богооткривене Истине. Историја догмата органска је еволуција и зависи, пре свега, од свеснога односа Цркве према оној историјској реалности, у којој она треба да дела ради спасења људи. Ако је Григорије Богослов и говорио о неком напретку у откривању Тројице до Педесетнице, чинио је то да би подвукао да Црква у својој икономији, у односу на спољни свет, треба да следује примеру божанствене педагогике. Због тога, формулишући догмате („киригма“ Василија Великог), она треба да се саображава потребама даног тренутка, „не раскривајући све брзо и без расуђивања, и, ипак, ништа не остављајући скривеним до краја. Зато што би оно прво било несмотрено, а ово друго — нечестиво. Једно би могло нанети рану онима споља (незнабошцима), а друго нас одгурнути од наше сопствене браће“.³¹

Одговарајући на непријемчивост спољног света, неспособног да прими Откривење, у борби против покушаја „препирача овога вијека“ (1 Кор. 1, 20) који настоје да у самом крилу Цркве схвате Истину „по предању људском, по науци свијета а не по Христу“ (Кол. 2, 8), Црква увиђа да је своју веру дужна да изражава догматским одређењима (дефиницијама) да би је заштитила од јереси. Диктирани потребама борбе, једном формулисани догмати постају за верне „правила вере“ и остају заувек непоколебиви, одређујући границу Православља и јереси, знања у Предању и знања условљеног природним чиниоцима. Свагда суочавана са новим сметњама, са интелектуалним тешкоћама које се јављају непрестано, преодолевајући им и отклањајући их, Црква ће своје догмате увек штитити. Стална дужност њених богослова јесте да их изнова објашњавају и откривају, саображавајући се културним потребама средине или времена. У критичним тренуцима борбе за чистоту вере, Црква оглашава нове догматске одредбе као нове етапе у борби која ће се продужити „док не достигнемо сви у јединство вере и познања Сина Божијега“ (Еф. 4, 13). У борби са новим јересима Црква никада не одступа од својих пређашњих догматских позиција и не замењује их неким новим одређењима. Те пређашње одредбе (формулације) ни-

³¹ — Св. Григорије, Слово 5. о богословљу, с. 27; PG 36, 164. Познато је да је Григорије Богослов прекоревao свога пријатеља Василија Великог због излишне опрезности у његовом одношењу према откривеној изјави о Божанствености Светога Духа, Истини која је за верне у Цркви по Предању била очигледна, али према којој је ваљало очувати извесну икономијску умереност, због „пневматомаха“ (духобораца) које је требало привести к јединој (правој) вери.

када се не могу „превазићи“, као у неком еволуционом процесу; оне заувек остају савремене у живој светлости Предања, не могу да буду одложене у архив историје. Због тога се о развоју догмата може говорити само у сасвим одређеном смислу: формулишући нови догмат, Црква полази од већ постојећих, који се показују правилима вере — како за њу саму, тако и за њене противнике. Тако се Халкидонски Сабор користи оним Никејским и говори о Сину, Који је Једносуштан Оцу по Божанству, да би затим казао и то да је Он такође Једносуштан и нама по људској природи; у борби против монофизита који нису признавали халкидонски догмат, Оци VI Васељенског Сабора опет се ослањају на халкидонску формулацију о двама природама у Христу, да би у Њему утврдили присуство двеју воља и двају дејстава; византијски сабори XIV века, оглашавајући догмат о божанственим енергијама, ослањају се, између осталог, и на одређења VI Васељенског Сабора, итд.

Ако се правила вере и развијају у мери у којој им учитељска власт Цркве придодaje своја нова тврђења са ауторитетношћу догмата, тај развој, потчињен „икономији“, који претпоставља познање Истине у Предању, не представља растење самога Предања. То ће нам постати јасно ако узмемо у обзир оно што је горе речено о првобитном значењу Предања (Злоупотреба термина „предање“ (у једнини и без придева, који га квалитативно одређује) од стране оних аутора који виде његову пројекцију искључиво на хоризонталном плану Цркве, као и (она другачија) злоупотреба термина „предање“ (у множини и са неким одредбама које га квалификују), и особито мучна навика да се тим термином означава просто — вероучење, довели су нас до тога да непрестано слушамо о неком „развоју“ или „обогаћивању“ Предања. Богослови VII Васељенског Сабора сјајно су разликовали „Предање“ Духа Светога и богонадахнуто учење, *дидаскалиа*, светих Отаца наших.) Они су одређење (формулу) новог догмата изналазили „у свој строгости и истинољубивости“, јер су сматрали да сами пребивају у томе истом Светом Предању, које је Оцима прошлих векова омогућавало да стварају нове „формуле“ (одредбе) Истине сваки пут када је било потребно да одговоре на захтеве времена.

Постоји двојна зависност између „Предања Католичанске Цркве“, тј. способности да се Истина познаје у Духу Светоме, и „учења Отаца“, тј. правила вере које Црква чува. Не може се остајати у Предању, ако се оспоравају догмати, исто као што се примљене догматске формуле не могу користити ради супротстављања „формалнога“ Православља неком новом изразу Истине који се у Цркви појавио. Прва позиција је позиција револуционарних новатора, лажног пророка који греше противу богооткривене Истине, против Сина Оваплоћенога у име Духа, на Кога се и сами позивају; она друга је позиција конзервативних формалиста, црквених фарисеја, који у име убичајених исказа о Истини падају у грех противу Духа Истине.

³² — Денцингер, *Енхиридион*, 302 (изд. 26, с. 146—147). „Ходећи, такође, царским путем („царски пут“ у црквеној књижевности употребљава се као синоним за „главни“, „велики“, „царевински“, тј. посебно раван и значајан „пут“), последујући учитељској власти Божанством надахнутог учења светих наших Отаца, а такође и Предању Католичанске Цркве, јер знамо да је оно од Духа Светога, Који пребива у Цркви, ми одређујемо са овом строгошћу и правичношћу...”

Разликујући Предање, у којем Црква познаје Истину, и „догматско предање“ које она установљује и чува по својој учитељској власти, ми међу њима находимо исти онај саоднос, у чије смо се постојање могли уверити, говорећи о Предању и Писму: Предање и „догматско предање“ не смеју се ни мешати ни раздељивати, да се не би лишили оне пуноте коју заједнички поседују. Тако догмати, као и Писмо, живе у Предању, али са том разликом што канон Светога Писма образује један заокружени (завршени) корпус, који искључује сваку могућност неког накнадног проширивања, док „догматско предање“, чувајући своју неизменивост као правило вере из којег ништа ни може бити изузето, може да се проширује и, у мери у којој су ови потребни, укључивати у себе нове, Црквом формулисане изразе богооткривене Истине. Ако се свеукупност догмата, које Црква поседује и предаје не јавља као једном засвагда установљено здање, она тим пре не представља ни неку недоктрину у „стадијуму настајања“. У сваком тренутку свога историјског бивствовања Црква формулише Истину вере у својим догматима; ови увек изражавају пуноћу познату умом у светлости Предања, пуноћу коју никада до краја не могу да раскрију. У потпуности раскривена Истина не би била — жива Пуноћа, својствена Откривењу: „Пуноћа“ и рационално разоткривање узајамно се искључују. Али, ако Тајна, откривена Христом и позната у Духу Светоме, и не може да буде (сасвим) објашњена, она ипак не остаје неизражена. Јер, „сва Пуноћа Божанства живи телесно у Христу“ (Кол. 2, 9), и та Пуноћа Оваплоћеног Божанственог Слова (Логоса) изражава се — како у Писмима, тако и у „сажетим речима (словима)“, тј. у Символима вере,³³ или у неким другим догматским одређењима. Пуноћа Истине, коју они изражавају али никада не могу (до краја) објаснити, допушта нам да говоримо о сличности догмата вере и Светога Писма. Због тога је св. Григорије Велики објединио у истом поштовању — догмате прва четири Веселенска Саборā и Четворојеванђеља.³⁴

Све што смо казали о „Предању догмата“ може да се односи и на друге изразе хришћанске тајне, што их у Предању даје Црква, саопштавајући им (= дајући им у део) исту „пуноћу која испуњава све у свему“ (Еф. 1, 23). Као и богонадахнуто учење — *дидаскалија* Цркве, и иконографско предање налази свој пуни смисао и тесну сvezу, заједно са другим сведочанствима вере (Св. Писмом, догматиком, литургијом) — у Предању Духа Светога. Иконе Христове, исто као и догматске одредбе, могу се сматрати сличнима св. Писму и могу задобити исто такво поштовање, зато што иконографија бојама предочава оно што написаним писменима благовесте речи (слова).³⁵ Догмати се обраћају нашем уму:

³³ — В. горе навод из св. Јована Касијана.

³⁴ — В. Паша Григорије Велики, Писма, књ. I, XXV; PL 77, 613.

³⁵ — „Одредили смо поштовати свете иконе нашега Спаситеља Исуса Христа истом чашћу којом се поштује и Књига Светога Јеванђеља. Јер, исто као што захваљујући његовим писменима сви ми налазимо спасење, исто тако и деловањем ликовне представе (слике) сви људи, како учени тако и неучи, сви понаособ налазе корист у томе што је свима доступно. Стварно, као што посредством писмена говоре речи, и посредством боја живопис говори о једном истом и једно исто изобразавља. Дакле, ако неко не поштује икону Христову, он неће видети ни Његово лице у Дан другог доласка Његовог. („Денцингер“ 337 изд. 26, col. 164, 165).

они су умом схвативи израз оне реалности која надилази нашу моћ разумевања. Иконе делују на нашу свест преко чула споља и показују нам исту ону натчулну реалност која се изражава „естетички“ (у правом смислу речи „естетикос“ — оно што може бити примљено чулом). Али, елемент рационални није стран иконографији: гледајући икону, ми на њој видимо „логичку“ структуру, неки догматски садржај који опредељује њену композицију. То не значи да су иконе хијероглифи или свештени ребуси, који нам преносе догмате језиком конвенционалних знакова. Ако је смисао који прожима те видиве представе, исто оно што и смисао црквених догмата, онда се оба та „предања“, догмати и иконографија савршено слажу, будући да свако од њих изражава на њему својствене начине једну исту богооткривену реалност. (Иако је хришћанско Откривење трансцендентно и за разум и за чула, то Откривење не искључује ни једно ни друго: ~~томе~~ насупрот, оно и разум и чула преображава у светлости Духа Светога у Предању које је јединствени начин примања богооткривене Истине, јединствени начин сазнавања истине изражене догматом или иконом, а такође и јединствени начин њеног поновног изражавања.

Превела са руског
Весна Арсенијевић
(„Журнал Московской Патриархии“,
4, Москва 1970, 61—76).

Ако ми овде наводимо 3. канон антифотијевског сабора (869—870 г.), чије су одлуке поништене Црквом не само на Истоку него и на Западу (како је доказао Ф. Дворник — в. Фотијева схизма, Париз, 1950) то чинимо зато што се тај канон показује као изврстан пример тадашњег увиђања сличности између Светога Писма и иконографије, које обједињује исто Предање Цркве.

Vladimir Losky

TRADITION AND TRADITIONS

In 1988 students of the Theological Faculty in Belgrade organized a series of lectures around the theme "The Divine Tradition and Human Traditions in the Church". One of the studies was by the famous Russian theologian, the late Professor Vladimir Losky, which we print here in translation.

The article has two parts. The first part is based on the Church Fathers and is developed using the patristic method. The author liberates the idea of the Tradition by using analysis of everything that may bring it closer to the reality of the Scriptures. He also established the difference between the terms "traditions" and the Tradition. He searched first on the horizontal plane, looking for a definition of the Tradition, but there he found only — silence. For a real understanding of the mystery as fullness one must turn to the vertical level, i.e. unless the Holy Spirit is received one is unable to comprehend the Truth nor to understand the words of the Revelation. For this reason the Holy Tradition is the unique way of comprehending the Truth and the Light, which permeates the contents of the Revelation.

In the second part of the study the author, by the way of synthesis, defined the place of the Tradition very creatively, and appropriately in the terms of the actual realities of Church life. At the end of his paper he pointed to the misuse of the term "tradition" by those authors who see its projection exclusively on the horizontal level of the Church, as well as to the misuse of the term "tradition" limiting it to the mere teaching of the faith. Such misuse has led to the false position where theologians talk about a "development" or an "enrichment" of the Tradition.

РЕЗЮМЕ

Владимир Лоский

ПРЕДАНИЕ И ПРЕДАНИЯ

Этот труд опубликован здесь по поводу трибуны студентов Богословского факультета Сербской Православной Церкви, чья тема была: „Предание и человеческие предания в Церкви“.

Базируясь на учении Святых Отцов, автор путём анализа в первой части своего труда представление о Предании лишил всего, что может отделять его с реальностью Писания. Он должен был отличить его от „преданий“ и отнести его вместе со Священным Писанием и всем тем, что может служить внешним и образным выражением истины, к той горизонтальной линии, на которой, ища определения Преданию, нашёл он только одно мочание. Для действительного восприятия Откровения тайны, как полноты, требуется обращение к плану вертикальному, т.е. без благодати Духа Святого нет сознания Истины, нет восприятия слов Откровения. Поэтому Святое Предание — Единственный способ воспринимать Истину. Оно — не содержание Откровения, но свет, его пронизывающий.

Во второй части статьи автор путём синтеза, творческим способом, определил для Предания подобающее ему место в конкретной реальности церковной жизни. В конце труда он указывает на злоупотребление термином „предание“ теми авторами, которые видят его проекцию лишь в горизонтальном плане Церкви, а также и на злоупотребление термином „предания“, и в особенности на досадную привычку обозначать этим термином просто вероучения, и о том, что всё это привело к тому, что постоянно слышим о каком-то „развитии“ или „обогащении“ Предания.