

# ШТА ЈЕ ТО ТАЈНО У СВЕТИМ ТАЈНАМА?

## — ИСТОРИЈА И ГЕНЕЗА ЈЕДНОГ ПОИМАЊА —

Александар Д. Чавка\*  
 Епархија сремска,  
 Шид

*Ајсџпракш:* Тајна је засигурно један од најосновнијих хришћанских појмова. Садашње схватање Светих тајни је углавном везано за неку ритуалну радњу тј. радњу која се сматра специјално религиозном. Но, оставља се питање да ли је овакво схватање имала и древна Црква и како се светиотајинска свешћ развијала у различитим периодима живота Цркве? У раду аутор указује на чињеницу да је порука ране сакраментологије недвосмислено софириолошка, која свој образац налази у личности Христовој и да најранији светиотајински концепт има јасан темељ, а то је Христос као првобитна Света тајна. Поштом говори о односу и узajамним утицајима паганских култова и хришћанских Тајни. Аутор изражи преобрасце неких Светих тајни међу старозавешним садржајем и показује да и дела апостолских оца Цркве радо и исцрпно користе типологију три помену Светих тајни и Христовој имена. Пошто се у апостолском и апостолском периоду није не може пронаћи дефиницијски образац Светих тајни, временом су поједини свети оци настојали да бар делимично објасне светиотајинску реалност, због чега је део рада посвећен и схватању Светих тајни код појединих светих оца и савремених теолога.

*Кључне речи:* Тајна, μυστήριον, пагански култови, типологија, Христос, Апостол Павле, Свети Оци.

Свете тајне бивају откривене из живота и смрти Господа Исуса Христа и оне обухватају сву дубину и ширину људског живота. Свето-тајинственост доноси човеку свет изнад чисте антропологије, узноси га

\* otac.alexandar@gmail.com.

у област светог и доводи у контакт са божанским енергијама.<sup>1</sup> Црква је омогућила да настане ново значење речи човек, онако како је то Христос обезбедио. Искуство хришћанина је утемељено на Тајни Христовог присуства. Дакле, оснивање Цркве и оснивање Светих тајни је један те исти процес. Наиме, Христос није основао Тајне без постојања сакраменталне заједнице, јер Црква је светотајинска стварност.<sup>2</sup>

Тајна је засигурно један од основних хришћанских појмова. Садашње схватање Светих тајни је углавном везано за неку ритуалну радњу тј. радњу која се сматра специјално религиозном. Код светих отаца нигде не срећемо дефиницијски образац о томе шта је Света тајна, него они говоре о изражавању кроз симболе на основу елемената богочовечанске комуникације.

Треба рећи да хришћанство не поседује никакав по себи свети језик. Хришћанство се управо потрудило да сваки светски језик буде уједно и литургијски језик традиције којој припада.<sup>3</sup> Оно је поред вербалне комуникације увело и комуникацију знаковима или симболима. Шта је знак? Знак је врста реалности, која будући себи позната води нас да упознамо нешто изнад нас.<sup>4</sup> У доручје знакова или симбола поред предмета могу бити укључене и поједине личности које су својим понашањем постале синоним за нешто добро, или пак за нешто зло. Символ се може дефинисати као посебна врста знака која садржи, осим уобичајеног приметног и очигледног значења и друго значење које је увек сакривено и неприметно – барем не одмах на чулном нивоу. Символ на неки начин упућује ван историје у оне поноре у које се нагињемо ка дубљем и тајновитијем значењу људског живота. Он је попут неког показатеља који упућује људски поглед изван простора и времена личне историје и поставља га испред тајне која обавија његов овоземаљски живот.<sup>5</sup>

У средњем веку Тајне су биле обогаћене симболизмом,<sup>6</sup> али су имале минимално теолошко образложење, које је често сматрано не-

<sup>1</sup> Cooke, B. J. (1994), *Sacraments and Sacramentality*, 47.

<sup>2</sup> *Исџо*, 69–73.

<sup>3</sup> Опширније о светим језицима: Guénon, R. (2001), *Insights into Christian Esoterism*, 1–23.

<sup>4</sup> Cooke, B. J. (1994), *Sacraments and Sacramentality*, 44–46.

<sup>5</sup> Poli, G. F., Kardinali, M. (2008), *Komunikacija u teološkoj perspektivi*, 75–76. О символу и његовој улози опширније видети: Court, F. (1997), *Sakramenti*, 17–20; Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 46–48; Шмеман, А. (2004), *За живој свѣѣа*, 12–15.

<sup>6</sup> За западњачко поимање симболизма везује се одређена проблематика. Она је везана за питање стварне Христове присутности у Светој тајни. Једно је јасно: у уобичајеном теолошком језику, који се формирао између ренесансе каролинга и реформације, без обзира на све препреке између ривалских теолошких школа стално је потврђивано и било је опште прихваћено да постоји неподударност између симбола и реалности, између *figura* и *veritas* (Шмеман, А. (2004), *За живој свѣѣа*, 136).

довољним, што је довело до фрустрација светотајинског живота. Међутим, управо из разлога што се Свете тајне нису могле ултимативно дефинисати, временом се почињу јављати бројне дефиниције. Већ у самим покушајима дефинисања јавља се основни проблем јер је реч *тајна* различито схватана како код световних писаца тако и код святих отаца. Световни писци су користили реч  $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$  за изражавања неке обавезе или заклетве после које следи увођење у неку службу (нпр. заклетва којом војник изражава верност државној служби и то се називало војна *тајна*). За Атињане нпр. ова реч је упућивала на Елеусинске мистерије, код Херодота на оне са Самотраке, код Хераклита на мистерије *ноћних љузавица*, магију и мистицизам, док у писмима лекара се односи на лек за кашаљ. У Септуагинти, познатом преводу Старог Завета на грчки, означава тајни план краља. Извесно је да у грчко-римском свету реч *мистерија* (мада се много чешће користи у множини него у једнини) у религијској сфери не означава једноставно култ него тајни скривени култ, који се не реализује јавно него укључује само посебно инициране. Реч  $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ <sup>7</sup> је изведена од глагола  $\mu\upsilon\epsilon\iota\nu$  који означава нешто што мора остати у тишини. У складу са тим је и немачки литургијски превод *Geheimnis*. Засигурно је да *тајна заговорених усћа*, *заговорених очију* и *искључених чула* није главни елемент тајне. Главни елемент је скривеност, запечаћени садржај божанског, божански догађај означен као мистерија.<sup>8</sup>

Јасно је да хришћански писци имају посве други концепт  $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ -а, који идентификују са Христом. Ова светотајинственост је код латинских отаца најчешће означавања речју *sacramentum*. Тај израз тек код Тертулијана прима теолошко значење упркос својој широкој примени. Према Тертулијан нема теорију о Светим тајнама потребно је имати у виду два његова упоришта која ће касније имати велику важност. Понајпре је израз *sacramentum* означавао тајанствену и свету стварност, а затим свету обавезу верности у Христу.<sup>9</sup> Ова реч је означавала дело у чијој осно-

<sup>7</sup> Ако бисмо покушали да дефинишемо ову реч само на нивоу семантике и ту бисмо наишли на два дијаметрална дискурса која приближно изражавају исти смисао. Наиме, реч је о паганском и хришћанском схватању ове речи. Таква појава је довољна потврда колику је примењеност имала ова реч. Паганска транслација би гласила: тајна служба неког божанства или његова светковина. Осим у Египту таквих светковина је било и у грчком свету, најпознатије су Елеусинске мистерије. У Новом Завету такође срећемо ову реч у значењу тајна, тајна наука, Света тајна или се односи на свештене одредбе или законе (Senc, S. (1910), *Grčko-hrvatski riječnik*, стр. 624).

<sup>8</sup> Campbel, J. (1995), *The mysteries*, 93–94.

<sup>9</sup> Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 15. Теста у наставку тврди како је израз *sacramentum* изнедрен у древној Цркви полазећи од Апостола Павла и да је настао стапањем двају појмова *mysterium* и *typos* на темељу христолошког схватања Светог Писма како је

ви лежи нешто скривено, док су грчки оци остали при употреби израза  $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ ,<sup>10</sup> радикално преосмисливши његов смисао.

Апостол Павле појам  $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  помиње 21 пут, али притом никада не упућујући на неки посебан обред. Зато ће Павлов појам *шајна* бити од примарног значаја за оно што ће касније бити названо Свете тајне. Најранији светописамски топос који помиње реч *шајна* је 2 Сол. 2, 7: „Јер тајна безакоња већ дејствује, само док се не уклони онај који сад задржава.“<sup>11</sup> Апостол у контексту тајни помиње и божанску мудрост. Павлово сагледавање тајни је у свом контексту суштински христолошко, везано за догађаје из Христовог живота. Он каже: „Него говоримо Премудрост Божију у тајни сакривену“ (1 Кор. 2, 7) затим: „Обзнанивши нам Тајну воље своје по благовољењу своме“ (Еф. 1, 9); „Да се мени у Откровењу обзнани тајна, као што раније писах укратко, одакле читајући можете схватити моје познавање тајне Христа“ (Еф. 3, 3–5); „Тајну сакривену од века и поколења која се сад јави светима његовим. Њима Бог хтеде показати колико је богатство славе тајне ове међу незнабошцима, која је Христос у вама, нада славе“ (Кол. 1, 26–27) итд. Реч тајна је у својој основи темељни део античког света и њено примењивање на реч Логос довољно је примерено, без сваке сумње.<sup>12</sup> Дакле, све Тајне се називају Тајнама у одблеску Тајне Христове, Тајне његове смрти и Васкрсења.<sup>13</sup> Као посебност Павлове сакраментологије треба истаћи да она за Апостола није никаква тајна наука; он жели да Тајна буде свима доступна. Она је мисионарски упућена на благовест.<sup>14</sup>

Синоптичка Јеванђеља почињу и завршавају се са *шајнама* у Павловском смислу, са рођењем или крштењем, смрћу и Васкрсењем. Центар јеванђелске светотајинствености лежи у догађајима Богојављења и Преображења (Лк. 9, 28–36). И ако их будемо читали са пажњом приметимо три димензије обреда.<sup>15</sup> 1) Прошлост је присутна у форми Исусових претходника: Мојсеја Законодавца и Илије, архетипа свих пророка. Али, они разговарају са Исусом о будућности – о спасењу. 2) Ту имамо две различите заједнице: заједницу Исуса са два старозаветна светитеља, која су потом ишчезла и другу заједницу са три новозаветна светитеља који спавају и онда интересантан одговор ученика који од до-

посебно присутно код Светог Апостола Павла.

<sup>10</sup> *Catechism of the Council of Trent* (1852), 138.

<sup>11</sup> Boyer, L. (2004), *Christian mystery*, 5.

<sup>12</sup> Rahner, H. (1963), *Greek myths and christian mystery*, 3.

<sup>13</sup> Dennis, C. S. (1995), *Sacred Mysteries: Sacramental Principles and Liturgical Practice*, 1.

<sup>14</sup> Court, F. (1997), *Sakramenti*, 44.

<sup>15</sup> Овде је примерено указати на три значења Свете тајне: 1) одвајање од нечег пролазног; 2) означава нешто садашње; 3) упућује на нешто будуће (*Catechism of the Council of Trent* (1852), 143). Опширније о овоме: Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 36–38.

гађаја покушавају да направе ритуал. 3) Материјалне ствари: планина, Исусова одећа, сијање светлости и, касније, таман облак који постаје тајна нечег величанственог и светог.

Овај наратив преноси поруку у Павловој теолошкој форми говорећи да је Христос Божија Тајна кроз коју видимо Божију светлост, једини који је од почетка и у коме ћемо наћи наше спасење. Дакле, порука ране сакраментологије је недвосмислено сотириолошка која свој образац налази у личности Христовој. Најранији светотајински концепт има јасан темељ, а то је Христос као првобитна Света тајна. Чак се и секуларна историја слаже око чињенице да је Христос у ширем смислу личност која се одликује изразитом посебношћу, док ће теолози једногласно признати да је Христос светотајинска личност. За све хришћане тајна хришћанства је Тајна Христа, онима који верују примарно искуство Тајне Божије,<sup>16</sup> „јер велика је тајна побожности: Бог се јави у телу, оправда се у Духу, показа се анђелима“ (1 Тим. 3, 16). Када говоримо о светотајинствености Христа то можемо посматрати кроз три перспективе:

1) **Исус и Његова људскост као Тајна.** Када говоримо о Тајнама имамо Тајну и реалност на коју Тајна упућује. Реалност је увек супер-иорнија од сакраманта. И управо из тог разлога, изнад свега може бити фокус Христове Тајне. Тајна Христовог оваплоћења је Тајна Божијег присуства. Цитирајући Ранера, закључићемо да је Христово историјско присуство и реалност и знак, *sacramentum* и *res sacramenti*. Христова људскост је *sacramentum* која је знак или симбол или опажај разумљиве и видљиве реалности. У том светотајинском присуству Исус је такође *res sacramenti*, јер је Он реалност на коју Света тајна упућује, наиме само присуство Божије, божанска благодат поновног усиновљења и прихватања у заједницу.<sup>17</sup>

2) **Исус као првобитна или основна Тајна.** Овај драгоцен термин кориштен је у различитим варијантама. Христос је називан првобитном, фундаменталном или кореником Светом тајном, али сви називи имају исту идеју – да је Христос основна Тајна Цркве. Називати Христа основном Тајном значи да друге хришћанске Тајне имају свој значај само у светлу Христове Тајне. То значи да је Црква основна Тајна зато што је и Христос Тајна. У том светлу сагледавамо и значај Крштења итд. Светотајинска теологија сведена на седам Светих тајни није више једино подручје идентитета Светих тајни. Свете тајне треба сагледавати са Хри-

---

<sup>16</sup> Martos, J. (2009), *The Sacraments: An Interdisciplinary and Interactive Study*, 7.

<sup>17</sup> Osborne, K. (1988), *Sacramental theology: a general introduction*, 70.

стом као основном Тајном, а не као систем од седам тајни са њиховим дефиницијама и функцијама.<sup>18</sup>

3) **Исус као Тајна и христологија.** Прилично је евидентно да добро разумевање светотајинствености претпоставља једнако добро разумевање христологије. У прилог разумевању светотајинства кроз христологију управо иде чињеница о оваплоћењу Христовом, као и поимање Христове жртве. Ту жртву можемо посматрати кроз три аспекта: *victor*, *victim*, *revealer*, тј. Христос као искупитељска жртва, Христос као победник и Христос као онај који доноси откровење. Центар *victor*-а је гледиште на победу Царства небеског над силама зла које харају човечанством. Тема *victim*-а има своје корене код Тертулијана и Кипријана у њиховом приступу покајању и учењу о преношењу благодати. Ову теорију је одлично систематизовао Анселмо у свом делу *Cur Deus homo*, а идеју је додатно разрадио Тома Аквински.<sup>19</sup> Теорија *revealer*-а је утврђена у Јовановим Посланицама и делима Климента Александријског као и код Оригена. Тако и она има као и друге теорије о искупљењу свој корен у Светом Писму и у делима отаца. Она генерално асоцира на Петра Абеларда и његову критику Анселмовог приступа.<sup>20</sup>

Унутар побројаних перспектива можемо сагледати и две Христове светотајинске улоге: Христос као Реч Божија и Христос као Нови храм.

1) **Христос као Реч Божија.** Иза новозаветне теологије Исуса као Речи Божије лежи дуга старозаветна традиција. Од времена великог пророчког покрета који се појавио у Израиљу (у 8. веку пре Христа) указује се да је управо Божија Реч та која је донела животну снагу људској историји. Ми чврсто верујемо да је Тајна Христова приказана нам кроз Оваплоћење Божије самооткривање Речи које се наставља у историји. Кроз његову смрт и Васкрсење Исус није престао да буде Реч Божија.<sup>21</sup> Дакле, у овом контексту можемо говорити о сотириолошкој комунологији, тачније о дијалогу који је иницирало Божије Оваплоћење.

<sup>18</sup> *Исхо*, 75–76.

<sup>19</sup> Тома Аквински је учио да је први циљ Свете тајне да учини човека светим, а други излечење од греха. Он је разликовао три врсте греха: првородни, смртни и опростиви. Првородни се превазилазио крштењем, опростиви кроз Свете тајне, а смртни кроз покајање. Управо је тај дискурс обележио његову теологију покајања (Thomas Aquinas (2006), *Summa theologiae*, 141–147).

<sup>20</sup> О овоме опширније: Osborne, K. (1988), *Sacramental theology: a general introduction*, 80–81.

<sup>21</sup> Cooke, B. J. (1994), *Sacraments and Sacramentality*, 59–61.

2) **Христос Нови храм.** У Христу су се испуниле све праслике Речи Божије. Такође, у његовом лику и делу се испунило и значење и функција Јерусалимског храма и његовог свештенства. Оно што је Христос учинио својим животом, а поготову својом смрћу и Васкрсењем је поновно постављење и испуњење свега онога што је Храм значио у животу старозаветних људи. Сам Исус је ново *месџо боравка* Божијег. Он је нова *свешћина над свешћинама*. Црква је постала тело Христово.<sup>22</sup> Позивајући се на речи Светог Апостола Павла: „Или не знате да је тело ваше храм Духа Светога који је у вама и којег имате од Бога и нисте своји?“ (1 Кор. 6, 19), Томпсон сматра да је Христос померио место сакралног обреда и Божијег присуства из Храма као грађевине у храм људског тела.<sup>23</sup> Сматрам да је овакво закључивање у великој мери дискутабилно и налази се у колизији са оним што се дешава после силаска Светог Духа на Апостоле, а о чему сведоче Дела апостолска: „И сваки дан бијаху истрајно и једнодушно у храму...“ (Дап. 2, 46).

## Пагански култови и хришћанске Тајне

Ранохришћанска заједница се у свом повоју сусрела са једном потпуно различитом религиозном реалношћу. Новонастала острвца хришћанских заједница окруживала су мора паганских религија, чија су снага и утицај још увек били присутни у римском свету. Природно је било очекивати да ова два потпуно различита ентитета створе конфронтiranу релацију, и то је полазна чињеница. Међутим, нас овде занима исход те супротстављене коегзистенције. Сагласни смо да је јудаизам извршио утицај на хришћанско богослужење,<sup>24</sup> а да ли бисмо смели исто тврдити и за паганске култове?

Сви мислиоци од Бултмана и постбултмановске традиције тврдили су да су паганске мистерије служиле као извор Павловој светотанствености. Тако је узростала идеја и пројекција од чега се састојала слика Христа за ране хришћане у миту или митологији, и писци нису сумњали да је постојала икаква разлика по том питању. Модерни писци су истакли чињеницу да су паганске мистерије допринеле развоју хришћанства било на позитиван, било на негативан начин. Свети оци су говорили да у тим тајнама нису видели ништа друго до ђаволско супротстављање Тајни Христовој. Међутим, у реалности ствари су из-

---

<sup>22</sup> *Исџо*, 62.

<sup>23</sup> Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 29.

<sup>24</sup> О тим утицајима видети: Беквит, Р. Т. (2003), *Јеврејска позадина хришћанског богослужења*, 163–179.

гледале много компликованије. Јустин Мученик већ у другом веку се трудио да нађе паралеле најбољих философских учења<sup>25</sup> и Старог Завета. Климент Александријски је следио његов пут укључујући омиљене осуде барем неких аспеката појединих мистерија. Ова поређења нису сматрана скандалозним ни међу писцима који су покушали да сачувају потпуну аутентичност хришћанског предања.<sup>26</sup> Битно је нагласити да је апсолутна већина паганских култова по својој природи била локалног карактера, као што је нпр. био култ Елеусинских мистерија<sup>27</sup> или култ бога Митре. Ови култови по дефиницији имали су езотеричан садржај, али су својом популарношћу превазилазили границе локалног и стизали понекад чак до саме престонице Рима, као што је био случај са митраистима. Оваквом популарношћу нису могли да се похвале сви пагански култови тако да је јасно да нису сви имали исти степен утицаја. Даниелу је јасан када каже да порекло Светих тајни не треба тражити у хеленизму, као што се то чинило до пре педесетак година, већ су оне у директној вези са јеврејским богослужењем.<sup>28</sup>

Стога, појединци су закључили да значај хеленистичких мистерија којима је био окружен хришћански свет није могао бити претеран и писци су их називали последњим рајем паганских религија. Када је Апостол Павле, као и црквени оци трећег и четвртог века, који су даље развијали Литургију, узимали слике или гестове мистерија других религија нису то чинили из радозналости, него зато што су ти делови ушли у посед хришћанског предања. Примера ради, Јустин Мученик и Философ, који је дуго живео у паганском свету пре обраћења у хришћанство, спомиње да су се хлеб и вино као понуде користили у култу Митре, као и да је вино кориштено у култу Бахуса,<sup>29</sup> али он их истиче сада у новом хришћанском контексту. Јустин изражава чуђење везано за сличност између хришћанске Евхаристије и митраистичког ритуалног obroка. Он најпре описује Евхаристију, у којој се хлеб и вино не примају као обична храна и пиће. Затим, он наводи да су апостоли

<sup>25</sup> Философска учења су представљала значајну потку паганског мистицизма, јер срећемо потврде да се језик ритуалне теургије мистерија развио под утицајем неоплатонизма (Boyer, L. (2004), *Christian mystery*, 22).

<sup>26</sup> *Исшо*, 19–21.

<sup>27</sup> Чак су и мистерије попут Елеусинских имале исти статус. Ове мистерије се одликују апсолутном тајанственошћу тако да им чак ни обред иницијације није био у потпуности разјашњен до данас. Највероватније је и у њима оживљавана идеја сакралне плодности земљишта, будући да су њихов амблем сачињавала класја пшенице. Ове мистерије су биле врло утицајне и против њих су писали Климент Александријски и Иполит (*Исшо*, 25).

<sup>28</sup> Даниелу, Ж. (2009), *Светло Писмо и Литургија*, 7.

<sup>29</sup> Boyer, L. (2004), *Christian mystery*, 133.



у својим записима, која називамо Јеванђеља, нама предали оно што је било заповеђено њима; да је Христос узео хлеб и, благодаривши, рекао: „Ово чините за мој спомен... ово је тело моје“ (Лк. 22, 19); и да је, на исти начин, узео чашу и благодаривши рекао: „Ово је крв моја“; и предао њима самима. Јустин Филозоф каже да су зли демони опонашали сличну церемонију у Митриним мистеријама, где је заповеђено да се чини то исто.<sup>30</sup> Он је био упознат са митраистичким ритуалом, како радњама тако и усменом формом, и види веома блиске паралеле не само између материјалних компонената ова два *оброка* него чак и између језичке формулације која је пратила освећивање хране. Тертулијан је, такође, сматрао да је то било ђаволско опонашање онога за шта је веровао да је права религија.<sup>31</sup> Митраисти су неизоставно веровали да се наново рађају конзумирањем хлеба и вина. Под том храном се, свакако, није подразумевала само дословце храна, него такође и храна у метафоричком смислу, која храни душу после смрти: обед је био гарант њиховог узлажења ка неумирућем светлу. Треба разјаснити да у случају изнетих сличности не може бити говора о имитирању (= копирању) у било ком правцу. Приношење хлеба и вина је познато у скоро свим древним културама, и обед као средство везивања верних и њиховог сједињавања са божанством било је заједничко обележје многих религија. То је представљало један од најстаријих начина манифестације сједињења са духовним, као и задобијања духовних вредности. Ако је митраистички обед од стране хришћана могао бити сматран изопаченом копијом хришћанских Тајни, то је зато што су таква приношења вршена на исти начин у хришћанству и у Митрином култу, чак уз пратњу истих речи. Чињеница је такође да је тада састав Цркве био разнолик и да су поред Јудеја почели да се придружују и незнабошци, тако да је узимање појединих мотива имало примарно мисионарско проповедничку интенцију. Нпр. Климент Александријски каже: „Даћу Вам разумевање Тајне Логоса кроз значење слика које су Вам сродне.“<sup>32</sup>

Јасно је да је рана Црква правила најстрожу дистинкцију између себе и незнабоштва и на тај начин омеђавала свој идентитет. У складу са том праксом ипак не треба прејудуцирати када говоримо о утица-

---

<sup>30</sup> St. Justin Martyr, *The First Apology*, chapter 66, [www.newadvent.org/fathers/0126.htm](http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm), преузето 4. 2. 2014.

<sup>31</sup> Tertullian, *Prescription against Heretics*, 40, <http://www.newadvent.org/fathers/0311.htm>, преузето 9. 2. 2014.

<sup>32</sup> *Protrepticus*, XII, 119, I (цитирано према: Rahner, H. (1963), *Greek myths and christian mystery*, 3). Поменута студија опширно обрађује однос хришћанства и паганских религија као и паганског мистицизма.

јима, јер сматрам да чак иако су неки делом били присутни, њихова примењеност је сведена на минимум.

## Типологија Светих тајни и њихови библијски праобрасци

Свети Максим Исповедник је рекао: „Стари Завет је сенка, Нови Завет је слика а Будући Век је истина.“<sup>33</sup> Овим исказом је потврдио да ове три реалности у својој основи садрже обресе ствари које им претходе. Подвлачећи истину да је Црква тело Христово, тачније живи организам вечног Бога, не можемо искључити њено присуство у свим временима. У Старом Завету симболично, у Новом Завету литургијски, а у Будућем Веку у својој истинској пуноћи где ће Христос бити у свему – биће свепрожимајућа стварност Царства Небеског. На основу реченог можемо потражити праобрасце неких Светих тајни међу старозаветним садржајем. Наиме, јасно је да не можемо пронаћи старозаветну типологију за свих седам Светих тајни него само за оне Тајне које су биле најприсутније у животу ране Цркве. Време Светих тајни није строго везано за неки историјски период, него је време Светих тајни *између времена*, између стварања света и Царства небеског.<sup>34</sup>

Свете тајне Новог Завета умногоме надмашују старозаветне. Старозаветне немају дефинисану форму какву ми данас познајемо, јер и околности у којима се оне дешавају су неизвесне и замагљене за разлику од новозаветних у којима имамо јасно дефинисану форму као и одсуство сваке сумње.<sup>35</sup> Чак и ефективност ових Тајни није једнака. Новозаветне Тајне су ефективније од старозаветних, јер се старозаветне односе само на очишћење тела, док се новозаветне односе и на оздрављење душе. Новозаветне Тајне су много обимније и више помажу духовном напретку.<sup>36</sup> Старозаветне Тајне се једноставно не сматрају сотириолошким средствима која делују пре Христа или библијским знаковима који антиципирају и уводе у разумевање новозаветних свотајинских знакова. Оне, изнад свега показују, изворност сотириолошких знакова који су присутни у јеврејском народу. На тај начин, такође, утемељују историјско-сотириолошко јединство јеврејског народа са догађајем Исуса Христа. Битна је, наиме, разлика што су у Старом Завету присутни знакови очекивања утемељеног на обећањима која ће се остварити у будућности, док у Новом и Вечном Завету, сусрећемо

<sup>33</sup> PG 4, 137D (Цитирано према: Мидић, И. (1995), *Сећање на будућности*, 17).

<sup>34</sup> Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 36.

<sup>35</sup> *Catechism of the Council of Trent* (1852), 147.

<sup>36</sup> *Исхо*, 154.

догађај оваплоћења, присутности Речи Божије која се на делатан начин придружује Светим тајнама. Не уживају све старозаветне радње статус праслике неке од Светих тајни. Само оне старозаветне радње које нас чине способнима за учествовање у законитом богопоштовању и дају посвећење могу се звати Светим тајнама.<sup>37</sup>

Готово читав израиљски народ представља светотајински знак. Доживљај Божије близине који почиње у Старом Завету доживљава врхунац у личности Исуса Христа. Почетак тог сусрета је Аврамов избор и настанак јеврејског народа. Спона јеврејске историје је савез верности између Бога и његовог народа, иако Израиљ често крши Завет и иде линијом мањег отпора. Тај Завет носи од самог почетка у најширем смислу речи светотајинску структуру, тј. посредује спасење за све народе. О томе нам сведоче бројни догађаји старозаветне историје. Ко, дакле, говори о Израиљу, у смислу његове историје избора, тај мора почети већ од догађаја стварања света и настојати да га схвати у целокупној историји народа. Израиљ посредује спасење за све народе, он има светотајинску функцију.<sup>38</sup> Есхатолошка типологија Старог Завета испуњена је не само у личности Христовој, него и у Цркви.<sup>39</sup> Новозаветно предање усвојило је одређене наративе као обрасце светотајинске типологије. Јеванђеље по Јовану показује нам у мани предобразац Евхаристије, Прва посланица Коринћанима у преласку преко Црвеног мора – слику крштења; Прва посланица Петрова у потопу – још једну слику крштења. На овај начин је указано да Свете тајне настављају међу нама велика дела Божија *mirabilia* Старог и Новог Завета.<sup>40</sup> Међутим, поменуте слике нису једини праобрази. Поједини помињу и прање Немана Сиријца и воде бање Витезде као праслике крштења.<sup>41</sup> Дела првих отаца, тзв. постапостолских отаца Цркве, такође радо и исцрпно користе типологију при помену Светих тајни и Христовог имена. Нпр. у Варнавиној посланици помињући Аврама прави се директна типологија према Христу и потврђује се континуитет светотајинства кроз Христову личност. Јер се каже: „И обреза Аврам из дома свога осамнаест и три стотине људи.“ Речено је најпре осамнаест, а потом три стотине. Из броја осамнаест: **И**=десет, **Н**=осам, имамо име Исус. А зато што ће крст у виду слова **Т** имати благодат додао је и триста.

---

<sup>37</sup> Testa, В. (2009), *Sakramenti Crkve*, 21–22.

<sup>38</sup> Court, F. (1997), *Sakramenti*, 24–25.

<sup>39</sup> Даниелу дели типологију на христолошку и светотајинску. О типологији опширније видети: Даниелу, Ж. (2009), *Свето Писмо и Лишурџија*, 5–9.

<sup>40</sup> *Исџо*, 7.

<sup>41</sup> Мирковић, Л. (1966), *Православна Лишурџика наука о бојослужењу Православне Исџочне Цркве*, 13.

Према томе ова два слова показују Исуса, а са овим једним словом његов крст.<sup>42</sup> Свети Климент Александријски у својој Првој посланици Коринћанима користећи пример Рава на јасан начин алудира на Свету тајну Евхаристије, праобразно представљајући крв Христову кроз црвену врпцу коју је Рава обесила.<sup>43</sup> Климент користи врло неубичајену типологију за Цркву. Јер Писмо каже: „Створи Бог човека, мушко и женско“, а Климент додаје: мушко је Христос, а женско је Црква.<sup>44</sup>

Једини свети отац постапостолског периода у чијим делима срећемо реч *μυστήριον* је Свети Игњатије Антиохијски. Без сумње за сваког од отаца вера у смрт и Васкрсење Христово представља централни моменат. Ово је код Игњатија нарочито изражено у Посланици Римљанима. Када говоримо о употреби речи *μυστήριον* морамо по значају издвојити два момента. Први се налази у Посланици Магнежанима – у првом за нас познатом теолошком објашњењу о значају недеље насупрот јудејској суботи.

„Ако су дакле они који су живели у старим стварима (= Старом Завету) дошли у новину наде, не више суботујући, него живећи по дану Господњем, у који је и живот наш засијао кроз њега и смрт Његову – што неки одричу – којом **тајном** ми примисмо веру, те зато и страдамо да се нађемо ученици Исуса Христа, јединога учитеља нашег.“<sup>45</sup>

Други, пак, пасус указује на познату апликацију речи Тајне, али овај пут не указујући на смрт, већ на Васкрсење Христово, које не садржи само једну тајну већ читаву серију њих. Овај пасус се налази у Посланици Ефесцима:

„И би сакривена од кнеза овог века девственост Маријина и њено рађање (Христа), као и смрт Господња – три **јавне тајне** које су у тишини Божијој учињене.“<sup>46</sup>

Ово је први пример тенденције да се сваки део хришћанске вере почне посматрати као Тајна. У ствари то је радије враћање на речник Откровења, који се односе на фазе божанске икономије спасења. Игњатије је сачувао перспективу Павловске икономије која се увек врхуни у

<sup>42</sup> Јевтић, А. (2002), *Дела апостолских ученика*, 156.

<sup>43</sup> *Истио*.

<sup>44</sup> *Истио*, 219.

<sup>45</sup> *Истио*, 245.

<sup>46</sup> *Истио*, 240.

крсту. То је оно што Игњатије имплицира у последњем пасусу када говори о Исусу као Речи Божијој која долази из тишине. Овде нема никаквих примеса гностичке традиције, већ се у Игњатијевом контексту, као и Павловом, увек односи на тајни план спасења који је Христос реализовао.<sup>47</sup>

Када говоримо о писму које упоредо помиње хришћанске и паганске мистерије ту морамо поново поменути Светог Мученика Јустина. Мада он прави аналогije између њих он препознаје варљивост паганства и без сумње истиче да су то две различите реалности. Сасвим је извесно да он свесно избегава да у истом контексту користи реч *μυστήριον* и да на тај начин укаже на било какву потенцијалну сличност. Користећи јудејско и ранохришћанско значење речи он ће говорити о догађајима и пророштвима Старог Завета као „тајнама“, али увек указујући на Христа и на крст. Он је нпр. рекао да је јудејска Пасха „тајна Јагњета које прототип Христа“.<sup>48</sup>

Овај типолошки начин изражавања имао је задатак да докаже континуитет појаве Светих тајни у животу Цркве и да их представи као стварност која је била праобразно најављивана у светлу Христовог доласка. Овакав начин изражавања среће се најчешће код постапостолских отаца, у својству старозаветног догађаја који има сотириолошки карактер у светлу новозаветних дешавања. Временом ишчезава, да би се на крају појављивао фрагментарно и то углавном у катихезама, јер је ту налазио најприкладнији и најфункционалнији начин примене. Спомиње се углавном у уводним деловима катихеза с поменутим циљем, док се у мистагошким катихезама готово и не користи. Примера ради навешћемо један топос из Кирилових *Катихеза*. У својој мистагошкој катихези када објашњава значај одрицања од сатанских дела и помисли и свих служења њему, он недвосмислено подвлачи да се не смемо враћати на стари пут пропасти и као пример казне која нас може задесити наводи Лотову жену и њен чин окретања у назад као вечан помен зле жеље да се погледа у назад.<sup>49</sup>

## Схватање Светих тајни код појединих Светих Отаца

Свете тајне су од увек имале перенирајуће присуство у животу Цркве. Видели смо да се у апостолском и постапостолском периоду њихова важност апострофира, али нигде нисмо могли да се сусретне-

---

<sup>47</sup> Boyer, L. (2004), *Christian mystery*, 133.

<sup>48</sup> *Исјо*.

<sup>49</sup> Кирило Јерусалимски (2001), *Катихезе*, 268.

мо са дефиницијским обрасцем који прецизно одређује шта је то Света тајна по својој природи. Временом су поједини свети оци настојали да бар делимично објасне светотајинску реалност. Први Августин и, доста доцније, Тома Аквински сложили су се око једне полазне тачке. Мада је став поприлично поједностављен он гласи: „Свете тајне су знак нечега светог.“<sup>50</sup>

Први који озбиљно разрађује учење о Светим тајнама је управо Августин. Он убраја Свете тајне у знакове невидљиве стварности, али стварности која упућује на божанско. Августин дословно каже: *sacramentum id est sacram signum* или *signa quae ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur*<sup>51</sup> („знаци који припадају божанским стварима да се зову Свете тајне“). Поближе, знак се састоји од елемената и речи, а реч је та која одређује елемент као знак. Августин у својој 138. посланици каже: „Реч спојена са елементом постаје тајна, али такође и постаје видљива реч“. Света тајна за Августина садржи поред видљивог обељја и узрочни тренутак. За тај узрочни тренутак он поставља веру. Августинову светотајинску теологију најбоље карактерише Шмаус када каже: „У опозицији према донатистима Августин толико наглашава веру да се сам знак<sup>52</sup> чини сувишан. Тако се Августинов појам тајне колеба између знаковно-духовног и спасењско-реалистичког знака. Зато су се на њега могли позивати како римокатолички теолози тако и реформатори. Насупрот донатистима Августин говори о унутрашњем дару благодати који се остварује у души.“<sup>53</sup> Августинов је појам Свете тајне веома широк. Он тим именом назива и неке црквене обреде који нису убројани у Свете тајне. У старозаветне тајне он убраја законске обредне прописе, суботу, обрезање, жртве, Пасху, помазање свештеника и царева и Јованово крштење. У Новом Завету, пак, све радње које извршује Црква су Свете тајне. Светим тајнама у ужем смислу Августин назива Евхаристију и Крштење.<sup>54</sup> Августин, такође, настоји да разради учење о појму *sphragis, sigillum* – неизбрисиви и непонољиви печат који је био утиснут крштењем. Примањем Светих тајни ми постајемо оно што примамо – тврдио је Августин. „После крштења – наглашава он – ми не постајемо само хришћани, него сам Христос. Стојећи у страхопоштовању ми постајемо Христос. Обожење је заиста

<sup>50</sup> Martos, J. (2009), *The Sacraments: An Interdisciplinary and Interactive Study*, 16.

<sup>51</sup> *De civitate Dei* X, 5:PL 41, 282 (цитирано према: Court, F. (1997), *Sakramenti*, 46).

<sup>52</sup> Августин сматра да знак, поред тога што изражава смисао, конституише средину кроз коју ми долазимо до знања о нечем другом (*Catechism of the Council of Trent* (1852), 139).

<sup>53</sup> Цитирано према: Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 19.

<sup>54</sup> Court, F. (1997), *Sakramenti*, 47–48.

разлог зашто су установљене Свете тајне.<sup>55</sup> Стога ову Тајну нису могли да понове ни кривоверци. Према Светоме Августину, у светотајинском се чину остварује јединство природе и речи вере Цркве. На тај начин Свете тајне код Августина попримају значење чулних стварности које оприсутњују божанску спасењску Тајну, односно догађај који уводи у заједницу живота са Христом.<sup>56</sup>

Изврстан пример светотајинства на Западу представља и један савременик Блаженог Августина – Амвросије Милански. Његова два списа *De mysteriis* и *De Sacramentis*<sup>57</sup> представљају значајан типолошки приказ Светих тајни. У својим списима он показује уску повезаност Старог и Новог Завета и богослужења Цркве. Нпр. он говори о светињи новог рођења и пореди крштење и потоп, спомиње Мелхиседека, воду из стене и ману као праслике Евхаристије.<sup>58</sup> Амвросије као израза типологије користи термине: *mysterium*, *sacramentum*, *figura*, *forma*, *typos*, *imago*, *similitudo*. Амвросије прави разлику између *mysterium* и *sacramentum*. За њега *mysterium* означава смисао Светог Писма, а *sacramentum* представља свети обред или спољашње радње.<sup>59</sup> Амвросије за Тајне Цркве каже да су наше Тајне узвишеније, старије од синагогалних и вредније од мане.<sup>60</sup> Једнако помиње и да Христос храни Цркву Тајнама и да се њима јача суштина душе.<sup>61</sup> Амвросије каже да су Тајне као лекови, као канал кроз кога се ефикасно Христово страдање улива у нашу душу и благодат се излива на олтар крста.<sup>62</sup> У најранијим временима припрема за светотајинско искуство вршена је кроз катихезе. Такву светотајинску педагогију сусрећемо управо код Амвросија Миланског, али и код Кирила Јерусалимског, Теодора Мопсуестијског, Јована Златоустог итд. Мистагошке катихезе се налазе на крају самог процеса иницијације, после примања Тајни нових хришћана. Оне садрже истину са којом непосвећени (некрштени), нису смели бити упознати.<sup>63</sup> Кирило Јерусалимски каже крштенима у својим мистагошким катихезама: „Ако Вас катихумени питају шта сте учили, реците

---

<sup>55</sup> Scott, H. – Mike, A. (2003), *Living the Mysteries: A Guide for Unfinished Christians*, 19.

<sup>56</sup> Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 19.

<sup>57</sup> О критичком проблему списа *De Sacramentis* видети: Satterlee, C. A. (2002), *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, 20.

<sup>58</sup> Опширније видети: Sveti Ambrozije (1986), *Otajstva i tajne*.

<sup>59</sup> *Исшо*.

<sup>60</sup> *Исшо*.

<sup>61</sup> *Исшо*.

<sup>62</sup> *Catechism of the Council of Trent* (1852), 145.

<sup>63</sup> Овај феномен назива се *disciplina arcana* и среће се и код других отаца нпр. Дионисија Ареопагита. Види: Дионисије псевдо-Ареопагит (2012), *Дела (Corpus Areopagiticum)*, 87 и 154.

ништа.“ Они тада улазе у фазу мистагогије. Мистагошке катихезе су апропријација новоусвојеног погледа на свет – нови пут разумевања живота на земљи, небески живот тј. сусрет двоје у Тајни Христа. Света тајна представља божанску Тајну, духовну реалност, али људски осећаји не могу да је виде у њеној најдубљој реалности.<sup>64</sup>

Са слободом можемо истаћи да је у теологији ране Цркве најдоминантније место заузимала Света тајна иницијације, потом Света Тајна Евхаристије, док се остале Свете тајне, са изузетком брака, помињу као средства за исправљање хришћанског живота, али нигде не срећемо никакво систематско поучавање о њима. У ствари, Дела апостолских ученика нам најбоље казују о светотајинској теолошкој систематичности. Свете тајне су посматране као неопходан, конститутивни елеменат ранохришћанске егзистенције и о њима се говорило само уколико су требале бити примењене. Нека посебна светотајинска теорија није постојала. Премда су доцније свети оци, у првом реду Августин, дефинисали ту светотајинску и Светодуховску реалност.

Када је реч о поимању међусобних односа Светих тајни у древној Цркви, неопходно је истаћи да су богослужбене садржине појединачних Светих тајни настале у оквиру Литургије и да су током веома дугог временског периода остале за њу нераскидиво везане. Такав однос потврђују како најстарији писани споменици, укључујући и само Свето Писмо, тако и сведочанства отаца Цркве, али и небројено мноштво рукописних требника.<sup>65</sup> У прилог овоме говори и писац ареопагитских списа, који категорички истиче: „Не може бити учињена било која од јерархијских (свештених) радњи уколико Божанствена Евхаристија није на челу онога што се врши према чину сваке свештенорадње. Према томе свака од свештенорадњи сматра се као незавршена (несавршена) уколико није потврђена нашим причешћем (Евхаристијом).“<sup>66</sup> Такво уверење он заснива на владајућој литургијској пракси која је у време настанка његових списа (5. век) још увек била актуелна.<sup>67</sup> Дакле, потпуно је јасно да за древну Цркву Божанствена Евхаристија није само једна од седам Светих тајни, него је она Светајна Цркве и чини главни импулс живота у Цркви.<sup>68</sup>

Овакву светотајинску слику промениће покушај систематизације светотајинствености појединих теолога предвођених Томом Аквин-

<sup>64</sup> Scott, H., Mike, A. (2003), *Living the Mysteries: A Guide for Unfinished Christians*, 20.

<sup>65</sup> Милошевић, Н. С. (2008), *О начину савршавања светих тајни*, 32.

<sup>66</sup> Дионисије псевдо-Ареопагит (2012), *Дела (Corpus Areopagiticum)*, 102–103.

<sup>67</sup> Милошевић, Н. С. (2008), *О начину савршавања светих тајни*, 32.

<sup>68</sup> Опширније о Евхаристији као Светајни Цркве види: Milosevic, N. (2012), *To Christ and the Church, The Divine Eucharist as the all-encompassing mystery of the Church*, 205–219.



ским. У основи своје теологије Аквински тврди да Свете тајне говоре оно што раде и раде оно што говоре. Сакрамент означава свету реалност чији се ефекат реалности означава значењем његовог смисла унутар Божије активности (*Summa theologiae* III,60.3.). Аналогија која би помогла разумевању поменутог је пример пољупца:

„Када мајка грли своје дете она не мора да га учи значењу те радње. То је загрљај љубави и разумевање је управо тако. У овом другом делу знак се изводи као акција. Тај садржај не жели да само прикаже љубав него доноси љубав уживо. Та радња није само индикација, него чини присутним оно што изражава.“<sup>69</sup>

Томина светотајинственост је искључиво христолошка и управо када говори о односу знака и Свете тајне он има много димензија реалности које означава као Свету тајну, али све је сведено на исти *ујтаони камен*. Света тајна је знак који подсећа на оно што му претходи – Христово страдање; оно шта је постигнуто за нас Христовим страдањем – благодат; и сугерише нам чега је залог Христово страдање – вечне славе.<sup>70</sup> Он наглашава да је Света тајна залог будуће славе, јер седам Тајни је као седам стубова на којима Мудрост сагради кућу (Пр. 9, 1). Тома такође разликује две ствари унутар Тајне: богопоштовање као човекову дужност и човеково посвећење које узводи Богу.<sup>71</sup> Теологија Томе Аквинског је касније у историји Западне Цркве разрађивана у много праваца што је довело до средњовековне сакраментологије која се одликовала опет бројним особеностима, али ћемо овог пута поменути само схватање *ex opere operato* које је чинило њену суштину и постављало питање ефективности Светих тајни. Слободно можемо рећи да се сакраментологија овај пут поново позвала на Августина. Августин је тврдио да су Свете тајне увек ефективне, али и да оне не доносе увек плодове, јер он прави разлику између неизбрисивог печата и благодати коју можемо због греха изгубити. Нпр. печат крштења не може бити уклоњен, али благодат крштења која чисти од греха може бити неефективна ако крштени опет греши после крштења или одступи од вере. Слично је и са рукоположењем. Августин је тврдио да Света тајна није дело свештеника него Спаситеља. Исправност Свете тајне не зависи од достојности свештеника него да ли је Света тајна правилно изведена. Света тајна не делује *ex opere operato* радећи само дело него *ex*

---

<sup>69</sup> Цитирано према: Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 50.

<sup>70</sup> Scott, H., Mike, A. (2003), *Living the Mysteries: A Guide for Unfinished Christians*, 20.

<sup>71</sup> Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 19.

*opere operantis* као дело служитеља. Сви свештеници треба да имају на уму да је то што раде и што Црква ради Тајна јасно формирана за Божију употребу. За Свете тајне које нам гарантује Бог не значи да су оне аутоматски ефективне – или како Августин каже *плодоносне* – у људском животу. То зависи од привржености са којом их ми примамо.<sup>72</sup> Једна од особености средњовековне сакраментологије јесте да је она увела разликовање материје и форме под утицајем аристотеловских категорија, а свој пуни израз је добила у теологији Томе Аквинског. Такво рашчлањивање Тајни на сегменте, на материју и форму,<sup>73</sup> било је доцније присутно и у делима српских теолога: Дионисија Новаковића, Кирила Живковића и Јована Рајића, о чему се опширније можемо уверити у њиховим катихизисима. Породицу од седам Светих тајни дефинисао је Петар Ломбардијски.<sup>74</sup> Он је у ствари изоштрио Августинову дефиницију, коју је касније унапредио Тома Аквински: „Нешто се просто зове Тајна зато што је знак Божије благодати, и она је слика невидљиве благодати која носи сличност са њом и постаје њен узрок.“<sup>75</sup> Поред Петра Ломбардијског и Томе Аквинског који припадају периоду систематизације западне сакраментологије, можемо поменути још и Исидора Севилског и Беренгара из Турса.<sup>76</sup>

Светотајинска теологија Тридентског сабора (1545–1563) је настала као дословна рефлексија теологије Томе Аквинског која је представљена у његовом делу *Summa theologiae*. Тридентски сабор сматра да Свете тајне имају велику улогу у вежбању наше вере, али и да представљају оно што изражава биће Цркве. Користећи Свете тајне у заједници ми постајемо једно тело. Овај сабор донео је познату одлуку којом потврђује седам Светих тајни. У његовим званичним саборским документима стоји: „У Католичкој Цркви има седам сакрамената, што је доказано из Писма, а до нас стигло преко традиције и Отаца и потврђено ауторитетом сабора.“<sup>77</sup> Њих нема бројем, ни мање ни више, него тачно седам и они показују аналогију која постоји између природног и духовног света, као што смо раније поменули да је то установио Исидор Севилски својим познатим збиром  $3+4=7$ . Ове Свете тајне сматрају се неопходним за човека. Прва од њих је Крштење које представља

<sup>72</sup> Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 46.

<sup>73</sup> Форма се понегде као код Дионисија Новаковића назива *речима усјановљења*. Види: Вукашиновић, В. (2013), *Српска теологија XVIII века*.

<sup>74</sup> Петар Ломбардијски (1096–1164), био је схоластички теолог, париски епископ, аутор четири књиге Сентенција, због које је и добио признање *Magister Sententiarum*.

<sup>75</sup> Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 47.

<sup>76</sup> О последњој двојци опширније: Testa, В. (2009), *Sakramenti Crkve*, 19–20.

<sup>77</sup> *Catechism of the Council of Trent* (1852), 147. Ауторитет сабора на који се позивају је Флорентински сабор (1431–1445).

врата свих Тајни, којима смо рођени у Христу. Друга је Миропомазање врлинама у којима треба да узрастамо, и оснажује нас Божијом благодаћу. Трећа је Евхаристија која је истинско славље где ми подржавамо и негујемо наш дух, јер је Спаситељ рекао: „Моје Тело истинска је храна и моја крв је истинско пиће“ (Јн. 6, 55). На четвртом месту је Покајање као помоћ у нашем оздрављењу, када се загубимо оно нас поставља на прави пут. На петом месту је Јелеосвећење<sup>78</sup> која од нас уклања остатке греха и ојачава душевне силе. За ову Свету тајну Апостол Јаков каже: „И ако је грех учинио, опростиће му се“ (Јак. 6, 15). Шеста је Свештенство коме је дана снага да се непрестано вежба и врши јавну службу Светих тајни и свештенорадњи. Седма Света тајна је Брак, која је последња установљена. Она је ту да легализује заједницу мужа и жене, и да побожно и богодолично васпита своје потомство.<sup>79</sup> Сабор такође наглашава да сви сакраменти нису једнако неопходни, нити су пак у истом достојанству.

Доцнији развој теологије на Западу изродиће реформацију и контрареформацију<sup>80</sup> и то ће створити бројна гледишта по питању Светих тајни. Појединачно освртање на сваки новојављени теолошки дискурс одузело би нам и превише простора, тако да ћемо се задовољити свешћу да су тадашње струје донекле и уобличиле сакраменталну теологију Запада, а делимично и посредно се одразиле на праксу Истока.

## Савремени теолози о Светим тајнама

У овом сажетом приказу појединачних учења Истока и Запада не можемо претендовати да дамо један целовит приступ, али ћемо се потрудити да кроз најаутентичније примере прикажемо савремену светотајинску теологију Запада и Истока. Пошто је простор ограничен поменућемо најзначајније изворе.

Црква на Западу од Другог ватиканског концила 1960. улази у нову фазу сакраменталног живота. Велика већина је помагала ту реформу током седамдесетих година прошлог века (Литургија на народном

---

<sup>78</sup> Овде се Јелеосвећење помиње на петом месту док наше уврежено набрајање сврстава ову Свету тајну на последње место. По мом скромном мишљењу првобитна саборска поставка је прихватљивија и исправнија, јер Јелеосвећење је повезано са Покајањем, док са Светом тајном брака, иза које га ми помињемо, нема никакав ни теолошки ни логички след.

<sup>79</sup> *Catechism of the Council of Trent* (1852), 149.

<sup>80</sup> Опширније о овоме: Testa, В. (2009), *Sakramenti Crkve*, 23–26; Court, F. (1997), *Sakramenti*, 104–110.

језику, различитост обреда, питања око броја Светих тајни итд.) док је остатак помагао она теолошка становишта која су покушала да реконструишу схоластицизам.<sup>81</sup> Разумљиво је да су постсаборска дешавања имала различите епизоде, али она су напослетку изродила савремену сакраментологију која се назива *плуралистичка*. Она се тако назива јер признаје секвенцијални плурализам прошлости, али истовремено уважава и гледа у плурализам будућности.<sup>82</sup> То се најбоље огледа у реформним документима Другог ватиканског концила, конкретно у конституцији *Sacrosanctum Concilium*, III. Осим што посебно истиче значај Евхаристије, каже се да Свете тајне имају посебну сврху да посвећују људе, да изграђују Тело Христово и да напослетку исказују Богу поштовање. Као знакови оне уједно и поучавају. Увиђајући савремену потребу они закључују да је од највеће важности да верни разумеју Свете тајне и да *врло често* примају Свете тајне које су потребне за одржавање хришћанског живота. Прави се разликовање Светих тајни и благослова који су слични Светим тајнама. Јавља се потреба да се све Тајне поново интегришу у склоп мисе. Колико год био искрен у својим реформаторским тенденцијама овај сабор је задао бројне иницијативе, али није дао коначна решења, нпр. по питању прераде, допуне и осавремењавања болесничког помазања, обреда венчања и спровода, питање покајања деце и обнове катихумената.<sup>83</sup> Да је питање Светих тајни и њиховог осавремењавања и даље присутно у Римокатоличкој цркви видимо по светотајинским концепцијама које су присутне. Време Цркве је етапа између два Христова доласка, а Свете тајне су један посебан ред преко којих се догађа спасењско заједништво са Христом у садашњици. Они представљају лични сусрет са Христом где је димензија реалности изузетно важна јер објективна стварност постаје активна стварност.<sup>84</sup>

Када говоримо о аутентичном православном предању нажалост не можемо се позвати на неки појединачан зборник докумената, будући да такав не постоји.<sup>85</sup> Мада, појединци су се са успехом бавили

<sup>81</sup> Опширније о овоме: Вукашиновић, В. (2001), *Литургијска обнова у 20. веку*.

<sup>82</sup> Martos, J. (2009), *The Sacraments: An Interdisciplinary and Interactive Study*, 120.

<sup>83</sup> Опширније о овоме: Други Ватикански Концил (2002), *Dokumenti*, 33–45.

<sup>84</sup> Mateljan, A. (2013), *Sadašnjost i budućnost sakramenata*, у *Криза савремених језика теологије*, Београд, 109–126.

<sup>85</sup> Желтов даје кратак преглед историје литургије и библиографију радова о светим тајнама дореволюционарних руских теолога и помиње значајне прегаоце на овом пољу и после револуционарних превирања, али не помиње њихове радове. Са великом надом очекује и резултате будуће међународне богословске конференције *Православно учење о црквеним тајнама*. Опширније о овоме: Желтов, М. (2009), „Историко-литургијске аспекте сакраментологије“, у *Православно учење о црквеним тајнама*.

Светим тајнама и зато се можемо позвати управо на њихов ауторитет. Ту ћемо се без двоумљења позвати на речи Александара Шмемана. Он сведочи да Света тајна неопходно подразумева идеју о преображају и односи се на догађај Христове смрти и Васкрсења. *Сакрамент* је увек Света тајна Царства Небеског. Наравно, на изванредан начин, цео живот Цркве се може означити као светотајински, јер је он увек пројава *новој живој* у времену. Међутим, у прецизнијем смислу Црква назива Светим тајнама оне одлучујуће чинове свог живота кроз које је преображавајућа благодат потврђена као дата, у којима се кроз литургијске радње, Црква идентификује са благодатним даром и постаје самим обликом тог дара.<sup>86</sup>

Од српских теолога издвојили бисмо мишљење Светог аве Јустина. Он каже да су све Тајне Божије свете и да Господ оснива Цркву и Свете тајне да би спасавао људе помоћу Светих тајни и Светих врлина Духа Светога. Цркву назива Пресветом Светајном из које потичу све друге Тајне. Ава наводи интересантно мишљење да је све у Цркви Света тајна, све – од најмањег до највећег – јер је све потопљено у неизрециву светост Богочовека. Иако је по њему све Света тајна, он светотајинску теологију не оставља без система, него и он набраја седам Светих тајни. Такође он се колеба између схоластицизма и ширине благодати. Прво наводи дефиницијски да су „Свете тајне свештене радње кроз које се верницима даје невидљива благодат Духа Светога,<sup>87</sup> а потом каже да је све у Цркви Света тајна, чак и она најмања свештенорадна, јер је и најмања од њих у органском јединству са Телом Христовим (пример освећења водице). И свака врлина у души православног хришћанина је Света тајна, али исто тако јасно напоследку каже да нема броја Светим тајнама чак је и свако *Господи љомилуј* Света тајна.<sup>88</sup>

Уз молитву и дужни славопој који приличи светима, ипак, морамо приметити да нас Ава Јустин по питању светотајинствености оставља збуњене. Имајући богословске небопарне висине он посматра све у Светајни Христа не желећи да направи *изабрани скуи* Тајни и избегава да да њихов број, а у средини текста укључује по свему схоластичко учење побрајајући Тајне (њих седам) и делећи их на видљиви и не-

---

ствах: *Материалы V Международной богословской конференции РПЦ.*

<sup>86</sup> Шмеман, А. (2004), *За живој свешта*, 83.

<sup>87</sup> Идентичну дефиницију даје и Мирковић (Мирковић, Л. (1966), *Православна Лишуртика наука о бојослужењу Православне Источне Цркве*, 7). Овде смо изоставили анализу Мирковићевог поимања, не из личних него из објективних разлога, зато што је Мирковићева концепција светотајинског богословља под очигледним утицајем схоластике и убраја аналитичке форме о којима смо већ раније говорили.

<sup>88</sup> Поповић, Ј. (2003), *Домаћиника Православне Цркве*, III.

видљиви део. Управо решење ове недоумице даће дефиницију православне светотајинске теологије. Нажалост, чекајући одговор српска теологија се тренутно ипак одлучује према богословском укусу појединца који је решен да анализира поменути тему.

Вредно помена је указивање Ненада Милошевића на неопходност васпостављања првобитне везе Светих тајни и Евхаристије. Према његовом мишљењу за савремене литургичаре и многе литургијски и богословски просветљене свештенослужитеље не постоји дилема да ли Свете тајне треба обављати у склопу свете Евхаристије, већ је круцијално питање које Света тајне и обреде и на који начин можемо свршавати под том формом.<sup>89</sup> Наиме, богословска истина о нераскидивој вези Светих тајни са Евхаристијом не мора аутоматски да претпоставља и њихову непосредну обредну везаност. Свакако да најидеалнији начин савршавања Тајни јесте у оквиру свете Евхаристије, али када за то нису постојали услови Црква је изналазила различите начине<sup>90</sup> како обредно савршене Тајне не би остале благодатно несавршене.<sup>91</sup>

\*\*\*

На основу историјског и теолошког сагледавања континуитета црквеног предања морамо разликовати више периода у животу Цркве. Проматрајући одређене временске целине недвосмислено можемо истаћи да сваку од њих одликује одређена обредна пракса која утиче на перцепцију светотајинствености и развој теолошке мисли.

Светотајинска реалност није неки апсолутни духовни *novum* и иновација која је својствена само новозаветној Цркви, јер смо у раду показали да она има своје корене и симболизам изражен кроз старозаветну типологију. Као *locus classicus* типологије узећемо праслику преласка преко Црвеног мора као символ крштења, која је уједно једно од омиљених места хришћанске мисли. Овакви примери су бројни. Чињеница је да све Свете тајне нису настале истовремено. Тачније, неке су представљале угаони камен од самог почетка, док су се остале називале управо на том темељу. Евхаристија и Крштење су најраније формирано темељи хришћанског живота. Евхаристија постаје централни символ заједнице, а Крштење представља средство за добијање новог идентитета који нас разликује од паганских увере-

<sup>89</sup> Милошевић, Н. С. (2008), *О начину савршавања светих тајни*, 33.

<sup>90</sup> Причешћивање пређеосвећеним даровима одмах након обављене Тајне, или пак, приступање причешћу на првој наредној Литургији.

<sup>91</sup> Милошевић, Н. С. (2008), *О начину савршавања светих тајни*, 41.

ња и њиховог начина живота. На овим темељима развија се Миропомазане, Покајање, Свештенство, Брак и Јелеосвећење.

Пракса бројања Тајни познијег је датума и долази нам са Запада из периода схоластичког богословља. То бројчано ограничавање није део древне праксе и њена појава захтева много резервисаности. У Новом Завету имамо директно сведочанство о шест Светих тајни: Крштењу, ломљењу хлеба (Евхаристији), полагању руку (Свештенство и Миропомазане), помазивању болесника (Јелеосвећење) и о опраштању грехова (Покајање). Крштење и Евхаристија се везују за најранији период и оне претходе осталима. Идеја о броју седам има своју симболичку позадину, али и жељу тадашњег богословља да систематизује учење о Светим тајнама и учини га интелектуално организованијим. Сваку од Светих тајни западњаци су на директан или посредан начин довели у везу са Христом и нашли јој утврђење у Светом Писму и то је био други критеријум њихове бројчане организованости.

Лично сматрам да ограничавање Тајни на број седам није имало задатак да ограничи *Духа који гише где хоће* (Јн. 3, 8) нити да субординира веру у корист интелекта, него је овим поступком западно богословље хтело да истакне један посебан ареал благодатности у свим сегментима човековог живота. Јер, подсетимо се, наведене Тајне се односе на наша конкретна животна дешавања. Такође живот Цркве је препознао и као посебно важне истакао одређене свештенорадње и управо у њиховом светлу се одлучио да изабере управо њих. Свете тајне нису светије од осталих свештених дела Христових, јер не познајемо никакву градацију благодати, али зато морамо признати њихов ванредан значај у животу сваког од нас. Јер оне нас рађају Духом за реалност Царства небесног.

Сећајући се речи Игњатија Антиохијског да је Евхаристија лек бесмртности (*φάρμακον ἀθανασίας*) јасно је где треба наш живот да буде усмерен и где треба да се осмишљавају све Свете тајне. Врт Цркве засађен Светим тајнама мора се оживотворавати извором воде живе кроз Евхаристију као свеобухватно дело Цркве. Христос је, по речима Светог Симеона, почетак, средина и крај. „Он који је првина свега он је једнако и у првима и у средњима и у последњима он је све у свему.“ Управо та симеоновска релација треба да буде путоказ нашег поимања светотајинствености Цркве и схватања исте као једне неутуђиве целине коју конституише управо Христос не остављајући неки међупростор погодан за сепарацију и разводњавање свеједног бића Цркве.

## Библиографија

Беквит, Р. Т. (2003), „Јеврејска позадина хришћанског богослужења“, у *Лојос*, Београд, 163–179.

Вукашиновић, В. (2013), *Српска теологија XVIII века*, Краљево – Врњци.

Вукашиновић, В. (2001), *Лишурџиска обнова у 20. веку*, Београд – Нови Сад – Вршац.

Даниелу, Ж. (2009), *Свето Писмо и Лишурџија*, превод са француског монахиња Теодора (Жујовић), Краљево.

Дионисије Псевдо-Ареопагит (2012), *Дела (Corpus Areopagiticum)*, превео са руског Слободан Продић, Шибеник.

Желтов, М. (2009), „Историко-литургијске аспекте сакраментологије“, у *Православно учење о црквеним тајнама: Материјали V Међународној богословској конференцији РПЦ* (Москва, 13–16 новембра 2007 г.), Москва.

Јевтић, А. (2002), *Дела айостолских ученика*, Врњачка Бања – Требиње.

Кирило Јерусалимски (2001), *Кашихезе*, са руског превео Миливој Р. Мијатов, Београд – Ваљево – Србије.

Мидић, И. (1995), *Сећање на будућност*, Београд.

Милошевић, Н. С. (2008), „О начину савршавања Светих тајни“, у *Бојословље LXVII* 1, 32–42.

Мирковић, Л. (1966), *Православна Лишурџика наука о бојослужењу Православне Источне Цркве*, 2, Београд.

Поповић, Ј. (2003), *Дошмашика Православне Цркве*, III, Манастир Гелије – Ваљево.

Шмеман, А. (2004), *За живош светиа*, Манастир Хиландар.

Boyer, L. (2004), *Christian mystery*, London; New York : T & T Clark International.

Campbel, J. (1995), *The mysteries*, Bollingen Foundation, Inc. New York. *Catechism of the Council of Trent (1852)*, Translated Into English, with Notes by Theodore Alois Buckley, London.

Cooke, B. J. (1994), *Sacraments and Sacramentality*, Twenty-Third Publications.

Court, F. (1997), *Sakramenti*, Đakovo.

Dennis, C. S. (1995), *Sacred Mysteries: Sacramental Principles and Liturgical Practice*, Jesuit Community at Santa Clara University.

*Drugi vaticanski koncil: Dokumenti* (2002), latinski i hrvatski, VI izdanje, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.



Guénon, R. (2001), *Insights into Christian Esoterism*, Les Editions Traditionnelles 1954, English translation Sophia Perennis.

Martos, J. (2009), *The Sacraments: An Interdisciplinary and Interactive Study*, Order of Saint Benedict, Collegivile Minnesota.

Mateljan, A. (2013), „Sadašnjost i budućnost sakramenata“, у *Круза савремених језика теологије*, Београд, 109–126.

Milosevic, N. (2012), *To Christ and the Church, The Divine Eucharist as the all-encompassing mystery of the Church*, translated by Fr. Gregory Edwards and Dushan Radosavljevic, Sebastian press, Los Angeles.

Osborne, K. (1988), *Sacramental theology: a general introduction*, Paulist Press.

Poli, G. F., Kardinali, M. (2008), *Komunikacija u teološkoj perspektivi, Promišljanja o komunikativnim aspektima vjere*, Zagreb.

Rahner, H. (1963), *Greek myths and christian mystery*, English translation Burns & Oates, Ltd.

Satterlee, C. A. (2002), *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, Liturgical Press.

Senc, S. (1910), *Grčko-hrvatski riječnik*, по Benseler – Kaegijevu grčko-njemačkom rječniku priredio Stjepan Senc, Zagreb.

Scott, H., Mike, A. (2003), *Living the Mysteries: A Guide for Unfinished Christians*, Our Sunday visitor Publishing Division.

St. Justin Martyr, *The First Apology*, chapter 66, [www.newadvent.org/fathers/0126.htm](http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm), преузето 4. 2. 2014.

Sveti Ambrozije (1986), *Otajstva i tajne*, preveo Marijan Mandac, Makarska.

Tertullian, *Prescription against Heretics*, 40, <http://www.newadvent.org/fathers/0311.htm>, преузето 9. 2. 2014.

Testa, B. (2009), *Sacramenti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Thomas Aquinas (2006), *Summa theologiae*, vol. 56, English translation, introduction, notes, David Bourke, Cambridge; New York : Cambridge University Press.

Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, first published by SCM, London.

Примљено: 27. 5. 2014.

Исправљено: 4. 8. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

# WHAT IS THE SECRET OF THE SACRAMENTS? — THE HISTORY AND GENESIS OF AN UNDERSTANDING

Aleksandar D. Čavka

Serbian Orthodox Diocese of Srem, Šid

*Summary:* The Holy Sacraments are among the most basic Christian concepts, although the current understanding of the Sacraments is mainly related to ritual action. That is an action which is considered especially religious. The question asked is whether this understanding was the same within the ancient Church and how sacramental consciousness developed throughout different periods in the life of the Church? The author points to the fact that the message of early sacramentology is without a doubt soteriological, which finds its form in the person of Christ and that the earliest sacramental concept has a clear foundation, which is Christ, the original Sacrament. He then writes about the relationship and mutual influence of pagan cults and Christian Sacraments. The author searches for archetypes of the Sacraments among the Old Testament. He elucidates that writings from the post-apostolic church fathers readily and extensively used that typology while speaking of the Sacraments and of Christ. During the apostolic and post-apostolic period, a definitional form could not be found for the Sacraments and so, certain holy fathers attempted to at least partially explain the sacramental reality. In view of that, part of the work is dedicated to the sacramental understanding of certain holy fathers and modern theologians.

**Key words:** Sacrament, μυστήριον, pagan cults, typology, Christ, Apostle Paul, Holy Fathers.