

Др Георгије Галитис  
проф. Богословског факултета у Атини

## ОТКРИВЕЊЕ, БОГОНАДАХНУТОСТ И ТУМАЧЕЊЕ СВЕТОГ ПИСМА

### 1. Откривење и његово преношење

Нови завет употребљава углавном два израза да би обележио чин откривења. То су ове речи: **фанеросис** и **апокалипсис**. Наставак „-сис“ у грчком језику означава именице радње. **Фанеросис** и **апокалипсис** су дела Божија кроз која се Он раскрива, одн. пројављује. Мада оба израза на први поглед изгледају једнозначна, ако се ближе размотре новозаветна места, **фанеросис** се може схватити као чин Божијег самооткривања по себи, а **апокалипсис** као самопројављивање Бога у односу на људе. **Фанеросис** је нешто спољашње, оно је светлећа буктиња Откривења, која својом светлошћу обасјава отворене очи. Међутим, **апокалипсис** означава више примање светла здравим очима и продирање овог светла у дубину људског срца. Преко **фанеросиса** Бог открива себе или своје тајне, које су раније биле скривене, али преко **апокалипсиса** Божанока благодат отвара очи човеку, она скида вео који му спречава да види истину.<sup>1</sup> Сродан појам изразу **фанеросис** јесте **епифанија**, што би значило **јављање**. **Епи-фанија** је **фанеросис** „одозго“ на људе. У Посланици Титу читамо о епифанији благодати (Тит 2, 11), човекољубља Божијег (Тит 3, 4); такође у II Тимотеју (1, 9—10) говори се о **фанеросису** благодати Божије преко епифаније Христа. Очигледно је овде реч о истом догађају; оба места говоре о доласку Христовом у свет, преко чега је благодат сишла на човечанство. Исто значење има и празник **Богојављење Христа**, који је, као што је познато, првобитно био празник **јављања Бога у Христу** и од кога је касније одвојен празник **Рођења Христовог**.

Класична теологија разликује две врсте божанског Откривења: природно и надприродно. Прво се остварује у свету, у историји и у савести човековој (Рим. 1, 19 итд. 2, 14; 1 Кор. 1, 21 и др). Али при-

<sup>1</sup> П. Н. Трембелас, Догматика Православне католичанске цркве, Атина 1959, с. 91.

родно Откривање само не може пружити човеку избављење и спасење. Зато се оно мора допуштати надприродним Откривењем кроз историју спасења.

А сада размотримо ову разлику из друге перспективе, која одговара духу Отаца Источне цркве, код којих ово раздвајање између природног и надприродног није посебно омиљено. Према 1. Посланици Јовановој, „Бог је љубав“, тајна **перихорезе**, тј. међусобност прожимања Трију Личности Свете Тројице, јесте тајна Божије љубави, тј. она је управо Божанска тајна. Неприступни Бог, који нема ни почетка ни краја, и који је једино љубав (јер Три Личности постоје у перихорези као љубав), отвара се, исказује се, тј. изражава Своју љубав и ствара слободна и разумна бића по Својем лику и подобљу, да би она учествовала у Његовом блаженству. Ова боголика бића, живећи у материјалном свету, узимају учешће како у овом материјалном тако и у духовном свету. Овим својим чином, овим „отварањем“ Себе Тројични Бог ствара материју и време. Почетак материје и времена чини и почетак откривања Бога.

Ово откривање Божије збило се кроз Његовог Логоса, Његову Реч кроз **дабар Јахве**. Ако откривање представимо као једну линију, њен почетак би био стварање света кроз Божанску Реч, како се каже у псалму (33, 9): „Он рече, и постаде; он заповеди, и показа се“. Крај те линије, завршетак и пуноту Откривења, чини оваплоћење Речи. Веома дубокомислено каже се у Прологу Еванђеља по Јовану: „У почетку беше Реч... све је кроз Реч постало... и Реч постаде тело“ (Јн. 1, 14). Између два краја те линије налазе се пророци, преко којих је Бог „много пута и на различити начин некада говорио оцима“, пре него је нама говорио преко Сина (Јевр. 1, 1. 2). Дакле, јединородни Син, који „у почетку беше у Бога“ (Јн. 1, 2) и „који је у наручју Очевој, Он га јави“ и Бога „кога нико није видео“ (Јн. 1, 18) открива људима. Откривање Бога у Сину постиже своју пуноту, јер се Бог даје људима кроз Свога Сина у највећој мери њима доступној. А „од Његове пуноте сви ми примисмо... јер благодат и истина (откривење Бога) постаде кроз Исуса Христа“ (Јн. 1, 16—17). На тај начин је Реч као Личност и Ипостас Тројичног Божанства једини посредник божанског Откривења. Линија откривења, о којој сам говорио, преко Речи Христа улази у једну другу димензију. Она мења свој правац, она иде нагоре у бесконачно да би се сусрела са бесконачним Богом, који се открива на крају времена, на крају света, као судија. Карактеристично је да Нови завет и за ове догађаје употребљава исте изразе: **фанеросис** и **апокалипсис**, као и **епифанија**. Тиме се враћамо на полазну тачку.

Већ мо рекли да грчке именице са завршетком на **-сис** обично означавају неку радњу (као у српском језику глалогска именица на **-ње**, прим, прев.). Али премда изрази фанеросис и апокалипсис (откривање) означава радњу Божију, којом се Он открива, реч апокалипсис употребљава се и да обележи садржај откривања. Природно да је садржај откривања опет Бог, одн. Његова Реч којом се Он открива. И када ваплоћење представља пуноту откривања као радње, онда и ваплоћена Реч представља пуноту откривања посматрано са стране њеног садржаја. Откривање није ваплоћењем тек „дато“

него и „остварено“. „Јер се закон даде преко Мојсеја, а благодат и истина постаде кроз Исуса Христа (Јн. 1, 17).

Ваплоћење, тј. сусрет ипостасног Логоса са људском природом, оствари се у Исусу Христу. У овом сусрету сви људи могу и смеју и морају узети учешћа. То се збива Духом Светим у Цркви, чија глава је ваплоћени Логос и васкрсли Христос, и чији чланови су сви људи који у Њега верују и који су повезани с Њим и отуда и једни са другима. Тако је Црква сâм Христос лично, с којим се сусреће и сједињује онај који улази у Цркву. Може се рећи да Црква чува Откривење, јер у Цркви се вернима пружа, чува и даје ваплоћен Логос, преко Кога се Бог открио, пре свега као Тело и Крв Христова, а затим као киригма (проповедање Еванђеља). Ова два вида Речи изображавају се, уосталом, у православном богослужењу Малим и Великим входом; на Малом входу износи се Еванђеље, а на Великом хлеб и вино за Евхаристију свечано се носе на Часну трапезу, где се положи ова два саставна дела Цркве: Еванђеље и елементи Евхаристије. Ово двоје су врата и приступ ка Откривењу. А овај приступ није само гносеолошки, које зависи од апстрактног сазнања, или, рецимо, од слушања Речи. Много више је тај приступ егзистенцијално-гносеолошки у смислу да се право богопознање одвија тако да Бог прихвата човека. „Јер сад видимо као у огледалу, у загонетки, а онда ћемо лицем у лице; сад знам делимично, а онда ћу познати као што бих познат“ (1. Кор. 13, 12).

Ово богопознање, које означава лични однос са Богом,<sup>2</sup> истоветно је гледањем Бога „лицем у лице“. „За св. Симеона Новог Богослова гледање Бога лицем у лице јесте такорећи егзистенцијално сједињење са Христом, у којем свако налази своје остварење себе, у тренутку личног доживљаја Бога, онда кад га Бог лично позна и заволи. Ово созерцавање блиставог лица Божијег, које је благонаклоно окренуто према свакоме, гледање преображеног Христа, има свој теолошки осног у учењу св. Григорија Паламе и у одредбама паламитских сабора 14. века о природи благорати.<sup>3</sup> „А пошто је Христос посредник између Бога и човека, јер је Он „зато постао човек да бисмо постали Бог — како каже св. Атанасије — ово сједињење са Христом значи сједињење са самим Богом, обожење, теосис.

Тако смо, полазећи од Откривења и богопознања па преко гледања Бога, дошли до сједињења човека са Богочовеком Христом и до обожења. Учење о теосису, обожењу човека, које сачињава жижу православне теологије, јесте — према већ реченоме — највиши израз и крајњи циљ Откривења. На тај начин Откривење у православном оквиру има апсолутно егзистенцијални карактер, исти онај карактер, који је својствен и православној мистици, као, уосталом, и целокупној православној теологији. Карактеристично је да Православна црква није дала титулу „Богослов“, рецимо, великом проповеднику Јовану Златоустом или своме великом догматичару Јовану Дамаскину, него само тројици светитеља, „код којих је мистика врхунац сваког богословља“<sup>4</sup>: евангелисту Јовану, Григорију Назијанзину и Симеону Новом Богослову.

<sup>2</sup> Уп. А. Калис, Православље — Шта је то?, Мајнц 1979, с. 41.

<sup>3</sup> В. Лоски, Гледање Бога, Цирих 1964, Цирих, с. 133.

<sup>4</sup> А. Калис, цит. дело, с. 41.

Обожјење као доживљено богопознање и стога као доживљено Откривење источни Светј оци изображавају као успон Мојсеја на Синај. Мојсеј, према писцу дела која се приписују Дионисију Ареопажиту, стиже на врх брда. „Тамо он не сусреће Бога, он Га и не види, пошто је Бог невидив. Он види само где је Он (то је највише могуће богопознање и доживљај Бога). Тако се он сместа ослобађа од свега видљивог и свега видећег (дакле и од субјекта, од самог себе), и продире у стварно тајанствени мрак несазнања. Ту он одлаже све појмове сазнања и окреће се апсолутно Недокучивом и Невидивом. Тако он постаје потпуно оностран овоме свету и не припада никоме, нити себи нити другоме, шта више он је недејствовањем свога ума потпуно сједињен са апсолутно Непознативим, и он сазнаје изнад сваког ума да ништа не сазнаје.“<sup>5</sup>

Ово апофатичко несазнање прожима сву теологију Источне цркве и премешта Откривење са подручја сазнајног, интелектуалног у поље доживљајног, егзистенцијалног. Свети оци егзистенцијално тумаче још један догађај из 2. књиге Мајсејеве (Изласка), где Мојсеј жели да види лице Божије. На то Бог одговара: „Нећеш моћи видети лице моје, јер не може човек видети Мене и остати жив“ (33, 20). „Покушај човека да схвати Бога као опредмећену величину у категоријама мишљења значи опасност по живот, пад у таму незнања и отпадништво у идолопоклонство.“<sup>6</sup> Али та Мојсејева жеља указује на бојазниво хтење човека да гледа Бога.

Рекли смо да се сусрет човека са ваплоћеном Речју, дакле гледање Бога и теосис, у чему се испуњава Откривење, збива у Цркви, која с једне стране пружа Откривење као Тело и Крв Христову, а са друге стране као проповедање Речи Божије — Еванђеља. Из овог се може закључити да Еванђеље није истоветно са Откривењем. Према томе, Еванђеље је проповедани део Откривења, које са оним апофатичким делом доживљеним у мистици сачињава једну целину. Еванђеље се не може одвојити од живота Цркве.

„Црква чува Откривење, као тело своју душу, она га чува као стуб свога живота и раста, она га чува да би постојала, она га чува јер постоји. И пошто га је вековима чувала и преносила као животну снагу, Откривење у Цркви постаје Предање. А Предање је живот Цркве, услов њеног живота, кроз који се оно чува као живо и неизмениво. Предање је потврда Откривења као живог и животворног чиниоца Цркве“.<sup>7</sup>

Управо сам рекао да Свето писмо није извор вере, без Предања. Нити је Свето Писмо ни Предање по себи извор вере, него је то само живот Цркве, дакле, лично Христос. Предање је аутентично тумачење Библије. Свето Писмо и Предање су две стране истог новчића, јер Предање даље преноси и Свето Писмо и његово правилно тумачење Библије. Свето Писмо и Предање су две стране истог новчића сачињава јединствени „поверени залог, паратхики (1. Тим. 6, 20; 2. Тим. 1, 12. 14), и садржи „здраву науку“ (1. Тим. 1, 10; 2. Тим. 4, 3;

<sup>5</sup> Migne, PG 3, 1000—1001.

<sup>6</sup> А. Калис, цит. дело, с. 45.

<sup>7</sup> Уп. Д. Станилоае у: Илија Мастројанопулос (изд), Жива реч (грчки), Атина 1970, с. 82.

Тит 1, 9; 2, 1), „здраве речи“ (1. Тим. 6, 3; 2. Тим. 1, 13), „правило науке“ (Рим. 6, 17), „сведочанство“, „благовест“, „предање“ (1. Кор. 11, 2; 2. Сол. 2, 16; 3, 6), чију веродостојност Црква чува и јемчи.

## 2. Богонадахнутост Светог Писма

Апсолутно важење Светог Писма почива на његовој богонадахнутости. Шта то значи — тешко је рећи. Али се једино може тврдити: Бог нам је говорио преко Сина (Јевр. 1, 2) и оних „који су чули и очима својим видели, оно што сагледаше и руке њихове опишаше, о Логосу Живота“, како стоји на почетку Прве Јованове посланице (1, 1) — то су и забележили. Начин на који су чули Реч (Логос) и како су је изразили речима сваког сопственог језика остаје тајна. А јасно је да је реч Откривења изнад сваког разума и појимања, и ако она треба да буде приступачна људима, мора им се пружити на начин који одговара људским категоријама мишљења. Оно људско у стању богонадахнутости се не уништава него разветљава.<sup>8</sup>

Па ни богонадахнутост није ограничена само на Библију. То би било исувише мало; она се распростире још и на Предање и на сав живот Цркве, пошто се, рекосмо, Свето Писмо не може одвојити од живота Цркве. Зато треба прихватити да поред *inspiratio ad scribendum* и *ad loquendum* или *ad instituendum* постоји и *inspiratio ad faciendum*, — природно не у смислу да су апостоли надахнуто оснивали црквену установу, него да су они уредили живот Цркве. У сваком случају, „Црква, Свето Писмо и Свето Предање налазе се у једној **перихорези**, прожимању, у којем се они не разлучују нити мешају, као једно другом потребни, међутим, ни једно не влада над оним другим.<sup>10</sup>

Оба дела Светог Писма, Стари и Нови завет, Црква прихвата као богонадахнуте. Па ипак, Откривење у њима забележено није исте важности. Тачно је да је „Нови савез скривен у Староме, а Стари остварен у Новоме“, како рече Блажени Августин. Стари завет је био „васпитач за Христа“ (Гал. 3, 24), праслика и обећање Новог, док је Нови завет испуњење и довршење Старог.

Сама Црква сведочи за Свето Писмо, за његову веродостојност ауторитет и надахнутост. А то не значи да Свето Писмо има ауторитет и веродостојност само од Цркве. Ауторитет Библије не почива само на Цркви. Свето Писмо описује продор Бога у људску историју, али и оно је као такво знак и плод овог продирања. **Перихореза** (прожимање) Цркве, Светост Писма и Светог Предања практично значи да се свака од ове три величине садржи у оним двома другима, тако да једна другу посведочава, тумачи и расветљава. Тако је Црква место где Свето Писмо живи у крилу Предања; Црква на основу предања посведочава каноничност библијских књига, она их веродостојно тумачи на основу Предања, она чува предани текст и она проверава њихову православност помоћу Светог Предања и Све-

<sup>8</sup> Г. Флоровски, Библија, Црква, Предање (на грчком), Солун 1976, с. 24.

<sup>9</sup> Д. Станилоае, цит. дело, с. 66д.

<sup>10</sup> Д. Станилоае, цит. дело, с. 87.

тог писма. Али, иако је Библија Богом надахнута (2. Тим. 3, 16; 2. Петр. 1, 19—21) и свој ауторитет добија од Бога, тиме се ауторитет Цркве ипак не умањује, пошто Свето Писмо кроз Цркву упознајемо, примамо, тумачимо,<sup>11</sup> по речима Блаженог Августина: Не бих могао веровати Светом Писму ако иза њега не би стајао ауторитет Цркве“.<sup>12</sup>

### 3. Тумачење Светог Писма

Овине долазимо до тумачења. Тумачење било каквог текста није, наравно, превод, као што ни превод није тумачење. Док је превод преношење неког текста на други језик или дијалект, тумачење је покушај да се продре у дубину смисла текста, да би се он савршеније схватио. Идеал тумачења био би да се егзегета (тумач) што је могуће више приближи мишљењу писца текста. Ако би било могуће да егзегета управо исто мисли, осећа и доживљава као писац у тренутку писања текста, дакле да се апсолутно поистовети са писцем и онда да речима пренесе мишљење и доживљај аутора, — ако би то било могуће, тек то би било савршено тумачење. Али то је немогуће. Отуда можемо рећи: што год је тумачење ближе смислу, мишљењу и доживљају писца, утолико је оно савршеније, потпуније и тачније. То се односи на тумачење свих текстова. Али поред овога, за тумачење Светог Писма важе и друга правила: Свето Писмо је збирка текстова написаних од разних аутора, чији смисао егзегета мора да проникне. Али Свето Писмо је и обгонадахнута књига, тј. да су писци „покретани Духом Светих говорили“ (2. Петр. 1, 21). Иза мишљења ових писаца стоји Свети Дух. Када се егзегета приближава смислу аутора, а стоји далеко од Светог Духа, он ће можда пружити граматички и историјски тачно тумачење, али ће му промаћи битни елементи, чији недостатак чини његово тумачење непотпуним. Богонадахнути писци књига Светог Писма, од којих сваки поседује своју сопствену личност, своје сопствене карактерне црте и духовне способности, не изражавају своје лично учење. Њихова реч јесте Божија реч, коју они изговарају као надахнути Духом Божијим. Тумач, дакле, којем недостаје дах Светога Духа промашио је у својем тумачењу. Онај ко се бави тумачењем библијских текстова мора имати „ум Христов“ (1. Кор. 2, 16), мора тежити за што приснијим приближавањем библијском писцу, али и ономе који је њега надахнуо, Богу.

То опет значи обожење, теосис. Недостижност апсолутног поистовећења са писцем одговара овде недостижности поистовећења са Богом, тј. са божанском суштином (усна). Теосис није идентификовање са Божијом суштином, него је то созерцавање славе Божије. Природно, то созерцавање славе Божије је подарено само малом броју људи. Па ипак су сви хришћани позвани на тумачење Библије. Истовремено, сви верни треба да крену на пут обожења (теосис). Са-

<sup>11</sup> Уп. П. Н. Трембелас, цит. дело с. 98.

<sup>12</sup> Migne, PL 42, 176.

мо онај ко обадвоје ово повеже, ко се макар нађе на том путу, може заронити у дубине тумачења светих списа.

То што је речено повлачи и практичне последице: Свети Дух говори реч у Цркви. Библијске књиге имају свој ауторитет као списи Цркве. Ми њих сазнајемо преко Цркве. Када смо крштењем примљени у Цркву, прихватили смо богонадахнутост, пошто у Символу вере исповедамо да верујемо „по Писму“. Црква је Тело Христово, које свој живот има од Духа Светога. Изван Цркве не можемо имати „ум Христов“, ни просветлење Светим Духом, ни обожење, те услед тога ни схватити ни тумачити Свето Писмо. Дух Цркве, који је изграђује, одржава, просветљује и води, јесте Дух Свети. Стога Православна црква на Великом вечерњу на Духовску суботу пева: „Све даје Дух Свети. Из њега теку пророчанства, он усавршава свештенике, дарује неукима мудрост, рибаре претвара у богослове, Он уједињује вернике у Сабор Цркве“.

Дакле, једно је и исто приближавати се Светом Духу и Духу Цркве, јер, како вели св. Иринеј, „тумач који не следи Цркву не може примити Духа Божијег“.<sup>13</sup> Стога је погрешно оно тумачење које је далеко од Духа Цркве, одн. од Истине. Проницање у богонадахнутост текста поћи ће за руком онеме којег носи и умудрује исти дух, дух надахнутог текста, дакле дух Цркве.

Црква се изражава целим својим животом. Као писане споменике овог живота у прошлости имамо дела Светих отаца. За православног тумача ова њихова дела не представљају ограничење, нити обавезујуће прописе, који би могли да замене самостално мишљење, него су та дела пробни камен којим се види да ли се тумач, и у којој мери, налази у духу Цркве. Природно, овај консензус, ова сагласност са Светим оцима као представницима духа Цркве уопште не значи сагласност са неким гледиштима по граматичком или историјском питању, или по питању семантике једне речи или слично, него је то сагласност са њеним духом, пошто они одражавају веру Цркве. Ово уважавање Светих отаца у православној егзегези уопште не значи неко везивање руку; напротив, оно је вредносни и незамењиви помоћник при исправном објашњењу смисла текста и ради савршенијег тумачења. Овај однос између егзегезе и Цркве није однос двеју величина, при чему би једна била потчињена другој. Егзегеза је дужност, служба и дар у Цркви. Изван Цркве, без сведочења Цркве кроз Свето Предање, Свето Писмо је као дрво истргнуто из корена, оно је без животне снаге.

Покушао сам да изложим однос који постоји између Откривења, богонадахнутости и тумачења Светог Писма, и верујем да сам указао да их Црква садржи у себи. Црква, додуше, није идентична са Царством Божијим. Али Царство Божије је већ почело са Црквом и кроз њу ће доћи. Царство Божије нам је открило Бога ваплоћењем Његовог Сина, који је, са своје стране, људима проповедао долазак овог Царства. А долазак Царства Божијег је циљ проповедања, било да се проповеда сада или да је забележено у Светом Писму.

**(Са немачког из часописа *Una Sancta* превео Ђакон Радомир Ракић)**

<sup>13</sup> Adv. haer. III 24, 1.