

Др Јован Мајендорф, протојереј

ДА ЛИ ХРИШЋАНСКО ПРЕДАЊЕ ИМА БУДУЋНОСТ?*

Наше савремено друштво је сведок запажене обнове традиционализама. Употребљавам реч „традиционализам“ у множини, јер садашње плуралистичко и секуларизовано друштво на разне начине неминовно трага за коренима. Уједињавајући амерички сан о новом свету — чистом, хришћанском и апсолутно слободном од кварежи прошлости — свакако је још увек присутан, али та пред изазов стављају разне групе које свој идентитет траже негде другде. Делимично подстрекаване порастом свести о Црначкој заједници, а такмичећи се са оживљеним идентитетом Јевреја, друге етничке групе су ове више склоне да се потврђују као посебне културе и традиције. У прошлости, ови покрети сматрали би се не-амерички, а извесни конзервативни елементи америчког друштва очигледно још увек гледају на „народности“ са нелагодношћу и притајеним неодообравањем. Међутим, институције настоје да реагују конструктивно, па зато универзитети потпомажу изучавање историје етничких група. Тако се идеја о културном плурализму уклапа управо у тај амерички сан.

Позивам се на ове чињенице тек толико да бих привукао нашу пажњу на контраст између обнове традиционализма у секуларном друштву и очигледне кризе и збрке присутне у нашем појимању хришћанског Предања. У ствари, ми смо усред кризе хришћанског идентитета. Заиста, оваки колективни идентитет је неодвојив од традиције (предања): човек може бити Кинез, Јеврејин или Ирац, једино својом повезаностју са историјом Кинеза, Јевреја или Ираца. Слично томе, неко је хришћанин, јер се идентификује пре свега са историјском личношћу Исуса Христа а и са хришћанима прошлих времена. Али тек овде настаје збрка услед ривалских тумачења ко је био Христос и шта је проповедао, услед поделе међу хришћанима и — нарочито у наше доба — услед кризе у институцијама чија је служба била и остаје да уче и негују хришћанско предање. Као последица тога јесте: људи су опремнији да поштују и уважавају овоземаљска предања; они чак умиру за очување своје националне и културне традиције, и обожавани су као

* Предавање одржано на Католичком универзитету у Вашингтону, 26. септембра 1981. године.

хероји ако тако чине; али, ако се неко представља као „традиционални“ хришћанин, или се једноставно позива на ауторитет *Предања*, њега онда поистовећују са конзервативцем који одбацује потребно „осавременивање“ хришћанске вере. Тако је, у неком смислу, међу хришћанима „традиција“ постала ружна реч.

Проблем је такође и у чињеници да, у светлу хришћанске вере, *Предање* није тако једноставан појам. То свакако није пуко поштовање прошлости. Сама ова сложеност појма *Предања* доводила је до скупљања и поједностављења, о чему ће овде бити речи. То такође наводи многе данашње хришћане да бркају овоземаљске и религиозне традиционалне вредности, што на крају крајева своди хришћанство просто на неки спољни украс, који користе искључиво оветовни идеолози на левом и десном крилу.

У мом настојању да размотрим ова питања — где нећу поворити као социолог или психолог, него само као историчар и бопослов — покушаћу да дефинишем Традицију (*Предање*) не у смислу прошлости коју треба сачувати, него у смислу будућности коју треба ишчекивати и за њу се припремати. Друго, учинићу историјски излет у 2. век хришћанства, јер је у то време стање Цркве било, по извесним изузетним цртама, слично нашем. Најзад, изложићу садашње екуменско стање и додирнути приступе овом питању, како се они пројављују у три веће хришћанске породице — римокатоличкој, протестантској и православној.

Предање и есхатологија

За разлику од платонизма и других облика статичког философског идеализма, Библија открива дејство Божије у историји. Свет има почетак и крај, одређен Богом. Исто тако, Библија је неспојива са онтолошким дуализмом: пошто је лично Бог створио свет — а не, на пример, посредством неког нижег демијурга (као што су гностичари мислили) — овај свет, било „видиви“, или „невидиви“, јесте добар и предодређен је за спасење. Међутим, Библија такође наглашава егзистенцијални дуализам између „овог света“, који се налази у стању бунта против свога Творца и „будућег века“ (света, када ће Бог бити „све у свему“ (1 Кор. 15, 28).

Отуда, у овом временском периоду између почетка и краја, човечанству се у целини, и оваком људском бићу понаособ, пружа прилика да поново изрази своју приврженост Богу и да се успротиви „кнезу овога света“ — „тиранину“ и „узурпатору“, који мучи створени свет силом смрти. И Нови Завет нам вели да се, у неком смислу, човек може припремити, предосећати, и чак изазвати крај, и да сам тај крај, мада Богом сасвим одређен, такође изазива у човеку спремност да се с њим сусретне.

Овде би се можда могли запитати: да ли овај есхатолошки приступ има икакве везе са *Предањем*? Заиста има, јер у хришћанском откривењу алфа и омега се заиста поклапају, и зато што се живот и истина поклапају. Без есхатологије, традиционализам се лако окреће само прошлости; он је онда само археологија, старудија, конзервативизам, реакција,

одбацивање историје, бекство у прошлост. Истински хришћански традиционализам памти и негује прошлост, али чува је не зато што је прошла него што је то једини начин да се иде у суорет будућности, да се припреми за њу. Подсетимо се смисла хришћанске евхаристијске светковине (тј. Литургије): то је заиста спомен на оно што је Христос учинио у прошлости, али се Литургија такође служи „док Он не дође“ тј. она је заснована на очекивању Његовог Другог доласка. У канону Евхаристије св. Јована Златоуста, непосредно после речи установљења, („Примите, једите... Пијте из ње ови“), Православна Црква посебно указује на неопходност памћења: „овега што се ради нас збило: крста, гроба, тридневног васкрсења, вазнесења на небеса, седења са десне стране, и другог и славног Доласка“, — као да се други Долазак већ догодио! И унутрашњи распоред фресака у древним хришћанским храмовима — како романским тако и византијским — увек је у сами центар стављен Господар есхатологије: Пантократор (Сведржитељ), или изображење празног Престола — припремљеног за Онога који ће доћи. Евхаристија не само подсећа, него она и припрема, ишчекује, предокушава.

У потоњим вековима ова есхатолошка димензија била је прилично заборављена. Колико наших модерних црквених здања то одражава? Ко проповеда о томе? Није онда ни чудо што је изгубљен истински смисао Предања.

Међутим, треба приметити да чак и кад би требало поново открити есхатолошки садржај хришћанске вере, он би се могао схватити на различите начине. Наводим три примера који су непосредно значајни за хришћански став према овету и који прожимају и вреднују све аспекте хришћанске етике.

а) Есхатологија се може окренути у апокалиптику: Царство Божије долази ускоро; од историје нема шта да се очекује; хришћани не могу ништа учинити да би побољшали човекову стварност; чак и најмања друштвена ћелија — породица — јесте само терет и нема оправданог значаја.

Црква се у овом случају своди на „остатак“, који се може само обраћати своме Господу са: „Дођи, Господе Исусе!“ (Откр. 22, 20). При оваквом „вертикалном“ настројењу, није могућа, чак ни пожељна, стварна одговорност Цркве за друштво или културу. На Бога се гледа само као на Господара историје, који дејствује без ичије сарадње или синергије (в. 1 Кор. 3, 9). Нови Јерусалим долази са неба „сав припремљен“ (Откр. 21, 2), и ми немамо шта да му доприносимо.

Разумљиво је што хришћани понекад прихватају такву апокалиптичку есхатологију, посебно када се нађу у непријатељским срединама и када су присилно лишени могућности да утичу на свет око себе. Такав случај је био са неким хришћанским заједницама, и ово се одражава и у самом Новом завету. Сличне ситуације постоје и данас, на пример, у комунистичким државама. У таквим посебним, екстремним ситуацијама апокалиптичност је можда оправдана.

Али је јасно да, пошто апокалиптичка есхатологија не види будућност за хришћанство (осим парусију = други Долазак Христа), она се не занима за прошлост; она не допушта икакву традицију, или културу, било

какво напредовање или назадовање у човековом трагању за Богом. И, наравно, такву апокалиптику одбацује Црква која је стални тумач хришћанске есхатологије. Заиста, Црква верује да „нови Јерусалим“, будуће Царство, није само слободан дар Божији, него печат и испуњење свих позитивних стваралачких напора човечанства да „сарађује“ са Творцем кроз целокупни ток историје. Ово је био разлог зашто је, кад је Римска држава прихватила хришћанство, Црква поздравила пружену јој прилику и нову дужност, мада је то повлачило за собом искушења и ризике. Од тога времена, појам хришћанског Предања постао је неодвојив од онога што зовемо хришћанска култура.

б) На сасвим супротној страни од апокалиптичке есхатологије стоји хуманистичко и оптимистичко схватање историје: веровање да човек контролише историјски ток и да се он може и треба схватити као рационална теорија прогреса. Према овом схватању, историја заиста има смисао, и такође неопходно постоји и место за традицију која се првенствено схвата у смислу међуигре између „прогресивних“ и „реакционарних“ трендова и смерова.

Ово оптимистичко веровање у прогрес може се назвати „пост-хришћански“ феномен (немогуће је замислити овакав значај који он придаје историји, на пример, у друштву којим доминира један будистички кодекс вредности). Од века Просвећености ова оптимистичка есхатологија преовладава у западном друштву, а у 20. веку проширила се чак и на Кину у њеном марксистичком облику. Било како било, он се и даље зове хришћански, овај тип „есхатологије“ поистовећује Нови Јерусалим са човековим достигнућима, схваћеним у овоземаљским категоријама. Њена трагедија је у њеној фундаменталној устремљености ка утопији. Заиста, она занемарује основне стварности људског живота, као што су смрт и грех, који се збивају и на личном и на друштвеном нивоу и сав друштвени прогрес не може их надвладати. Таква есхатологија измишља бескрајну цивилизацију, која би — ако би се остварила — била исто тако страшна као вечно животарење људског бића, под бичем болести и старости. Прихватајући идеју да људска личност подлеже неопходностима историјског детерминизма, она разара главни садржај хришћанске наде: да је Христово васкроење ослободило човека зависности од „начала и власти“ који владају у овом палом свету, да смрт нема трајне моћи, да човек није више заробљеник друштвене, физичке или историјске условљености.

Јасно је да ова есхатологија, заснована на оптимистичкој идеји човековог прогреса, није спојива са идејом хришћанског Предања пошто стварно укида човекову слободу пуног самоопредељења.

в) Трећи тип есхатологије је заснован на библијском појму пророштва. И у Старом и у Новом Завету пророк није да само просто предвиђа будућност или најављује оно што је неизбежно. Библијски пророк изриче Божје обећање, или претњу. Ово двоје је углавном повезано. Али пророчанство увек ставља човека пред одлуку, избор између два типа личног и друштвеног понашања. Он је слободан да бира, али га је пророк упозорио и упознао са последицама. Таква есхатологија се зове условна есхатологија, и она чини једину теолошки прихватљиву основу и за идеју Предања.

Заиста, оно што зовемо Свето Предање јесте историја правих избора која чине људска бића суочена са пророчаном речју Божјом, исправно реагујући у конкретним историјским околностима свога времена. То су они које зовемо светитељима. Прихватање Предања уствари значи живети у заједници светих, који су живели у прошлости, али су припремали и будућност. Њихови прави избори тицали су се и тичу хришћанске науке или хришћанског живота. Ми можемо живети у различитим историјским околностима, и врсте избора са којима се суочавамо не морају бити истоветне са њиховим, али напор да се остане у заједници са њима јесте неопходни и кључни елемент саме хришћанске вере, јер та вера се сматра одговорном за историју. Ово старање за „заједницу светих“ понекад се назива „саборност (католичност) у времену“. Без тога временског аспекта саборности, „саборност у простору“ — тј. спољна, географска васељенскост (универзалност) Цркве — има веома мало смисла. Исто тако, и то је сасвим важно, светитељи прошлости не могу се потпуно разумети без нашег опажања — макар и делимично — истинског садржаја избора са којим су се они суочавали. Познавање историје и — рекао бих као историчар — коришћење историјских метода истраживања јесу од суштинског значаја за разлучивање истине од легенде, као и садржаја од форме, сржи од коре, Светог Предања од људских предања која је Христос пред фарисејима осудио.

Појам Предања је отуда неодвојив од есхатологије — оне „условне есхатологије“ откривене у Светом Писму. Било је, изгледа, неизбежно да ова есхатолошка димензија буде донекле замагљена прихватањем хришћанства као државне религије у Римском Царству у 4. веку, као и током целог средњег века и касније. Међутим, посебно у Православљу, та есхатолошка димензија није никада сасвим нестала. Она се најјасније јавља у црквеним списима другог столећа, када су се хришћани другог и трећег поколења борили са проблемом како пронаћи критеријум за исправно хришћанско учење у светлу изазова ривалских гностичких „предања“.

Предање у другом веку

Основана на историјском догађају Христовог Васкресења, хришћанска вера је потпуно зависила од Христових очевидаца. Јер заиста, Христос лично није ништа написао, него је само установио заједницу Својих ученика, које је Он изабрао и поверио им службу сведочења о Њему. До другог века сви чланови те првобитне заједнице били су већ изумрли, а онда су многи за себе тврдили да су управо они њихови наследници у очувању Христовог истинитог учења. Они које називамо гностичари представљају читав низ група, које су преносиле разнородне „традиције“. Једна од њихових заједничких тврдњи била је: да они имају неке тајне, езотеричне везе са Исусом посредством скривених учења која су преношена с једног човека на другог и била резервисана за елиту духовних вођа („гностицари“ — „људи који имају знање“).

Која су то средства имали хришћани 2. века да би посведочили истинитост учења која су преношена на овај начин? Мада су апостолски списи били у оптицају, општеприхваћени канон Новог Завета још није

био усвојен: није било формалне основе за прихватање учења садржаних у Еванђељу по Матеју, или по Јовану, нити за одбацивање оних учења садржаних у пнотичком, тзв. Томшином Еванђељу. Црква није имала изграђен магистериум (црквено учитељство) или централу, где би се доносила ауторитативна одлука по питањима црквеног учења или устројства. Није било могућности да би хришћанин могао рећи: „Верујем у ово учење, јер је садржано у Светим списима“, или: зато што га је „дефинисао магистериум Цркве“. Па ипак, упркос томе, управо у овом периоду Предање се показало не само као ефикасна стварност у Хришћанској Цркви, него је добило и најубедљивије, најтрајније — мада понекад парадоксне — одредбе (дефиниције).

Две велике хришћанске личности одиграле су посебно значајну улогу у овом погледу: св. Игнатије Антиохијски († око 107. г.) и св. Иринеј Лионски († око 202. г.). Није ми намера да овде опширно изложим њихово схватање хришћанства, него само да укажем на оне аспекте њихове мисли који имају трајни и, доиста, савремени значај за наше схватање хришћанског Предања.

За светог Игнатија, устројство Цркве се одређује појмом Евхаристије, и, отуда, есхатологије. Откупљена ради Евхаристије, помесна заједница постаје Католичанска Црква — не њен део или исечак, него сва пунота. Заиста, вели Игнатије, „где под је Исус Христос, тамо је Католичанска црква“ (Смирњанима, 8). Сталне молбе и преклињања, која је св. Игнатије упућивао својим читаоцима да буду „послушни своме епископу“, не заснивају се на некој спољној или формалној моћи епископата, као да је она добијена законским постављењем, него на чињеници да епископ председава на Евхаристији и пројављује, за време евхаристијске вечере, присуство Христа, или чак присуство самог Бога Оца. Занимљиво је приметити да св. Игнатије никада не спомиње „апостолско прејемство“ епископа. По њему, апостолски колегијум је углавном оличен у презвитеријуму — у групи или сабрању старешина („презвитера“ = стараца) који седе око епископа за време служења Евхаристије, као што су Апостоли седели око Христа на Тајној вечери. Очигледно, свети Игнатије описује Евхаристију истим есхатолошким изразима, које налазимо у Откривењу Јовановом, где 24 старешине („презвитери“) окружују престо Божији, док анђели певају „Свјат“ (Откр. 4, 4—11). Окупљање свих око Евхаристије, на којој председава епископ и презвитери, за светог Игнатија је управо то извор истинитог учења, насупрот учењу расцепканих група. Истина се јавља као једна визија, као стварно виђење, као директан опит, искуство, добијено у дотичној локалној евхаристијској заједници, која изражава „саборност“ (= католичност) или пуноту Божанског присуства.

Скоро читав један век касније, свети Иринеј Лионски сагледава Цркву на универзалној основи — опасност пнотичизма била је заједничка опасност свима помесним Црквама. Међутим, он не напушта начела св. Игнатија, задржавајући његову идеју о евхаристијској саборности католичности у свакој помесној заједници. Обраћајући се пнотичарима, он пише: „Или нека они промену своје мишљење, или нека се уздрже од приношења ових жртава (тј. Евхаристије) ... Наше, пак, мишљење је сагласно са Евхаристијом, и Евхаристија потврђује наше мишљење“.

(Против јереси 4, 18, 5). Али, Иринеј, истовремено уноси појам онога што сам назвао „саборност (католичност) у простору“.

„Примивши ово исто учење и једну исту веру, Црква, мада раштркана по целом свету, брижљиво то чува, као да живи у једној кући... Нити оне Цркве које су установљене у Германији другачије верују, или преносе неко друго предање, нити оне међу Иберијцима, ни оне међу Келтима, ни у Египту, ни у Либији, ни оне установљене у средњим деловима света... Нити ће неко од оних који председавају у Црквама (тј. епископ), иако је веома моћан на речи, рећи нешто различито од ових ствари, ... нити ће опет неко ко је слаб на речи умањити исто предање“ (Против јереси 1, 10, 2).

У исто време, свети Иринеј поставља своју полемику са гностичарима на појам „саборности у времену“, а ово уводи нови појам апостолског прејемства епископа. Он користи овај аргумент првенствено да би одбацио гностичке тврдње како су они, тобоже, сачували „истинито учење апостола“ кроз тајна, мистериозна предања, преношена речима од уста до уста. Насупрот томе, према св. Иринеју, Црква јавно чува Предање, када га епископи проповедају у оквиру своје светотајинске, евхаристијске службе у самој црквеној заједници. Такав је смисао апостолског прејемства: то није механичка „ваљаност“ рукоположења, него пре свега верност у преношењу апостолске истине.

Иринеј пише: „Предање апостола, тумачено у целом свету, могу јасно видети у свакој Цркви сви они који желе да упознају истину. Можемо набројати све оне које су апостоли поставили за епископе у Црквама, и њихове наследнике све до нашег времена, од којих ни један није учио или мислио нешто слично овим сулудим идејама“ (гностичара) (Против јереси 3, 3, 1).

Свети Иринеј изричито тврди да се Предање држи у свакој Цркви. Заиста, његова еклисиологија је иста као и св. Игнатија: свака локална евхаристијска заједница је „католичанска“ (саборна) и има пуноту благодати и Божанског присуства. Али, да би илустровао ово гледиште, он се позива на прејемство епископа у „великој, старој и добро познатој“ Цркви Рима, која је већ у његово време заузимала „истакнуто превасходство“ на Западу, где је он и писао (Против јереси 3; 3; 2). Али, такође, непосредно после тога, он указује и на апостолско прејемство у Црквама у Смирни и у Ефесу.

Убеђен сам да учење св. Игнатија и св. Иринеја о Предању, са својим светотајинским и есхатолошким контекстом, представља суштинску основу за наше схватање хришћанског Предања. Јер, уствари, духовна, интелектуална и социјална конфузија, која је преовладала у позном Римском царству, није без неке сличности са нашим пост-хришћанским светом.

Током потоњих векова, појам Предања је често свођен на законске категорије ауторитета које захтевају послушност и окривају у институције које су под утицајем политичких система. Епископат се поступно — али доста рано — одвајао од свог првобитног назначења и службе у помесном евхаристијском сабрању и постојао средњевековна административна установа с надлежношћу над великим географским просторствима, са многим помесним евхаристијским заједницама (или

„парохијама“). Цареви су покретали иницијативу у сазивању Васеленских сабора, чије одредбе су спровођене у живот као државни закони. На Западу, у надметању са царском влашћу у Цркви само папство је преузело на себе политичку власт и постепено се развијало у једини и обавезујући критеријум истинитог предања. Сви ови каснији развоји помрачили су првобитни појам Предања, како су га схватили и изражавали свети Игнатије и Иринеј.

Али, да ли је данас могуће превазићи историјску прошлост? Очигледно не. Свети Игнатије и Иринеј не могу нам пружити тачне институционалне моделе за Цркву данас. Међутим, без чувања и неговања суштинске — есхатолошке и евхаристијске — димензије њиховог поимања Цркве, појам хришћанског Предања данас је немогућ. Без таквог неговања немогуће је разлучити Свето Предање од чисто историјских, људских и отуда изменивих облика хришћанског живота и веровања. Такође је немогуће превазићи сукоб између конзервативаца и либерала, традиционалиста и напредњака, и открити светотајански континуитет, током свих векова, заједнице светих.

Наравно, богословско питање да ли Свето Предање уопште постоји, као различито од људског, и људских условљених предања, то је проблем по себи, који се различито решава у разним верским заједницама.

Савремено екуменско стање

Постављањем овог питања: „Да ли хришћанско Предање има будућност?“ човек се неизбежно суочава са чињеницом хришћанског нејединства. Ако уопште постоји питање, по којем су протестанти, римокатолици и православни историјски подељени, то је управо Предање. Па ипак, садашње стање је у знатној мери измењено, не само екуменским покретом, него и драстичним променама до којих је дошло у свим трима већим хришћанским породицама.

Савремени протестантизам, упркос конфесионалном и културном плурализму, уједињен је својим историјским пореклом у Реформацији, која је подразумевала одбацивање не само средњовековног латинског предања у његовом доктринарном ауторитету, него и саме идеје било којег ауторитета осим Светог Писма. Једно од већих достигнућа савременог екуменског дијалога јесте то да многи протестанти признају да ниједно друштво не може постојати без традиције (предања), и да ту реформатско хришћанство 16. и потоњих столећа није изузетак. Код протестаната је све јача свест о улози предања, и заиста постоје протестантска предања (традиције), изражена у „конфесионализму“ или „деноминационализму“. Начело *sola Scriptura*, заједничко прихватање Светог Писма као јединог апсолутног критеријума хришћанске вере, не може, а није ни доводило, до црквеног јединства у историји или до доктринарне сагласности међу верским заједницама произашлих из Реформације. Традиције их деле и дан-данас. Ово ствара веома двосмислену ситуацију, која се пројављује нарочито кроз историју распри по овом питању на богословским скуповима у организацији екуменског Светског савета цркава. Заиста, унутар овог екуменског тела долази до

сусрета не само између разних протестантских група, него и између таквих бранилаца идеје Предања, као што су англиканци „високе Цркве“ и, природно, ми православни.

С једне стране, многи протестантски богослови почињу увиђати утопијски карактер хришћанства без Предања. Са друге стране, делимично због своје првобитне предрасуде, у корист начела *sola Scriptura*, а делимично и што их историјско искуство сучељава са чињеницом да је нагласак на предању, у пракси, разбијачки, протестанти су зато склони да на Предање гледају као на чисто људски — и отуда неминовно релативан — елемент у хришћанству. Човек се, без даљег, држи неког предања, али је он у праву ако тако чини једино ако сасвим толерише и овако друго предање. Ово прихватање плурализма, често удружено са изричитим релативизмом у учењу, посебно је својствено америчком либералном протестантизму: на разне „деноминације“ гледа се као да су само историјског порекла и, како је то показао Рајнхолд Нибур, оне одражавају друштвену и етничку историју америчког друштва.

Наравно, у протестантокој заједници постоји обједињујући фактор — Свето Писмо, које сви прихватају. Међутим, савремени методи библијског тумачења открили су и неке „људске елементе“, а отуда релативизам и, најзад, плурализам у Библији. Неки савремени екуменисти сасвим се задовољавају неким тумачењем које прави оштру разлику између „павловског“, „јовановског“ или „лукиноског“ хришћанстава, која су подједнако законита; и ово њихово мноштво допушта законито сапостојање различитих хришћанских предања као раздвојених група или Цркава. И, наравно, ако би неко дефинисао неко библијско учење као историјски релативно или друштвено условљено, он би лако довео у питање библијски ауторитет за решавање основних савремених питања (на пример, улога жене у Цркви).

Има и реаговања на тај либерални тренд: као што је фундаментализам — слепо и наивно прихватање буквалне непогрешивости библијских текстова, што подразумева одбацивање историје и било којег облика сарадње између Бога и човека у делу Откривења. Библија се претвара у нешто што њој није било намењено: да буде — свеобухватни приручник из историје и науке.

Оно што недостаје и на либералној и на фундаменталистичкој страни (што, наравно, не представља целу протестантску мисао данас) јесте идеја општења између Бога и човека у светотајинском и есхатолошком заједницењу Цркве — заједницење где је саборност (католичност) и доследност могућа, где је пожељно јединство у простору, и где се Библија има и може ваљано и хармонично схватати и у њеним божанским елементима и у њеном људском контексту.

У Римокатолицизму, — и, наравно, у Православљу — Предање је централна стварност у постојању Цркве. Шта више, оно је у самом центру свију разговора до којих је долазило после Другог ватиканског концила наопамо. Исто тако, о њему је вековима дискутовано између Истока и Запада. А ове разлике по питању значења Предања у ствари су доводиле и довеле до средњовековног раскола између Рима и Православља. Ја сам опоменуо да је већ у 2. веку Предање било признато као незаобилазни критеријум хришћанског идентитета наопрام јеретика гностичара. Касније, бесконачне расправе о учењу о Светој Тројици, о

христологији, и др., које су се водиле вековима, могле су се решити једино позивањем на Свето Предање. Међутим, као што су се све странке у том питању позивале на Свето Писмо, тако су оне и призивале у помоћ Свето Предање. Ово се односило како на аријевце, несторијевце, монофизите, иконоборце, па исто тако и, на Грке и Латине, када су се међусобно спорили по таквим питањима, као што су: латински додатак у Символ вере Филиокве, или разна друга богословска, дисциплинарна и литургијска питања. Уопште узев, Исток је инсистирао да све ове проблеме треба решавати у самој сржи на саборима црквеним. Тамо су сматрали да је апостолско предање поверено свима Црквама, које га зато и могу ауторитативно изразити само општим сагласијем (*consensus*) или саборношћу. Ово није била демократија него пре мистично веровање у пуно присуство Христа и Светог Духа у свакој Евхаристији, и отуда веровање у колективну одговорност свеукупног народа Божјег за чување праве вере.

Међутим, чисто људски говорећи, ово, како видимо, није био баш реалистичан приступ овим питањима. Он је допуштао да распре и сучељавања трају вековима, а такође и царевима да се мешају у црквена питања, настојећи да — углавном без великог успеха — силом природе нека решења. Латински Запад је постепено бивао реалистичан. Грађење свега на древном уважавању и престижу Цркве Римске, развило је на Западу идеју да је епископ тога града, где су Цркву основали апостоли Петар и Павле, био наследник Христовог обећања Петру: „Ти си Петар, и на томе камену сазидаћу Цркву своју“ (Мат. 16, 18). У том својству, папа је био последњи и апсолутни критеријум истинског Предања, тако да би свако сучељавање, свака теолошка распра, свако епископско решење сабора, на крају крајева, зависило од његовог решења.

Није ми намера да овде уплетем дискусију о пореклу и легитимности римског примата, него само да истакнем његову пресудну важност за схватање Предања. Пре свега, желео бих да укажем на чињеницу да — насупрот антипапокој полемици ових ранијих времена — папски ауторитет не потиче од неког претенциозног, властољубивог папиног плана да преузме вођство у универзалној Цркви. Ако је, према православном веровању, сагласје Цркава засновано на мистичком и есхатолошком схватању Цркве, тако је слично било и веровање на Западу у специјалну харизму Рима. Али, заиста, то у Светом Писму није било очигледно описано и није било јасно подржано у древној историји Цркве. Сви добро обавештени римокатолички историчари и богослови данас признају да је средњовековни папски ауторитет плод доктринарног и канонског развоја, који се састојао у постепеном црквеном признању, на Западу, чињенице да је Бог подарио својем народу стално вођење, које је у стању да регулише и уједини помесне Цркве у склопу јединственог, универзалног, дисциплинарног и доктринарног устројства.

На крају крајева, можемо рећи да сукоб Истока и Запада почива на два опречна духовна поимања Светог Предања. Да ли је данас могуће неко решење?

„Конституције“ Другог ватиканског концила и далекосежне промене до којих је дошло у Римокатоличкој цркви последњих двадесет

година, захватиле су како теорију тако и праксу Предања и, оледствено, коснуле се односа са Православном Црквом. Овај процес се одвија на различитим нивоима. Неке последице су биле негативне, и разбијачке, док друге отварају врата бољој будућности. Наводим три примера:

а) Распад монолитне дисциплине, која је карактерисала Римску цркву у прошлости, довео је до збрке управо зато што је Предање идентификовано иоувише искључиво са ауторитетом: папским, бискупским, свештеничким. Предања су сада одбацивана пошто изгледају наметнута са стране. Гледано православним очима, неки од ових приступа били су поздрављени — као што је увођење народног језика у богослужење —, док су други били одбојни и негативни, на пример, секуларизовање богослужења, подозрење према доктринарној доследности, и др.

б) На нивоу богословске мисли, римокатоличка теологија после после Другог ватиканског концила, уз искључивање екстремних случајева као што је Ханса Кинга, признаје много више него раније, историјску релативност доктринарних формулација. Она нагиње да Предање подвргне радикалној херменевтичкој реинтерпретацији, слично оном критичком тумачењу које су увели протестантски научници 19. века у својим изучавањима Библије. Одредба неког хришћанског сабора у раној Цркви, или папино гледиште, сматра се релевантним али безначајним данас. Овакав приступ, заснован на савременој егзистенцијалној мисли и лингвистичкој анализи, допушта разне аспекте релативизма приликом изучавања Предања. А то ствара многе проблеме. На пример, историјска релативност у схватању старозаветних списа управљена је у саму библијску материју; заиста, за хришћане је вредност самог Старог Завета у његовој повезаности са доласком Христовим, који је био припреман. Међутим, у новозаветној Цркви стварно присуство Христово је сте опасоносна датост, ослобођење не само од греха смрти, него и од историјског детерминизма. Релативизовање истине је отуда немогуће; жива истина се појављује потпуно у Христу. Можда су речи и изрази, употребљени на древним и средњевековним саборима, историјски условљени, али њихов садржај и значај нису. Стога, на Предање треба гледати као на конзистентно, доследно кроз све векове. Али, где треба тражити ову доследност ако су све доктринарне дефиниције од релативне вредности? Неки би можда рекли да јединство у историји првенствено треба тражити у ауторитету који дефинише истину, која може противречити сама себи да би удовољила различитим историјским ситуацијама. Али тада заиста више не постоји нада за изналагање једног јединог хришћанског Предања. У том смислу, изгледа, проблем јединства се може решити једино прихватањем заједничког ауторитета — директним повратком апоолутизму средњевековног папства —, који би једино био позван да допусти већи плурализам унутар овоје јурисдикције.

в) На највишем нивоу Римокатолицизма, тј. у папским изјавама, опажа се ново трагање за реинтерпретацијом Предања. Споменућу само један пример, који је од великог значаја за односе између Рима и Православља. Поводом 700-годишњице Другог лионског концила (1274),

папа Павле VI дао је званичну изјаву назвавши тај сабор „сабор Запада“, који се грубо утпео у ствари Источне Цркве. Све до те изјаве Павла VI, Лионски сабор углавном је прихватан у Римокатолицизму као „васеленски“ сабор, који је санкционисао унију са Истоком и потврдио додатак Филиокве у Символу вере. Његова категоризација сада као једино „западног сабора“ подразумева да он нема васеленски ауторитет. Али, ако је ово тако, онда и други концили — на пример, Флорентински, Тридентски или Први ватикански, или Други ватикански — као и званичне докринарне папске изјаве, које Православље никада није прихватило, такође се свODE на ниво западних историјских теологумена, које источни хришћани нису обавезни да прихвате.

Очигледно, ако се настави овом линијом приступа проблематици, целокупан проблем односа између Рима и Православља добија нову перспективу. Ако се Свето Предање не дефинише у смислу да га папа одобрава — што је он чинио на Западу —, него у смислу да га прихвата цела Црква, онда какав је управо статус ових папских одлука? А шта рећи о савременим папским изјавама, енцикликама? Ако их све источни хришћани могу да игноришу, могу ли се оне и званично критиковати и одбацивати? И, ако се ово право критиковања даје источним хришћанима, зар онда није очигледно да се и западни хришћани исто тако могу њима противити? Заиста, да ли су категорије Истока и Запада стварно примениве у наше доба, као што су биле у Средњем веку? Живимо у малом свету, где се културе и традиције не могу више поматрати изоловано једна од друге. Хришћанско Предање мора бити присутно као такво — у његовом универзалном егзистенцијалном значају — ако треба да га и наши савременици прихвате.

Какав је став и допринос Православне Цркве при неизбежној дискусији о природи Предања? Овај став се може описати негативно и позитивно. У негативном смислу, православни Исток никада није био опседнут тражењем објективних, јасних и формално дефинисаних, одређивих критеријума истине, као што су то било папски ауторитет било реформатски појам *sola Scriptura*. На неки начин који је за западне хришћане често збуњујући, православни хришћани, када су отворено запитани шта је извор њихове вере, одговарају да је то цело Свето Писмо виђено у светлу Предања древних Сабора, Светих Отаца и вере целокупног народа Божијег, а све то доживљено особито у Литургији. Онима са стране ово изгледа као магловито, можда романтично и мистично, а у оваком случају неефикасно и нестварно. Сами православни бране свој став као светотајински и есхатолошки. Међутим, има ли других, тобоже јасније дефинисаних критерија, да су више реалистични а мање мистични? Зар веровање у папску непогрешивост није у неку руку мистично веровање?

Практични резултат ове „магловитости“, са којом се Предање дефинише у Православљу, јесте дубоки осећај да је цела Црква — а не само „ауторитети“, које под врсте они били, патријарси или чак Сабори — одговорна за Предање. Наравно, на Васеленски сабор би се гледало као на највиши облик сведочења истине. Али, православни увек истичу да су неки сабори у прошлости сазивани као „васеленски“, али их је Црква на крају крајева одбацила.

У пракси, одсуство формалних критерија или ауторитета, са једне стране, и висока одговорност наложена на ове вернике, са друге стране, води историјско Источно Православље ка веома конзервативном ставу. Нема црквеног ауторитета који би био у стању да наметне промене или реформе, не само по питању учења, него чак ни богослужења или диоципине. Па ипак, промене се дешавају, али увек изискују спори ток општега „прихватања“, рецепције. У ситуацији кад целом Телу Цркве недостаје надахнуто познавање датог проблема онда су и конзервативизам и прогресистичке промене, природно, саовим опасне. Историјски гледано, источно хришћанство често је западало у стање замрзнутости, када је одбацивање промене поистовећивању са традиционализмом. Са друге стране, неки православни, реагујући против конзервативизма, утркују се у прогресизму, надмечујући се у томе са западним хришћанима.

Најочигледнији и најзначајнији изазови православном традиционализму данас су, свакако, изазови социјалистичког тоталитарног друштва у Источној Европи, тамо где живи највећи број православних хришћана, као и шанса дата Православној Цркви у западним друштвима или у Трећем свету. Премда по природи саовим различите, ове политичке силе, — у обема овим ситуацијама — постављају изазов пред нашу Цркву, која је светотајински оријентисана, тако доктринарно непроменива, тако чврсто привржена прошлости, а те силе су веома снажне. Насртаји против самог опстанка Цркве у таквим околностима изгледају неодољиви. Па ипак, постоје очигледни знаци живота, напретка и обнове те исте Цркве.

Мој реферат овакако да није дао одговор на питање постављено у наслову: Да ли хришћанско Предање има будућност? Можда директан одговор и није могућ. У ствари, сам Нови Завет не пружа ружичасту слику о успеху хришћанске проповеди у историји. Он више управља наше мисли и наша срца ка есхатону, када ће, према обећању, Христос бити све у свему. То је разлог што сам свој реферат отпочео подсећањем на рану хришћанску есхатолошку основу за појам Предања. Хришћанско Предање се не може овести само на чување идеја и појмова, или на дефинисање спољашњих, јуридичких структура, које служе да се очувају ове идеје. И те идеје и структуре могу бити потребне у историји, али њихова улога и значај су релативни. Они могу и треба да се мењају, али не да мењају свој садржај, који је откривен у мистерији (тајни) Христа који је нови живот, ослобођење од концептуализма и Закона, и као и искуство Неизменивога, Који се оваплотио од Богородице Марије и постао тело — неотуђиви део Своје сопствене творевине и наше људске историје.

(Из St. Vladimir's Orthodox Theological Quarterly, Њујорк, 1982, стр. 139—154, превео протођакон Радомир Ракић, проф.).

Summary

John Meyendorff

DOES CHRISTIAN TRADITION HAVE A FUTURE?

The author emphasizes that the tradition and eschatology are inseparable, since Alpha and Omega coincide. Historically there are three types of understanding of eschatology:

- a) eschatology turning apocalyptic;
- b) the opposite of the apocalyptic eschatology is humanistic and optimistic understanding of history; the belief that the historical process is controlled by man as a rational progress;
- c) eschatology based on the biblical concept of prophecy. Man is free to choose between death and life. Such an eschatology is called conditional eschatology, and is the only theologically acceptable basis for the idea of tradition.

Protestantism has relativized the value of Tradition in a pluralism of »denominations«. In Roman-Catholicism — as, of course, in Orthodoxy — Tradition is a central reality of the Church, the understanding of which led to the mediaeval schism between Rome and Orthodoxy. Rome insisted on the centralness of the Pope, and Orthodoxy on the consensus of conciliarity of all the local Churches.

With the breakdown of the monolytic discipline the Roman Church of today is a place of conflicting understandings of the Holy Tradition. Post-Vatican II Roman-Catholic theology envisages the historical relativity of doctrinal relations. It became suspicious against traditional consistency. It admits even contradictions in order to meet different historical situations, but that would mean that there is no such a thing as a single Christian Tradition. The problem of unity then is to be solved by direct return to the absolutism of the mediaeval papacy.

In the Orthodox view, the entire Church — and not only the patriarchs or even ecumenical councils — is responsible for the Tradition. There is no ecclesial authority that would be able to impose changes or reforms. Changes, nevertheless, do take place, but they always require a slow process of universal »reception«.

The New Testament gave no rosy picture of the success of the Christian message in history. The mystery of Christ as new life liberated us from both conceptualism and the law. The Tradition preserves Church's experience of the unchangeable and inexhaustible Logos Incarnate.

This article was published in *St. Vladimir's Orthodox Theological Quarterly*, New York 1982, pp. 139—154.

Младен Пурић

О СВЕТОМ ПРЕДАЊУ

СВЕТО ПРЕДАЊЕ је једно од централних библијских и теолошких појмова и основних истина наше вере. „Предање је сведочанство Духа Светога, непрекинуто Откривење и проповед благовести Духа... Да бисмо прихватили и схватили Предање, треба да живимо у Цркви, треба да имамо сазнање и осећање благодатног присуства Господа у њој, треба да осетимо благодатни дах Духа Светог у Цркви... Предање није само један заштитни, конзервативни принцип, него је оно, пре свега,