

Obsah

štúdie

КАНОНСКО НАСЛЕЂЕ ПРВОГ ВАСЕЉЕНСКОГ САБОРА	87
--	-----------

Радомир ПОПОВИЋ

КАНОНИЧЕСКОЕ ОКАЗАНИЕ ПЕРВОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА О ПАСХАЛИИ.....	104
---	------------

Oleksandr YURINA

ОДНОС ЈУДЕЈСТВА И ХРИШЋАНСТВА У IV ВЕКУ – КАНОНСКО-ИСТОРИЈСКА ПРЕСПЕКТИВА.....	110
---	------------

Ивица ЧАИРОВИЋ

PRIJÍMANIE NOVÝCH ČLENOV DO PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI PODĽA KÁNONOV I. VŠEOBECNÉHO SNEMU	121
--	------------

Vladimír KOCVÁR

OSOBA JEZUSA CHRYSTUSA W RELACJI DO BOGA OJCA WEDŁUG ŚWIĘTEGO IRENEUSZA Z LYONU	130
--	------------

Artur ALEKSIEJUK

I. VŠEOBECNÝ SNEM A JEHO MIESTO V BOHOSLU- ŽOBNÝCH TEXTOCH PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI	146
---	------------

Miroslav HUMENSKÝ

AKRÍVIA A IKONÓMIA V UPLATŇOVANÍ EPITÍMIE CIRKEVNÝCH PRAVIDIEL.....	152
--	------------

Pavol KOCHAN

SVÄTÉ KÁNONY – TERAPEUTICKÁ METÓDA PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI	158
---	------------

Štefan ŠAK

MYSTICKÉ SKÚSENOSTI V ŽIVOTE SVÄTÉHO SYMEONA NOVÉHO TEOLÓGA	165
--	------------

Miroslav ŽUPINA

Editoriál

Milí čitatelia,

v tomto čísle Vám predkladáme zaujímavé vedecké štúdie zamerané predovšetkým na historicko-teologické témy, ktoré sa viažu na kánonické právo z obdobia I. všeobecného snemu, konaného v Nicei v roku 325. Jednotlivé štúdie boli prezentované na vedeckej konferencii s medzinárodnou účasťou na tému *Kánonické dedičstvo I. všeobecného snemu*. Samotná konferencia je jedným z výstupov riešenia grantovej úlohy č. 1/2015 VGA *Pravidlá I. všeobecného snemu (preklad a výklad)* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Konferencia predstavila nové poznatky a súvislosti, ktoré boli (znovu)objavené pri prekladoch pravidiel spomínaného snemu a ich existujúcich výkladoch, či už z obdobia byzantských kanonistov alebo od neskorších autorov. Snem v Nicei, na ktorom sa zišlo 318 Otcov Cirkvi riešil najdôležitejšiu teologickú otázku, od ktorej v kresťanstve závisí prakticky všetko. Bola to triadologická otázka vzťahu Otca a Syna vo Svätej Trojici, čo neskôr doplnil aj nasledujúci snem v otázke o Božstve Svätého Ducha. Samostatnú časť tvorí posledná štúdia, v ktorej autor. No svätí Otcovia snemu riešili aj otázky praktického života cirkevného spoločenstva a v tej súvislosti zostavili 20 pravidiel, ktorými sa Cirkev dodnes riadi. Majú predovšetkým disciplinárno-morálny charakter, no nemôžeme ich oddeliť od teológie, nakoľko majú ekleziologickú, soteriologickú alebo z inej oblasti teológie povahu. Samostatnú časť tohto čísla tvorí posledná štúdia, v ktorej sa autor zaoberá otázkou mystickej skúsenosti svätého Symeona Nového Teológa, ktorý vo svojom diele vyjadril osobnú skúsenosť s táborským svetlom, čo predstavuje osobný reálny a intenzívny, živý vzťah človeka s Bohom. Táto téma tak uzatvára problematiku všetkých predošlých štúdií, ktoré svoju teóriu potvrdzujú popisom duchovného života svätého Symeona.

Veríme, že si z jednotlivých článkov nájdete zaujímavé a podnetné informácie, ktoré využijete vo svojej profesijnej činnosti aj osobnom živote.

Pavol Kochan (editor)

КАНОНСКО НАСЛЕЂЕ ПРВОГ ВАСЕЉЕНСКОГ САБОРА¹⁷⁴

Радомир Поповић

Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Београд,
Република Србија

Једно од актуелних питања у Цркви, у годинама после ступања на снагу Миланског едикта (313), било је и питање припреме за Крштење, односно ступање у Цркву. Сада није било опасно јавно приступање Хришћанству и може се претпоставити да је било много више оних који су поведени управо таквом слободом, односно могућношћу, масовно приступали слободној вери. То је у самој Цркви изазвало одговарајуће тешкоће које су нарушиле устаљене навике и већ стечена, слободно се може рећи, неписана правила којима се Црква руководила. Тако треба разумети почетак другог правила или канона Првог васељенског сабора, где се каже да се „много шта, или по нужди или настојањем људи догодило“. Другим речима, по нужди или у приликама које су условиле саме околности у којима је више преовладавао људски чинилац, а против „црквеног правила“, многи хришћани који су дошли из многобоштва, који су кратко време провели као оглашени, одмах су привођени Светој тајни Крштења (духовна бања). Овде се ради о хришћанима који су на брзину прошли кратку хришћанску поуку и без детаљније провере и испитивања препуштани Крштењу. Таква пракса није у духу „црквених правила“, како је већ речено, већ је више изнуђена и учињена „настојањем људи“. Овим је поремећен унутрашњи црквени поредак. Који су унутрашњи мотиви изнудили овакво стање? Вероватно је да није само реч о слободи која је давала свима подједнаку прилику да постану хришћани. Нови и масован прилив многобожаца у Цркву тешко је могао бити духовно контролисан у свим сегментима и околностима. Чињени су велики и чести пропусти што се тиче доследности у хришћанској поуци, оглашавању или катихуменату,

¹⁷⁴ Tento článok bol prezentovaný v rámci medzinárodnej vedeckej konferencie *Kánonické dedičstvo I. všeobecného snemu* konanej 24. novembra 2015 v Prešove.

што је била превасходна обавеза и старање епископа и других клирика. „Брзо привођење духовној бањи“ имало је за рђаву последицу нагло повећање броја хришћана у црквеним заједницама, али и нарушавање духовног нивоа и квалитета хришћанског живота. Осим тога, припадање хришћанској заједници сада је све више значило и било скопчано са одређеним повластицама које су хришћани све више стицали у држави. За многе је, како се у истом канону може наслутити, управо то и био главни мотив или побуда да уопште приступе новој вери.

„Противно црквеном правилу „из незнабоштва“ и привођени духовној бањи.¹⁷⁵ И не само то. Правило исто тако, као још већу духовну опасност за Цркву, констатује и чињеницу да су на тај начин, на брзину, приведени хришћанској вери, „узвођени на епископство и презвитерство“. Дакле, тек крштени, неофити или новопросвећени, који су мало времена били оглашени (катихумени) и после Крштења нису дуже време проверавани у вери, примали су Свету тајну свештенства, а то значи постали су учитељи у вери и побожности и животу духовном другима, а да сами нису били довољно утемељени и искуствени у вери. Оци сабора у овом случају констатују у наведеном канону кршење заповести Св. Апостола Павла који недвосмислено, свакако поучен искуством, заповеда: Не новокрштен, да се не би погордио и упао у осуду ђавољу (1 Тим 3:6). Овај канон се ослања на један старији, а то је Апостолско 80 правило, као и на Лаодикијског помесног сабора из друге половине 4. века – правило 3, које је кратко, али изричито: Не треба новокрштенога приводити у свештени чин.

Одредбе наведених и њима сличних правила проистичу из црквене праксе која је јасно показала које су рђаве последице по црквени живот ако се тако поступа. Онај ко није довољно поучен и утврђен у хришћанској вери, а ступа у свештенство, ризикује да сам постане жртва великог грехопада које канон означава као „душевни грех“. Шта управо подразумева израз „душевни грех“, не слажу се сви тумачи црквених канона. Додуше, сваки грех је душевни грех, али се овде највероватније

¹⁷⁵ ПОПОВИЋ, Р. 2012. *Васељенски сабори – одабрана документа*. књ. 1. Београд, 2012. с. 107; *Свештени канони Цркве*. [прев. са грчког и црквенословенског Епископ Атанасије (Јевтић) умировљени Херцеговачки]. Београд, 2005. с. 68; *Правила Сејатих Вселенских соборов с толкованијама*. Москва, 2000. с. 5-10.

мисли на грех гордости и надмености.¹⁷⁶ Колико ће тачно времена трајати оглашење, односно катихуменат, и колико времена треба да прође од тренутка Крштења до примања Свете тајне свештенства,¹⁷⁷ правила не одређују јер све зависи од појединца, верника, хришћанина, његовог поимања, процеса христијанизације и опитног искуства. Сви хришћани нису исти. Примери релативно брзог напредовања у вери, а самим тим и заузимање одређених места унутар црквене организације и тела Цркве, зависи од сваког појединца. Има добрих примера, да не кажемо изузетака као што је Нектарије Цариградски патријарх (постао патријарх од оглашеног хришћанина у току Другог васељенског сабора 381. године) или патријарха Тарасија (постао патријарх у доба иконоборачке кризе 784. године) или патријарха Фотија (постао патријарх 858. године за само неколико дана, а био је само верник, лаик).

Греховни пад је нешто што свакога може снаћи. Канон о којем говоримо односи се на свештена лица која могу запасти у „душевни грех“, који је по Теодору Валсамону, сваки грех који наноси повреду душе¹⁷⁸ и који свештено лице чини недостојним да и даље остане свештено лице. Да би се овакве последице предупредиле и да би се смањио број оваквих случајева, ово правило забрањује убрзано препуштање оглашених Крштењу, као и само рукополагање у свештене чинове.

Почетак 4. века је време када монаштво постаје црквена стварност која чини саставни део бића Цркве. Све више се може констатовати да Цркву сачињавају клирици, односно свештенство, верни народ (лаос) и монаштво. Дакле, три конститутивна елемента од којих сваки чини важан сегмент Цркве који се разликује као издиференцирана посебност омеђена јасним и доследним правилима. Тако треће правило Првог сабора има у виду свештенство, његову духовну узвишеност и чистоту у свакодневном животу. Из правила се може назрети древна црквена пракса да је свештенство живело у законитом браку, али исто тако било је свештених лица – епископи, свештеници и ђакони, који су по свом слободном избору

¹⁷⁶ Епископ Атанасије, *Исто*, стр. 68, напомена 13, док Јован Зонара закључује да се сваки грех праведно може назвати душевним грехом, *Правила Свјатих Вселенских саборов*, 8.

¹⁷⁷ L'HUILLIER, Peter, Archbishop. 2000. *The Church of the ancient councils*. New York, 2000. с. 34.

¹⁷⁸ *Правила Свјатих Вселенских саборов*. 9.

и опредељењу живели као монаси. Дакле, клирици као монашка лица, њих, пре свега, има у виду ово правило. Они су морали, према својим монашким заветима, живети без икаквог подозрења и зазора верника. Обављајући на неки начин свештену службу као монаси, али у свету морали су строго и примерено држати своје монашке завете за које су се слободно определили, посебно завет девичанства. Правило помиње уведеницу, синисактос (συνείσακτος), женску особу која је свештеном-монашком лицу помагала у домаћим пословима. Правило није начелно против такве праксе, али, да би се избегло свако подозрење и сумњичавост, изричито наводи које женске особе су евентуално могле помагати свештено-монашким лицима: мајка, сестра, тетка, „или особе неподозриве у свему“. Не ради се, како сведочи црквени историчар Сократ Схоластик о обавезном неожењеном свештенству, наводећи пример монаха и исповедника вере преподобног Пафнутија.¹⁷⁹ Крајем 4. века, Св. Јован Златоусти пише своју познату расправу Онима који код себе држе настањене девице, у којој управо разматра ову, по свему судећи, веома раширену појаву. Он, додуше не говори изричито о свештеним лицима, већ начелно о хришћанима, при чему се подразумевају и клирици.¹⁸⁰ Оваква пракса, по његовим речима је неправилна и противзаконита, односно, то је блуд који је уведен од злогног ђавола.¹⁸¹ Свети Василије Велики (+379) такође има у виду овај велики преступ у свом 87. правилу, које је у ствари Писмо презвитеру Григорију. Светитељ се управо позива на 3. канон Првог васељенског сабора и каже да су такви преступници

¹⁷⁹ Сократ Схоластик. Црквена историја 1,11. ТРОЈИЦКИ, С. 1925. *Чему нас уче канони Првог васељенског сабора*. Хришћански живот 1 (1925), с. 240–241, аутор с правом подвлачи канонску неоснованост обавезног целибата код западних хришћана-римокатолика.

¹⁸⁰ Του Ιωάννου Χρυσοστόμου προς τους έχοντας παρθέτους συνείσακτους. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLVII. Του εν αγίοις πατρός ημών Ιωάννου, αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, του Χρυσοστόμου, τα ευρισκόμενα πάντα. Paris, 1863. с. 495-514. Српски превод: Свети Јован Златоусти. 2012. *Дела 1*. [прев. са грчког Д. Ј. Лучић]. Ниш, 2012. с. 349-378.

¹⁸¹ Του Ιωάννου Χρυσοστόμου προς τους έχοντας παρθέτους συνείσακτους. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLVII. Του εν αγίοις πατρός ημών Ιωάννου, αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, του Χρυσοστόμου, τα ευρισκόμενα πάντα. Paris, 1863. с. 495-514. Српски превод: Свети Јован Златоусти. 2012. *Дела 1*. [прев. са грчког Д. Ј. Лучић]. Ниш, 2012. с. 349–350.

„девственици само по имену“.¹⁸² Јустинијаново црквено-државно законодавство, односно Новела 123, такође изриче строге санкције за преступе ове врсте: за свештеника предвиђа одлучење, а за епископе свргнуће.¹⁸³

Следећи канон (4) бави се узвишеном службом епископа што подразумева начин избора новог епископа, његово рукоположење и постављање на одређену епископију. О свим овим појединостима строго се водило рачуна. Епископска служба је слика саме Цркве као богочовечанског сабора овде и сада. Зато у избору новог епископа учешће узима цела Црква, овде се мисли на целу област као географску и административну целину. Саборно биће Цркве бира на саборни начин новог предстојатеља, али са знањем и учешћем митрополита области. Нови епископ мора бити добро познат целој Цркви, целој области и свим подручним епископима. Правило исто тако предвиђа могуће оправдане околности неприсуства и неучешћа епископа у избору, рукоположењу и постављању новог епископа. Оправдани разлози за то су „хитне потребе“, „даљина пута“. У том случају, одсутни епископи су морали свој пристанак да дају писменим путем. Али, најмањи број присутних епископа је двојица или тројица, како је то било у Цркви од самог почетка.¹⁸⁴ У каснијем Јустинијановом законодавству, у избору епископа учествују „свештеници и прваци дотичног града да за три изабрана лица донесу одлуку, пошто се заједно испред положеног Светог јеванђеља“.¹⁸⁵

Унутрашњи црквени поредак увек је био изложен опасностима различитих врста. Чување чистоте поретка је стални задатак Цркве, односно у првом реду самог епископа. О црквени поредак и саму чистоту вере могли су се огрешити сви – свештенство и верници. Исто тако, осуди одлучења (буквално разјаједничења) могли су подлећи сви који су се огрешили, и клирици и обични верници. Да би се црквени ред у потпуности сачувао правило (5) посебно наглашава да они који су од Цркве одлучени у једној области – одлучење је важило за целу Цркву.

¹⁸² ПЕТРОВИЋ, М. М. 2004. *Законоправило Светог Саве на српскословенском и српском језику* 1. Манастир Жича, 2004. глава 21. Свети Василије Велики – правило 87.

¹⁸³ ПЕТРОВИЋ, М. М. 2004. *Законоправило Светог Саве на српскословенском и српском језику* 1. Манастир Жича, 2004. глава 42, 71–72.

¹⁸⁴ Апостолско 1. правило: *Епископа нека постављају два или три епископа.*

¹⁸⁵ *Законоправило Светог Саве.* глава 45, грана 28.

Вероватно је била рђава пракса да су неки, који су изопштени из Цркве у свом крају, били у Цркви другог града или краја примани као хришћани и верници. Да би се то спречило ово правило управо доноси ову одлуку. Правило, такође, има у виду и могућност да је неко могао бити одлучен од Цркве евентуалном довољном неувиђавношћу свог епископа: због малодушности или свађе, или неке такве пристрасности епископа. Да би се такви случајеви избегли и да би свако одлучење било што објективније, правило говори о саборном начину одлучивања у сваком појединачном случају. Зато је древна пракса Цркве била да два пута у току једне године буду црквени сабори у свакој области на којима би се такви случајеви разматрали. Сабори су били у рано пролеће – пред Свету Четрдесетницу, и у јесење доба. Апостолско 37. правило прописује да сабор буде четврте недеље Педесетнице и 12. дана месеца октобра (хипервератиј).

Иако је за Цркву настало објективно повољније време након Миланског едикта, настоји се да унутрашњи црквени поредак буде сачуван у духу наслеђеног предања. Често то Предање није било записано, већ је једноставно важило као неписано правило које је по свему имало снагу писаних црквених закона, односно канона. То најбоље илуструје 6. правило овог Сабора. Оно је донето као одговор на сасвим конкретан повод. Наиме, реч је о познатом Мелитијевом расколу¹⁸⁶ у Египту, који је својим непочинствима нарушио „старе обичаје“. Суштина овог раскола је Мелитијев строг став према палим хришћанима у току Диоклецијанових прогона (303/4. године) који су желели да се врате у Цркву. Далеко примеренији и блажи став по истом питању имао је Петар Александријски (+311). Пастирски благо поступао је према палим покајницима што се види из његове Пасхалне посланице из 306. године у којој говори о различитим степенима и поводима пада хришћана.¹⁸⁷ „Стари обичаји“ су наслеђено неписано правило по којем је црквена организација утемељена на територијалном начелу државне организације

¹⁸⁶ Мелитијев раскол је, на неки начин, кроз цео 4. век потресао Цркву, код Св. Епифанија Кипарског то је 68. јерес (Против јереси, 68).

¹⁸⁷ Пасхална посланица представља, у ствари, 14 правила или канона Св. Петра Александријског. ЈЕВТИЋ, А. *Свештени канони Цркве*, 433–444, посебно канони 1, 3, 9, 10, 11, 13.

и зна за митрополитански систем. Наиме, постоје древне апостолске црквене катедре од почетка, од великог духовног угледа, које су по предању основали Свети Апостоли или неки од њихових ученика. То наслеђе се добро памти и преноси из нараштаја у нараштај и дубоко поштује. У истом правилу поменуте су изричито три такве духовне метрополе, односно митрополије: Александрија, Рим и Антиохија. Правило захтева да се очува и даље неизмењено древна пракса да епископи поменутих градова рукополажу све епископе у области која припада поменутим градовима и да се на тај начин „сачувају првенства Црква“. Канон говори о јасним обрисима постојања митрополија, односно патријархата у раној Цркви, који ће убрзо прерасти у познати систем пентархије – петовлашћа у хришћанској васељени, који ће функционисати као целовит до половине 11. века.¹⁸⁸

Објективна слобода Хришћанства учинила је да положај Светог Града сада буде уређен унутар хришћанске икумене. Наиме, у прва три века Јерусалим постоји као обична епископија, а првенство у Светој Земљи има административно средиште римске државне управе – град Кесарија. Сада се враћа право достојанство Светог Града изградњом храма Васкрсења Господњег. Старо, и од Римљана наметнуто име Елија, сада се елиминише и враћа се име Јерусалим. Епископ овога града (епископ Макарије 314–333), како се то констатује у 7. канону Првог васељенског сабора, има достојанство митрополита у достојанству и рангу, како је одређено у претходном, шестом канону, за градове као што су Александрија, Рим и Антиохија. Проналажење часног и животворног Крста, изградња храма Васкрсења Господњег (храм је освећен 335. године) и храмова у другим местима Свете Земље – Витлејем, Јерихон, Назарет, затим оживљавање интересовања за поклоњење¹⁸⁹ Светим местима која се помињу у Новом Завету, а везана су за живот и рад Господа Христа, све је то учинило да

¹⁸⁸ P. L'Huillier, Ibid, 46–7; C. Vogel, Primatiale et synodale dans l'Eglise locale Durant la periode ante-niceene, *Aspect de l'Orthodoxie*, Paris, 1981, 53. и даље.

¹⁸⁹ Једно од најстаријих описаних поклоничких путовања у Свету Земљу јесте *Peregrinatio Aethiopiae ad loca Sancta*, према: Egerie, *Journal de voyage*, P. Maraval (1982), Sources chretiennes 296, српски превод и издање Хахи Драгољуб Стојановић-Никац, Београд 2003, ред. превода Д. Петровић и Р. Поповић.

Јерусалим заиста буде Мајка свих земаљских Цркава у хришћанској васељени.

На Првом васељенском сабору разматрано је и питање неких старих расколничких групација које су изазивале недоумице по питању како поступати са њима ако се евентуално враћају Цркви. Реч је о катарима, односно новацијани из доба цара Деција (249–251)¹⁹⁰ или чистим који нису имали никаквих догматских скретања и заблуда. У Цркву су примани, ако се кају, не кроз Свету тајну крштења, већ благосиљањем, што се у духу 7. канона Другог васељенског сабора може схватити као миропомазање. На исти начин су у Цркву примани и новацијани и донатисти. У овом канону се инсистира да долазећи катари треба да признају управо оне заблуде због којих су били ван Цркве, а то је да признају другобрачне хришћане и да ће исто тако имати општење са хришћанима који су се, у току прогона, одрекли вере (пали су), а касније су се покајањем вратили у Цркву.¹⁹¹ Ово не мора да значи да је Црква толерисала други брак својих верника – они су подвргавани одређеној врсти епитимије као другобрачници. Такви су сматрани као они „који су у току прогона пали“ и били су принуђени да се одређено време кају.¹⁹² Канон (8) исто тако признаје свештене чинове које су расколници имали. При овоме се водило рачуна да су повратници у Цркву остајали у истим свештеним чиновима ако се нађу у граду или месту где није било свештенства католичанске Цркве. Уколико се пак догоди да у одређеном граду већ постоји епископ, повратник је имао само име и част епископа или је могао бити хороепископ или презвитер, како се не би нарушило древно правило црквеног литургијског и канонског поретка: у једном граду не могу бити два епископа, јер у једном граду један је епископ. Клирици који су долазили у Цркву из катарских или новацијанских расколничких групација признавани су у истом степену полагањем руку, што С. Тројицки сматра да је била у ствари Света тајна покајања, позивајући се на став патријарха Тарасија председавајућег на

¹⁹⁰ Блажени Јероним, *De viris illustribus*, 93. Гангрски помесни сабор (око 340. године) у својих више правила бави се катарима: канони 1, 2, 3, 4, 9, 10, 18.

¹⁹¹ Епископ Атанасије, Исто, стр. 72, напомена 22.

¹⁹² С. Тројицки, *Чему нас уче канони Првог васељенског сабора*, 241.

Седмом васељенском сабору (787).¹⁹³ Овако благ став Оци сабора су имали из разлога да се новацијани врате у крило Цркве, а посебно њихови клирици „полагањем руку“.¹⁹⁴

Седми канон има вероватно у виду и расколнике познате као мелитијевце, по епископу Мелитију Ликопољском, који су били строги према онима који су поклекли у вери у току Диоклецијановог и Максимијановог прогона хришћана 303–304. године. Можда најаутентичније сведочанство ко је био Мелитије и мелитијевци, неколико деценија касније, даје Св. Епифаније Кипарски.¹⁹⁵ Одвојио се од Цркве са великим бројем епископа, свештеника, монаха и народа под именом „Црква мученика“. Клирике који су пали у току прогона, ако се кају, могли су бити примљени у Цркву као обични верници.¹⁹⁶ Касније, после сабора у Никеји, нажалост, удруживали су се са аријанцима против Цркве и Св. Атанасија Великог.¹⁹⁷ Једно од старих и крупних питања којим се бавио Први васељенски сабор јесте и питање датума празновања Пасхе, односно Васкрса, о чему има трага код каснијих црквених историчара.¹⁹⁸

Од оних који се рукополажу у свештене чинове захтевала се чистота живота, живота у духу саме вере. Ако тога није било, рукоположење је неважеће. У 9. правилу овог сабора такав поступак је „против канона“ било да је кандидат за рукоположење исповедио пре рукоположења своје грехове, па рукоположен, било да се о његовим гресима сазнало накнадно после самог рукоположења. Неотклоњиве сметње за примање свештеног чина нису застаревале. У канону се, додуше, не наводи који су греси у питању, само се каже да је то „против правила“. Овде се мисли на Апостолско 25. и 61. правило у којима се јасно каже да је реч о тешким

¹⁹³ С. Тројицки, *Исто*, стр. 243. Патријарх Тарасије, *Mansi XII*, 1022.

¹⁹⁴ P. L'Huillier, *Ibid*, 59. Rhallés-Potles II, 136, мишљење Јована Зонаре и Теодора Валсамона.

¹⁹⁵ Св. Епифаније Кипарски, *Против јереси*, 48,1, ПГ 42, 184–201. А. Јевтић, *Патрологија 2*, Београд 1984, 21. Св. Епифаније каже да је Мелитије био угледни епископ, заузимао је у Египту друго место после Св. Петра Александријског (+311), *Исто*, 48,1.

¹⁹⁶ Св. Епифаније, *Исто*, 48,1. О томе како су мелитијевци примани у Цркву видети: Писмо Отаца сабора код, С. Схоластик, *Црквена историја 1*, 19.

¹⁹⁷ Св. Епифаније, *Исто*, 48,7; 48,8; 48,9.

¹⁹⁸ Детаљније о овоме са најновијом литературом видети, Р. Поповић, *Васељенски сабори – одабрана документа 1*, Београд 2012, 91–101, као и зборник радова у част Милутина Миланковића, *Календарско знање и допринос Милутина Миланковића*, Београд 2012.

гресима као што је, крађа, прељуба, блудочинство или гажење заклетве, који су неспојиви са презвитерским чином, било да се ради пре или после рукоположења.¹⁹⁹

Следећих неколико канона овог Сабора бави се, иако су прогони престали, свежим питањем палих хришћана у току недавних прогона. Правило 10. је веома јасно: они који су се у току прогона одrekli Христа, нису могли постати свештена лица. Канон следује 62. Апостолском правилу које има у виду клирике који се одрекну Христа. Сличну праксу бележи црквени историчар Јевсевије Кесаријски када говори о Новатовом расколу у Риму средином трећег века.²⁰⁰

Палим хришћанима бави се и следећи 11. канон. Он има у виду вернике који су се без велике невоље, у току *Лиикинијеве тираније*²⁰¹ одrekli Христа. Овај прогон је био још веома свеж, и како се у правилу каже, отпадање од вере било је без велике нужде: није било јаких принуда, одузимања имовине, као ни опасности или нечега другог (вероватно се мисли на прогонство, губитак службе, смртна казна). Такви, ако покажу жељу да се врате у Цркву, старањем епископа, подвргавани су посебној покајној процедури која је трајала 12 година. Наиме, ако се искрено кају три године, проводили су испред улаза у храм молећи опроштај од хришћана који су долазили на богослужење; затим су се седам година молили у дну храма заједно са онима који су се припремали за Крштење – са оглашенима или катихуменима, затим су се две године молили заједно са свим осталим верницима, и тек тада су препуштани Светој тајни причешћа, односно постајали су хришћани у правом смислу те речи.

Да је духовно превирање унутар Цркве још увек било велико као последица недавних прогона, посебно у војсци, показује 12. правило. Међу великим и храбрим исповедницима помиње се знатан број војника и војних заповедника који су остајући чврсто у вери, одбацивали војничке појасеве, што значи да су били спремни да пострадају за Христа. Међутим,

¹⁹⁹ *Правила*, 38–39.

²⁰⁰ Јевсевије Кесаријски, *Црквена историја*, 6,43.

²⁰¹ О Лиикинију као Константиновом савладару и његовом ставу према Хришћанству, мој предстојећи рад у припреми: Да ли је Лиикиније прогонио хришћане само као хришћане или као Константинове политичке присталице?

догађало се да је међу њима било и колебљивих у вери, који су одбацили појасеве, предомислили се, односно уз помоћ поклона, постајали су поново војници, односно многобожци.²⁰² За такве правило предвиђа, ако желе да се врате у Цркву, потребно је да три године у храму стоје и слушају, десет година да припадају, односно да заједно са оглашенима излазе из храма, и тек после тога пуноправно учествују у животу Цркве. Правило, такође, има у виду и појединачне случајеве искреног кајања, тако да је надлежни епископ могао и човекољубивије поступити према таквима. Ако се пак догоди да неко од одлучених и подвргнутих вишегодишњем покајању, нађе се на самрти, пре истека одређеног времена за покајање, могао је примити Свето Причешће, као попутнику. Ако се пак догоди, правило и то предвиђа, да дотични остане жив, није се даље причешћивао, већ је с њим поступано како одговарајућа правила одређују.

Међу хришћане, макар само по имену убрајани су и они који су се припремали за Крштење, односно оглашени или катихумени. Да је то тако, потврђује 14. правило овог Сабора.²⁰³ Ако се догоди да у току прогона и оглашени отпаду од вере, они су, такође, подвргавани покајању. Они су имали да три године проведу као покајници, и тек онда су враћани у ред оглашених. Дакле, њихово Крштење је одлагано најмање за три године, јер су од вере отпали пошто су „већ названи хришћани“, односно били су они који су слушали хришћанску поуку која је обавезно претходила самом Крштењу.

Правило 15. и 16. баве се клирицима, односно епископима, презвитерима и ђаконима који су по старом обичају рукополагани са назначењем, односно за одређено место или град. У време сложених аријанских смутњи долазило је до честих премештања и померања клирика („из града у град“ – дакле, у једној епископији која је могла имати више градова, што је изазивало велике нереде у Цркви. Епископ је могао

²⁰² Такође, има се у виду сукоб Константина и Ликинија када је Ликиније из војске отпуштао официре хришћане плашећи се да су верни његовом политичком супарнику Константину, о чему сведочи Јевсевије Кесаријски, *Живот Константинов 1*, 56. Јевсевије Кесаријски, *Црквена историја*, 10,8.

²⁰³ Епископ Никодим Милаш, *Правила 1*, 217–218.

променити град, ако то по великој потреби одлучи сабор епископа. За презвитере и ђаконе, када је реч о премештају, одлучује надлежни епископ. Уколико остану у граду за који нису одређени и оглуше се о опомену свог епископа те и даље остану тамо, могли су бити третирани као обични верници, а не као презвитери и ђакони. Теодор Валсамон помиње епископово отпусно писмо којим се потврђује да је дотични рукоположен, што је свакако био редовни начин комуникације у раној Цркви.²⁰⁴

Канон 17. опет има у виду клирике и чистоту њиховог живота. Овде је реч о позајмљивању новца уз обавезни постотак, односно камату. Вероватно је овај порок био раширен међу свештенством, јер ово правило до појединости разматра овај проблем. Постотак према тумачењу Јована Зонаре²⁰⁵ и Теодора Валсамона, износила је 12%. У другом делу канона има се у виду давање новца на зајам уз половину постотка, односно 6%. Наиме, догађало се да свештено лице неке уступи новац да обави позајмицу, али овога пута уз половину камате. И овај вид каматарења строго се забрањује свештенству под претњом извргнућа из клира. Овим се само потврђује древна пракса у Цркви која забрањује каматарење, насупрот онога што је било на снази по римским државним законима или пракси која је постојала у јеврејским заједницама која је дозвољавала каматарење Јевреја са нејеврејима, али не и међусобно.²⁰⁶

Следећи 18. канон говори о месту и служби ђакона у свештеном клиру Цркве. Ђаконска служба је древна и у Цркви по много чему незаменљива. Овај канон само говори о добром поретку међу клирицима у свештеном олтару. У евхаристијском приносу ђакони су „служитељи Епископу“ и „нижи су од презвитера“. Вакони се причешћују после свештеника, односно примају Причешће од презвитера или епископа. Нарушавање овог освештаног литургијског поретка запређено је у овом правилу лишењем ђаконства.

Правило 19 говори о јеретичима павлинианистима који постоје још од половине 3. века. Ради се присталицама бившег епископа Павла

²⁰⁴ *Правила*, 53. P. L'Huillier, Ibid, 74.

²⁰⁵ *Правила*, 59–61.

²⁰⁶ P. L'Huillier, Ibid, 76.

Самосатског,²⁰⁷ који је погрешно учио о хришћанској вери у једног Бога као Свету Тројицу. Сматрао је да је Бог један, монарх, самац, и да је срамотно говорити о Богу као тројичном бићу, јер га је то подсећало на вишебожје – многобоштво. Такође, по његовом мишљењу, Господ Христос је рођен од Свете Дјеве Марије као обичан човек који се током живота усавршио и био од Бога обдарен изобиљем благодати. Сматра се с правом да је оваквим својим учењем инспирисао, скоро једну стотину година касније Фотина епископа у Сирмијуму (Сремска Митровица), који је као јеретик осуђен и збачен са катедре чак и од стране самих аријанаца.²⁰⁸ Пошто су одбацивали веру у Свету Тројицу њихово крштавање није Света тајна, а самим тим и њихово свештенство није важеће,²⁰⁹ како с правом констатује Јован Зонара. Они од павлиниана који желе да приђу Цркви крштавани су као незнабожци, а који су били достојни могли су примити и Свету тајну свештенства. Дакле, њихово наводно крштење и свештенство за Цркву били су неважећи.

Правило, такође, помиње и жене ђаконисе, које су то постајале, према Ј. Зонари после 40. године живота, наравно ако су достојне. Из овог правила се исто тако види да су се ђаконисе од осталих верника – лаика разликовале само по оделу, које су добијале по благослову надлежног епископа. Служба ђакониса позната је у Цркви од почетка: у току прогона посећивале су заробљене жене хришћанке у тамницама и затворима, давале су хришћанске поуке женским особама и деци, помажу епископима и свештеницима приликом крштавања особа женског пола као и при Светој тајни миропомазања. Посебно је била запажена улога жена у Цркви на подручју Сирије одакле је Павле дошао за епископа у Антиохију. Вероватно је за Антиохију таква пренаглашена улога жена у црквеном животу била упадљива и доводила се у везу са Павлом

²⁰⁷ Епифаније Кипарски, *Против јереси*, 65, ПГ 42, 12–29; Јевсевије Кесаријски, *Црквена историја* 7,29 – Павлин је дошао за епископа у Антиохију после смрти епископа Димитријана око 261. године. Као јеретик, осуђен је први пут на локалном сабору у Антиохији 264. године, а коначна осуда је уследила 268. године. Пошто није хтео да напусти епископску катедру и град, морала је да интервенише војска цара Аурелијана 272. године (Јевсевије, *Исто*, 7,30).

²⁰⁸ Р. L'Huillier, *Ibid*, 80.

²⁰⁹ *Правила*, 70.

Самосатским. Отуда се исто правило (19) овог Сабора бави и павлинијанима и ђаконисама. Правило једноставно констатује да ђаконисе не припадају клиру, односно свештенству.²¹⁰ Достојне женске особе у овај чин увођене су обичним полагањем руку епископа. Ако се пак догоди да неко од православних оде у павликијанисте, а потом жели да се врати у Цркву кроз покајање, такав, по мишљењу канонисте Теодора Валсамона, није поново крштаван – (већ је крштен), већ је само примао тајну Миропомазања. Догодили се да неко од православних прими павликијанско „крштење“, по истом тумачу, он је постајао истински павликијаниста и ако жели да се врати Цркви, морао је бити крштен. Исти поступак је примењиван и за хришћане који су прелазили у мухамеданство, па се враћају Цркви.²¹¹

Најзад, последње 20. правило има у виду прослављање Недеље, Дана Господњег, као дана Христовог и нашег васкрсења. То је први или осми Дан, слика вечног и незалазног дана вечног царства Божијег, односно Васкрсења и вечног живота у Христу Исусу Господу нашем. Тога дана хришћани се моле стојећи – устајући, као што је Господ Христос устао из живоносног Гроба. Исто правило важи и за дане Свете Педесетнице – од Васкрса до Духова.

ЗАКЉУЧАК

Макар и летимичан преглед правила Првог васељенског сабора (325. године) даје нам јасан увид у унутрашњи живот и поредак Цркве, не само почетком 4. века. Највише је правила која говоре о свештенству, што је разумљиво ако се има у виду светотајински живот Цркве и њених чланова. Војујућа Црква (*ecclesia militans*) овде на земљи има своју окосницу управо у клиру. Ко је и под којим условима могао постати свештено лице, какав је живот клирика, најважније је питање које се није могло заобићи.

²¹⁰ Епифаније Кипарски, *Против јереси*, 79; Р. L'Huillier, *Ibid*, 81. С. Тројицки, *Чему нас уче канони Првог васељенског сабора*, Хришћански живот 1(1925), 238–239, сматра да ђаконисе имају само хиротесију.

²¹¹ *Правила*, 72–73.

Друга група питања која су присутна у правилима овог Сабора јесу расколи и јереси, који су углавном наслеђени из претходног доба и последица су, или прогона Цркве, или су плод живота и постојања Цркве у објективној слободи у Римском царству, када се све више као изазовно постављало питање како хришћани, односно Црква, користи објективно јој дату слободу, не само Миланским едиктом (313). С друге стране, мора се, исто тако, имати у виду да правила Првог васељенског сабора углавном нису нова, она најчешће следеју „старим обичајима“ или пак „правилима“ која у Цркви већ постоје, да ли у виду записаних правила или неписаног поретка који има снагу усменог Предања које је све више, у новим околностима, и записивано у виду канона или правила.

Spisak literature

- Правила Святих Вселенских Соборов с толкованиями.* Москва : Сибирская Благовонница, 2000. 736с.
- Епископ Никодим (Милаш). 1895. *Правила православне Цркве с тумачењима 1-2.* Нови Сад, 1895.
- ПЕТРОВИЋ, М. М. 2004. *Законоправило Светога Саве на српскословесном и српском језику 1.* Манастир Жича, 2004.
- ТРОЈИЦКИ, С. 1925. *Чему нас уче канони Првог Васељенског сабора.* Хришћански живот 1 (1925), с. 225–245.
- Р. Поповић, Васељенски сабори – одабрана документа, књ. 1, Београд 2012.
- Епифаније Кипарски. *Против јереси.* ПГ 41 и 42.
- Του Ἰωάννου Χρυσόστομου πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνέισακτους. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus.* Tomus XLVII. Paris, 1863. с. 495-514.
- Свети Јован Златоусти. 2012. *Дела 1.* [прев. са грчког Д. Ј. Лучић]. Ниш : Епархијски управни одбор Епархије нишке, 2012. 546с. ISBN 978-86-89293-00-5.
- Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri. Liber de viris illustribus. In: *Patrologiae Latinae Cursus Completus.* Tomus XXIII. Parisiis, 1883. с. 633-760.
- Блажени Јероним. 2007. *О знаменитим мужевима.* Шибеник, 2007.
- Egerie, Journal de voyage. [tran. P. Maraval]. In: *Sources chretiennes*, 296, Paris.

Прва ходочашћа у Свету Земљу. [српски превод, Хахи Драгољуб Стојановић Никац]. Београд, 2003.

СОКРАТ СХОЛАСТИК. *Црквена историја*. In: ПГ 67, 9-842.

Јевсевије Кесаријски. *Црквена историја*. ПГ 20, 46-906.

АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), Епископ. 1984. *Патрологија* 2. Београд, 1984.

АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), Епископ. 2005. *Свештени канони Цркве*. [прев. са грчког и црквенословенског Атанасије (Јевтић)]. Београд, 2005.

L'HUILLIER, P. 2000. *The Church of the ancient pouncils*. New York, 2000.

CANONICAL HERITAGE OF 1st ECUMENICAL COUNCIL

Радомир ПОПОВИЋ, Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, Мије Ковачевић 11-б, 11000 Београд, Republic Serbia, radomir.popovic@live.com

Abstract

The inner spiritual turmoil in the Church were simply an inevitable consequence of the acquisition of external circumstances, and also objective of freedom of Christianity in the Roman Empire in the early 4th century. Christianity is now found in a much better position. How did this new situation affect the daily life of the Church? That is somewhat find the answer through a careful reading of the canons of the First Ecumenical Council of Nicaea (325) and examining them. These canons or rules are a reflection of the time and the circumstances in which they are incurred, but also a reflection of the inherited condition, or ecclesiastical order of the previous centuries. In the short analysis of these rules someone shall see how ancient practice of complying with the new circumstances, and how, on the other hand, a new phenomenon in the Church governing the “old ways”, i.e. the traditional faith and order.

Keywords

Church, Council, canons, Empire, clergy

КАНОНИЧЕСКОЕ ОКАЗАНИЕ ПЕРВОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА О ПАСХАЛИИ²¹²

Oleksandr Yurina

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

ПЕРВЫЙ ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР

Первый Вселенский Собор был собран императором Константином Великим в 325 году в пригороде Константинополя городе Никее, почему также называется **Никейским Собором**.

Собор созывался прежде всего для того, чтобы разрешить богословский спор между сторонниками александрийского протопресвитера Ария, учившего, что второе Лицо Троицы, Логос, меньше Первого Лица, Бога Отца и было создано Богом Отцом, с епископом Александрийским Александром и его сторонниками. Этот спор быстро вышел за пределы Александрии и захватил значительную часть Римской Империи, грозя миру в Церкви. Император Константин, видя в Церкви основу стабильности Римской Империи, поспешил созвать епископов со всех концов Земли для решения этого спора и установления мира в Церкви и империи. Для осуществления этого император Константин предоставил епископам средства передвижения и оплатил им проживание.

ИЗВЕСТНО СЕГОДНЯ О НИКЕЙСКОМ СОБОРЕ?

Прежде всего отметим, что «Деяний» или актов собора не сохранилось. Более точно — средневековые тексты, содержащие деяния Никейского собора, историков по каким-то причинам не устраивают. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (т. 41) сообщает: «Изданный Revillont'ом коптский текст актов 1-го Вселенского собора

²¹² Tento článok bol prezentovaný v rámci medzinárodnej vedeckej konferencie *Kánonické dedičstvo I. všeobecného snemu* konanej 24. novembra 2015 v Prešove.

признается большей частью ученых неподлинным. В «Истории Первого Вселенского собора», составленной в V веке Геласием Кизическим, содержатся не столько факты, сколько народные легенды и предания о соборе».

Гораздо больше доверия вызывают у современных историков сведения о Никейском соборе из стандартных «античных» источников. В том же томе словаря Брокгауза и Ефрона говорится следующее: «В сочинениях св. Афанасия Александрийского, Сократа, Евсевия Кесарийского, Созомена, Феодорита и Руфина сохранилось, однако, столько подробностей о соборе, что с присоединением дошедших до нас 20 правил и символа собора можно составить себе о нем довольно ясное представление... 4 или 5 июля (325 года н. э. — Авт.) прибыл в Никею император (Константин Великий. — Авт.), и на следующий же день состоялось открытие собора в большой зале императорского дворца...

ПАСХАЛИЯ

Считается, что на Первом Вселенском соборе в Никее (Никея — город в Вифинии, в Малой Азии) в 325 году н. э. был принят и утвержден церковный календарь. В дальнейшем этому календарю, называемому пасхалией, церковь всегда придавала исключительно большое значение.

По своей сути церковный календарь-пасхалия состоит из двух частей — неподвижной и подвижной. Неподвижная часть — это обычный юлианский календарь вместе с приписанными к числам этого календаря неподвижными праздниками. Неподвижными в том смысле, что они приходятся ежегодно на одно и то же число одного и того же месяца. Подвижная же часть церковного календаря определяет изменяющиеся год от года сроки пасхи в числах юлианского календаря. А также счет церковных недель и отсчитываемые от пасхи подвижные праздники.

Таким образом, обе части календаря-пасхалии в совокупности определяют порядок церковной службы на каждый день любого года. Поэтому канонизация пасхалии имела основополагающее значение для церкви. Именно пасхалия обеспечивала единообразие церковной службы в различных местах. Она являлась одной из основ единства церкви. Очевидно также, что все хронологические проблемы, связанные с

датировкой Рождества Христова и историей церковного календаря, играют огромную роль в формировании наших представлений не только об истории церкви, но и о всей культуре средневековой Европы.

В Средние века пасхалия обычно помещалась в канонических церковных богослужебных книгах. На Руси — в так называемой Следованной Псалтыри, которая являлась одной из основных церковных книг. В этих книгах церковный календарь-пасхалия представлен в виде набора таблиц, определяющих, в частности, дату празднования православной пасхи для любого наперед заданного года. Отсюда и название — пасхалия. Неотъемлемой частью церковного календаря является и обычный светский календарь в привычном смысле этого слова, то есть привычное нам деление года на месяцы и недели, порядок определения високосных годов и т. д.

ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ КАЛЕНДАРЯ-ПАСХАЛИИ

«Вопрос о «сочетании» лунного календаря с солнечным (юлианским) стал воистину «во весь рост» перед христианскими богословами во II веке н. э., когда начала складываться христианская традиция празднования Пасхи... Они составили расписание фаз («возраста») Луны по календарным месяцам 19-летнего цикла. Другими словами, был построен своеобразный вечный календарь, в котором для каждого года 19-летнего цикла новолуния были сопоставлены с конкретными датами календарных месяцев. Эта таблица и использовалась на протяжении многих сотен лет как для расчетов дат Пасхи, так и для датировки событий.

В III веке сама методика расчета дат Пасхи уже была надежно разработана... Итак, начиная с IV века н. э. христианская Церковь связала свой годичный цикл праздников с юлианским календарем, а важнейший из них — Пасху (и сопутствующий ей цикл постов и «переходных» праздников) — с лунно-солнечным календарем.

Итак, нам говорят, что правила расчета христианской Пасхи начали складываться во II веке н.э. и приняли современный вид в IV веке н.э. Правда, какие именно вопросы, связанные с Пасхой обсуждались на Никейском соборе и какое именно постановление о Пасхе на нем вынесли, историкам не совсем ясно. Более того, при попытке выяснить это,

возникают якобы невероятные трудности (которые на самом деле вызваны лишь тем, что работа идет в рамках неправильной скалигеровской хронологии). Мнения различных исследователей сходятся лишь в том, что на Никейском соборе было запрещено праздновать Пасху одновременно с иудеями.

Например, известный специалист начала XX века, автор авторитетных "Лекций по истории древней церкви", проф. В.В.Болотов писал: "Никейский собор определил: праздновать Пасху в воскресенье, следующее за полнолунием первого весеннего месяца, то есть того месяца, полнолуние (14-я Луна) которого или совпадает со днем весеннего равноденствия или бывает после этого дня"

Однако через некоторое время "в своем докладе о пасхалии В.В.Болотов доказывает уже, что Никейский собор воздержался от постановления: праздновать Пасху непременно после весеннего равноденствия"

В календарях, учебных пособиях и трактатах по составлению православной пасхалии делаются ссылки на определение Первого вселенского собора, устанавливающее праздновать Пасху в первое воскресение после еврейской Пасхи, совершаемой, в свою очередь, с наступлением первого весеннего полнолуния. Но, как известно, среди имеющихся правил Первого вселенского собора такого правила нет. На постановление Первого вселенского собора ссылается и Антиохийский поместный собор... но не дает никаких конкретных указаний о времени празднования Пасхи, как будто постановление Первого вселенского собора ограничивалось только запрещением праздновать Пасху одновременно с иудеями... Русский пасхалист проф. Д. Лебедев характеризует требования, обычно приписываемые отцам Первого вселенского собора и традиционные для нашей пасхалии, как "позднейшую формулировку принципа Александрийской пасхалии".

Подлинный текст Никейского постановления не сохранился. Его не было в архиве Константинопольской церкви уже в начале V века. В качестве официального документа имеется лишь послание императора Константина из Никеи епископам, не присутствующим на Соборе. В этом послании утверждается, что Собору «показалось неприличным совершать этот святейший праздник по обыкновению иудеев.

Вопрос о том, когда именно было сформулировано правило празднования Пасхи только после весеннего равноденствия, остается открытым.

Хотя исходных правил Никейского собора о Пасхе не сохранилось, но «известно», что Собор устанавливал правила якобы в 325 году н. э., когда «методика расчета дат Пасхи уже была надежно разработана» и уже была составлена таблица дат Пасхи, которая затем «использовалась на протяжении сотен лет». Последнее вполне естественно, поскольку «каждые 532 года Пасха христианская начинает повторяться в исходном порядке... были известны пасхалистические таблицы на все 532 года.

Таким образом, вычисление новой 532-летней пасхальной таблицы сводится к простому сдвигу предыдущей на 532 года. Такой порядок действует и поныне: последний великий индиктион (532-летний период пасхалии) начался в 1941 году и является сдвигом предыдущего великого индиктиона (1409–1940 годов), который, в свою очередь, получается сдвигом из великого индиктиона 877–1408 годов и т. д. Поэтому, сдвигая современную пасхальную таблицу на подходящее кратное 532 лет, мы должны получить в точности ту самую таблицу, которая была утверждена на Никейском соборе.

Список использованной литературы:

- КАРТАШЕВ, А. 2008. *Вселенские соборы*. Беларусь : Белорусская Православная Церковь, 2008. 95с. ISBN 978-985-511-083-6.
- ЛЕБЕДЕВ, А. 2010. *Вселенские соборы IV и V веков*. Москва : Тверское княжество, 2010. 320с. ISBN 978-5-9900890-5-1.
- НОСОВСКИЙ, Г. – ФОМЕНКО, А. 2005. *Библейская Русь*. Том 1. Москва : Римис, 2005. 496с. ISBN 5-9650-0013-8.
- СПАССКИЙ, А. 2010. *Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский собор в Никее*. Москва : Тверское княжество, 2010. 288с. ISBN 978-5-9900890-2-0.

CANONICAL ESTABLISHMENT OF 1st ECUMENICAL COUNCIL ABOUT EASTER

Oleksandr YURINA, doctorand, Orthodox Theological Faculty, University of Prešov, Masarykova 15, 08001 Prešov, Slovakia, 00421517724729

Abstract

Unity of celebrating of Easter was matter of Saint Fathers from the first centuries. Already 1st Ecumenical council solved this matter even the final conclusion became later. Matter of the common celebrating of the most important feast of Church was for Saints Fathers the matter of visible unity of Church. There were stated three base conditions for estimating of this feast there. Accordingly was selected the most suitable variant of solar-lunar calendar cycle. It is about the nearest calendar toward to present astronomical calendar.

Key words

Easter, calendar, Saint Fathers, council, unity, Church

ОДНОС ЈУДЕЈСТВА И ХРИШЋАНСТВА У IV ВЕКУ – КАНОНСКО-ИСТОРИЈСКА ПРЕСПЕКТИВА²¹³

Ивица ЧАИРОВИЋ

Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Београд,
Република Србија

УВОД

Да би се један историјски феномен анализирао и објаснио потребно је да се стави у шири контекст и да се опсервира са више аспеката. У случају односа јудејства и Хришћанства у IV веку потребно је сагледати њихов самостални развој у ранијем периоду, од I до III века, и то у Римској империји, која је баштинила потпуно супротстављену теолошко-философску мисао и традицију. Дакле, неопходно је да се сагледа однос многобожачке власти према монотеистичким, али суштински различитим, религијама: јудејству и Хришћанству. После овог осврта, требало би да се анализира однос ове две једнобожачке религије у контексту јачања позиције Хришћанства у Римском царству. У овом раду методолошке претпоставке требало би да буду усмерене ка историјској и канонској перспективи односа јудејства и Хришћанства, са посебним освртом на најзначајније представнике римске власти и првојерараха Цркве, а затим и на каноне са сабора, који би помогли у коначном правилном закључку о односу Хришћанства и јудејства.

ОДНОС ЈУДЕЈСТВА И ХРИШЋАНСТВА СА РИМСКИМ ИМПЕРАТОРИМА У ПРВИМ ВЕКОВИМА ХРИСТОВЕ ЕРЕ

²¹³ Tento článok je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2015 VGA *Pravidlá I. všeobecného snemu (preklad a výklad)* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Článok bol prezentovaný v rámci medzinárodnej vedeckej konferencie *Kánonické dedičstvo I. všeobecného snemu* konanej 24. novembra 2015 v Prešove.

У *Делима апостолским* спомињу се намесници Феликс и Поркије Фест у контексту расправе Павла и Јевреја о његовом обраћењу Христу (Дела 24). Они су владали око 60. године, у периоду када је римски император био Нерон и прогонио хришћане. Иста римска власт је – са друге стране – својим безобзирним понашањем изазивала срцбу јудејског становништва.²¹⁴ У том тешком тренутку, цар Нерон је опуномоћио генерала Веспасијана да поведе рат против Јевреја. Отпор Јевреја у Галилеји је био сломљен за месец и по дана. Године 67. цела Галилеја се поново нашла у рукама Римљана.²¹⁵ Две године после тога Веспасијан постаје цар, а 70. године је Веспасијанов син Тит, на празник Пасхе ударио на Јерусалим и затворио град. У исто време устаници, уместо да се заједно супротставе Римљанима, отпочели су грађански рат. У налету Римљана изгорео је Јерусалимски храм, а вође устаника су доспели у заробљеништво и одведени у Рим ради тријумфалне параде.

Са падом Јерусалимског храма и самог града, Јудејство је изгубило свој видљиви центар. Последњи отпор Јудејаца угушен је 73. године, падом тврђаве Масаде. Тада је Јудеја одвојена од Сирије и учињена царском провинцијом, чији је гувернер резидирао у Кесарији. После великих прогона, јудејство је опстало захваљујући фарисејима и књижевницима.

Палестински Јевреји су око 132-135. г. још једном подигли устанак против римске власти (*други јудејски устанак*). Повод за устанак и велико огорчење код Јевреја дале су две наредбе императора Адријана (из 117. и

²¹⁴ У томе се истицао прокуратор Гесије Флор, који је око 66. године опљачкао храмовну ризницу. Због овог чина Јевреји су презрели прокуратора и ишли су по Јерусалиму просећи новац за "сиромашног" намесника. Гесије Флор се на то разбеснео, те је дозволио својим војницима да пљачкају Јерусалим. Чак је захтевао да уведе своје трупе у Јерусалим свечано, уз поздраве Јевреја. Због понижења које су доживели Јевреји – којима је првосвештеник рекао да буду трпељиви – поздрављајући римске војнике који су улазили у Јерусалим, а ови им нису отпоздравили, дошло је до устанка исмејаних и преварених Јевреја. Римски намесник је тада морао да се повуче у Кесарију, а устаници су заузели читав град. Одушевљени овим успехом, многи Јевреји су пришли устаницима, иако су их првосвештеник и фарисеји упозоравали на могућу одмазду римске војске.

²¹⁵ У самом Јерусалиму је дошло до поделе између устаника. Једну групу је водио Јован од Гисхале, а другу Симон бар Кохба. Ове стране су водиле сукоб, злостављајући уједно све оне који нису хтели да им приђу. Прва хришћанска општина у Јерусалиму није учествовала у овом устанку, биће да су се хришћани су се преселили у место Пелу, источно од Јерусалима.

138. године) о подизању Јупитеровог светилишта на месту рушевина Јерусалимског храма, као и о забрани обрезивања. Устанак је букнуо и врло брзо су ослобођени Јерусалим и цела Јудеја. Јудејски хришћани у Палестини нису могли одобрити месијанске претензије Бар Кохбе, вође устанка, тако да су многи од њих у то време мученички пострадали. Према *Апологији Јустина Философа*, ко се тада чак и нећкао да се одрекне Христа, као Месије, био је ухапшен, а многи су и мученички пострадали.²¹⁶

Римљани су поразили устанике и разорили цео Јерусалим, на чијем су рушевинама основана је римска колонија која је добила име Елија Капитолина (*Aelia Capitolina*). Такође је подигнут и Јупитеров храм. Јудејцима је било забрањено да уђу у овај нови град. Тек је у IV веку Јеврејима дозвољено да у дан жалости дођу у град и дођу до зида, који је остао од Иродовог храма како би на том месту произнели своје жалбене молитве Богу.

Многобројне жртве биле су инспирација живим Јеврејима да се надаље окупљају око Закона и тиме сачувају своју веру. Многи од њих сматрали су хришћане из јудејства, јудеохришћане, издајницама своје домовине, због неучествовања у устанцима. Зато су хришћани још у време устанака често били на мети Јевреја. После коначног пада Јерусалима и храма у II веку, Јевреји су наставили своје непријатељство према хришћанима тиме што су узимали учешће у гоњењима хришћана од стране многобожаца. Тацит је Јевреје описао као *вулгарне и сујеврне*, а други римски историчар Касије напоменуо је да су *Јевреји били повремено прогањани, али да су успели у томе да од римске власти добију дозволе да без забрана упражњавају свој Закон јер су они – практично – разликовали од целог човечанства по својим животним ставовима*.

Међу хришћанима се појавила једна група представника више класе римског друштва, који су Хришћанство површински прихватили и који су били усредсређени на осуду Јевреја. Тај елемент је у Цркву Христову донео још један антијеврејски елан, што је у II веку потпуно уништило ограничену популарност Јевреја међу владајућом римском класом. Римски војници били су упознати са свим јеврејским устанцима, тако да су

²¹⁶ Сабрана дела Светог Јустина Философа. *Ип: Хришћанска мисао*. 2002, гл. X-XXX.

врло лако могли да – као хришћани – наставе да се обрачунавају са Јеврејима.

Крајем II и у III веку Јевреји и хришћани живели су заједно у великим римским градовима, владали су се по римским законима и подносили све консеквенце које су израстале из свог непоколебивог религијског става. Дакле, Римљани су одлучивали како да се опходе према верским заједницама, па су се тако односили и према хришћанима и Јеврејима, а то опхођење се умногоме разликовало од једне до друге верске заједнице.

ОДНОС ЈУДЕЈСТВА И ХРИШЋАНСТВА У IV ВЕКУ. ИСТОРИЈСКА ПЕРСПЕКТИВА.

Нема сумње да Јевреји нису подносили појаву хришћана у околини, а камоли њихову активност у граду, где су Јевреји већ имали одређени статус, али не постоје историјски извори, који потврђују да су Јевреји прогањали хришћане почетком IV века. Јевреји су – од хришћана – више мрзели оне римске незнабошце који су уништили Јерусалим или Храм, те прогањали Јевреје из њиховог светог града. Сведочанство да Јевреји нису непосредно учествовали у великим прогонима од II до почетка IV века налази се у *Acta Sanctorum*, тако да може да се закључи да су за мучења хришћана били одговорни искључиво пагани, Римљани, мада се кроз *Acta Sanctorum*, ипак, уочава неколико случајева јеврејске нетрпељивости и насилног понашања према хришћанима.²¹⁷ Велика нетрпељивост Јевреја према хришћанима описана у *Acta Sanctorum* налази се и у делима отаца IV века: светог Јована Златоуста, блаженог Јеронима, итд. Међутим, код Лактанција нема помена Јевреја, већ аутор у спису *Institutiones Divinae* казује да има намеру да напише једно дело о Јеврејима, али то дело – ако је икада и написано – није сачувано. Јевсевије Кесаријски у делима *Praeparatio Evangelica* и *Demonstratio Evangelica* 311. године описује супериорност

²¹⁷ У *Acta Sanctorum* за 7. март описана је прича о Василију, епископу у Херсону, који је био послат да мисионари међу незнабошцима у Палестини. Успех његових проповеди рабеснео је верске вође са тих простора тако да су они подбунили пагане да ухвате и мученички је пострадао. Cf. BOLLANDUS, Joan. 1865. *Acta Sanctorum quotquot toto urbe coluntur collegit Joan. Bollandus 53 vols. Antwerp, 1643-1794 - Paris, 1865 ff.*)

Хришћанства у односу на све остале религије, а понајвише јудејство због личности Исуса Христа. Јевсевије оправдава оне Јевреје који су постали хришћани, а посебно истиче старозаветне Јевреје који су живели потпуно хришћански. Венанције Фортунат у свом *Житију Иларија Пиктавијског* показује да је он примењивао каноне који се односе на Јевреје, са сабора у Елвири (306) о чему ће бити посебно речи. Ово треба да буде истакнуто баш на овом месту, јер канони са шпанског сабора и аскета из Галије говоре исто о Јеврејима, а Иларије још и истиче да неће јести заједно са Јеврејима и јеретицима.

Милански едикт (313) донео је хришћанима другу реалност, те су сада они из катакомби изашли у јавност и несметано почели да граде храмове и богослужбена места. Уз то је цар Константин ограничио права Јевреја у Римској империји и 315. године донео едикт у коме пише да ће бити кажњен сваки Јеврејин који каменује или изрази бес према било коме који иступи из те опасне секте; а са друге стране, каже се да ће свако ко приђе тој секти сносити све законске последице.²¹⁸ Евидентно је да овај едикт има за циљ две ствари: прва је да Јевреје упозори да не одвраћају оне који желе да напусте јудејство и пређу у Хришћанство; а друго, едиктом се прети хришћанима да прелазе у јудејство. У едикту цар Константин дефинише јудејство као опасну секту, тако да може да се закључи да је управо он зачетник – каснијег – империјалног става који је пун аверзије и нетрпељивости према Јеврејима.

На Првом васељенском сабору (325) одлучено је да се у Цркви усагласи слављење Васкрса и јасно се одваја слављење овог хришћанског празника од јеврејског празника Песаха (Пасхе).²¹⁹

²¹⁸ "Laws of Constantine the Great, October 18, 315: Concerning Jews, Heaven-Worshippers, And Samaritans" from "Jews and Later Roman Law, 315–531 CE," Internet Jewish History Sourcebook. New York : Fordham University. Paul Halsall. Dostupné na: <http://www.fordham.edu/halsall/jewish/jews-romanlaw.html>.

²¹⁹ Поједине помесне Цркве усвојиле су праксу прослављања и празновања Васкрса 14. дана јеврејског месеца нисаана. На основу библијски познатих временских одредница о дану Христовог страдања и Васкрсења, одлуком Сабора је одређено да се Васкрс увек слави у недељу, после пролетње равнодневнице и пуног месеца, а посебно је истакнуто да то буде после јеврејске Пасхе. Учесници Првог васељенског сабора су се сложили да хришћани не треба да славе свој највећи празник заједно са онима који су узроковали патње и страдања Спаситеља, поред чињенице да се Васкрсење и десило у недељу – дан после јеврејске Пасхе.

Констанцијев закон из 339. године показује јеврејску нетрпељивост према оним Јеврејима који су прешли у Хришћанство; тако да је Констанције забранио да Јевреји каменују оне који су из јудејства прешли у Хришћанство.²²⁰ Тај обичај каменовања је био традиционалан за оне који су отпали од јудејства, а у прилог томе говори и библијско сведочанство о каменовању архиђаконa Стефана.

Рестриктиван став према Јеврејима имали су сви потоњи цареви, све до Јулијана Апостате које је 361. године дозволио да они обнове и поново изграде Јерусалимски храм, те је допустио да се Јевреји врате у Јерусалим и да се у оквиру јудејске заједнице успостави иста власт као и у I веку. Пошто Јулијан није дуго владао, чим су Јевреји почели да обнављају Јерусалимски храм морали су да стану са радовима. Јулијанов наследник на трону, Валентијан је – као хришћанин – укинуо Јулијанов закон и вратио старе законе који на Јевреје не гледају благонаклоно. Пошто су хришћани у доба Јулијана схватили која их опасност вреба од Јевреја, чим је Валентијан вратио старе законе који су штитили хришћане, почиње прогон Јевреја.

У доба цара Теодосија Великог у граду Калиникуму, хришћани су – предвођени својим епископом – спалили градску синагогу, што цар није подржао, већ је од епископа затражио да синагогу обнови и да се сви виновници овог немилостивог догађаја казне. У том периоду је настало писмо Амвросија Миланског цару Теодосију у коме он пише да је синагога *дом неверника и кућа безбоштва*. Амвросије је истакао да је закон о заштити синагога погрешан и штетан, те да неће причестити цара, све док такве законе не укине. Цар је то и учинио.

Историчари често – наглашавајући овај догађај – желе да покажу како је однос према Јеврејима у IV веку био веома лош, али је стање читавог друштва у поменутом периоду било веома комплексно. Ово питање захтева много више истраживања, самим тим што је чињеница да је 393. године цар Теодосије издао рескрипт у коме пише да јудејство ни једним законом није забрањена секта, те да се синагоге не смеју скрнавити и уништавати говори о односу римске власти, која је сада хришћанска,

²²⁰ *Codex Theodosianus*, 16, 8, 1; 13/8/339.

према Јеврејима. Овим рескриптом су Јеврејима дата овлашћења да се слободно окупљају и несметано граде синагоге, а уз то су поновљене казне за све оне који крше овај рескрипт и уништавају синагоге.

Као што описује Теодосијево право, а у контексту уских веза које су биле уочљиве између локалних јеврејских и хришћанских заједница, веома је занимљиво како је опстала прича о Јеврејима као о вечитим кривцима. Такво мишљење међу римским грађанством, али и свим житељима Римске империје наметнуло је Свето Писмо, где се идеја о лошем понашању Јевреја уз њихов неуобичајен однос према свету и околини претворила о коначни анимозитет. Свето Писмо је било намењено хришћанима, и тада и убудуће, тако да су Јевреји морали да траже друге погодне текстове за богослужења и тумачења.

ОДНОС ЈУДЕЈСТВА И ХРИШЋАНСТВА ПОЧЕТКОМ IV ВЕКА. КАНОНСКА ПЕРСПЕКТИВА

Сабор у Елвири (306) у Шпанији одржан је у време великог гоњења од стране римског императора Гаја Аурелија Валерија Диоклецијана. У доба ових прогона познато је да је пострадало педесетак хришћана из Шпаније,²²¹ а најпознатији су били мученици из Сарагосе – њих осамнаест, а међу њима ђакон Винсент (Викентије). Поред градова у којима је било мучења хришћана (Кордоба, Калагурнис, Алкала де Хенарес, Мерида и Сарагоса), постоји и много других што се види из списка присутних епископа на сабору у Елвири.

Сабор у Елвири²²² је пружио потоњим генерацијама истраживача увид у организованост Цркве у Шпанији, а посебно су томе допринели канони,

²²¹ FLIEDNER, G. 1932. "Das Weiterleben der Ataecina." In: *Theologische Studien und Kritiken*. Vol. 104. Leipzig, 1932, c. 111-130.

²²² На сабору је донет осамдесет и један канон, а постоји теза да је на њему донет двадесет и један канон, а да је осталих шездесет унето у каноне са овог сабора уствари, са осталих сабора који су одржани на Иберијском полуострву. Cf. Meigne, M. "Concile ou collection d'Elvire," *Revue d'histoire ecclésiastique* 70 (1975), 361-387. Ова теза захтева ширу анализу и постоје наговештаји да је реална, јер се неколико пута прескачу теме о којима су написани канони, односно тематика канона није систематизована. Потребно је извршити и стилску анализу језика канона како би се дошло до јединственог закључка о томе колико је канона заиста настало у Елвири 306. године.

донети на сабору.²²³ Са друге стране, објављивањем канона пружена је могућност да се сагледају околности под којима су хришћани видели свој положај у Шпанији – како у верском, а оно и у социјалном контексту – у односу на Јевреје и незнабошце који су их окруживали.

Став тадашњих хришћана у Шпанији према паганству и приношењу жртава јасан је из првог канона којим се забрањује да се хришћанин, *онај који је крштен*, који је био да жртвоприноси у многобожачком храму причести – чак и на самрти. Други и трећи канон се односе на бивше свештенике државног култа у Римском Царству и каже да они – после крштења – не смеју да жртвоприносе (тада се неће причестити чак ни на самрти), али ни да присуствују жртвоприношењима (могу се причестити на смртном одру, само ако се покају). У шеснаестом канону први пут се помињу Јевреји и јеретици – којима није дозвољено да се жене са хришћанкама. Чак се наводи да ако родитељи младих хришћанки не забране венчање – биће одлучени од Причешћа на пет година. Четрдесет и девети канон говори да земљопоседници не смеју да летину – коју им је Бог дао – дају Јеврејима на благослов; ако ову наредбу прекрше *потпуно* се екскомуницирају. Наредни канон забрањује оним клирицима или лаицима који једу са Јеврејима да се причесте.

На Западу у IV веку нема ни једног записа који би потврдио саборску осуду Јевреја, а сабори у Африци и на Истоку империје улепшавају стварност, када говоре да су односи између Јевреја и хришћана бољи на Истоку, него што су на Западу. Читајући каноне може се закључити да је постојала пракса да се осуде личности иако нису јеретици, само због својих јудаистичких намера.

Када говоримо о помесним саборима на Истоку и на Западу, треба истаћи сабор у Арлу (314) који није донео ни један канон који се односио на Јевреје. Помесни сабори у Анкири (314) и Неокесарији (315), али и васељенски у Никеји (325) – дакле, сабори на Истоку, такође не доносе ни један канон који би регулисао однос хришћана према Јеврејима. Тако, може да се закључи да на тим просторима није остварен посебан однос са Јеврејима, те због тога нису ни могли да буду донети канони са неким

²²³ MCKENNA, S. 2011. *Paganism and Pagan Survivals in Spain: Up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Calgary : Theophania Publishing, 2011. c. 4.

стриктним ставом о односу хришћана према Јеврејима или пак, да су хришћани имали за циљ да се прво хришћанска заједница очисти од свих паганских реликта и новоформираних гностичких кривоверја.

ЗАКЉУЧАК

У IV веку нису сви житељи Римске империје учествовали у сукобима између Јевреја и хришћана, јер је један број хришћана сматрао да Хришћанство није отишло даље од јудејства и по предању, и по обичајима. То су мислили християнизовани Јевреји и они хришћани који су из паганства ушли у Хришћанство и уз то донели различите источњачке, углавном – јудејске праксе. Многи епископи у IV веку – међу којима се истиче Јован Златоуст²²⁴ – веровали су да ће продубљивањем јаза између јудејства и Хришћанства раздвојити ове две религије, а самим тим ће и они који су гледали са стране на ове две религије јасно разликовати хришћане од Јевреја.

И поред свега реченог из речи светих Отаца и историчара из IV века, затим из канона са сабора, али и едиката и закона римских императора који су симпатисали Хришћанство више од осталих религија, однос према Јеврејима се мењао из године у годину, али је ипак задржан библијски однос хришћана и Јевреја, као оних који су распели хришћанског Господа и Месију.

²²⁴ Јован Златоуст је из Антиохије, где су вековима живели и Јевреји и хришћани имао јасно формиран став о односу ове две верске заједнице, те је због тога упозоравао оне хришћане који су присуствовали јеврејским фестивалима и скуповима у синагогама, да то више никада не чине. За њега је синагога била место где се окупљају криминалци, лопови и наследници демона, а Јевреји су служили демону обредом пуним нечистоте и разбојништва. Апологетски спис *Против Јудеја и Јелина да је Христос Бог* (PG 48, 813-838) настао је у доба Јовановог ђаконства (Сократ, *Црквена историја* VI, 3). Cf. АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ). 1984. *Патрологија. Књ. 2. Источни оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона*. Београд : Богословски факултет, 1984. с. 325-451.

Spisak literature

- АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ). 1984. *Патрологија*. Књ. 2. *Источни оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона*. Београд : Богословски факултет, 1984.
- BOLLANDUS, Joan. 1865. *Acta Sanctorum quotquot toto urbe coluntur collegit Joan. Bollandus 53 vols. Antwerp, 1643-1794 - Paris, 1865 ff.*
- FLIEDNER, G. 1932. "Das Weiterleben der Ataecina," In: *Theologische Studien und Kritiken*. Vol. 104. Leipzig, 1932, c. 111-130.
- McKENNA, S. 2011. *Paganism and Pagan Survivals in Spain: Up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Calgary : Theophania Publishing, 2011. 128c. ISBN 9781770831827.
- MIGNE, J.-P. 1862. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLVII. Του εν αγίοις πατρός ημών Ιωάννου, αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, του Χρυσοστόμου, τα ευρισκόμενα πάντα. Paris, 1862. 1138c.

RELATION OF JUDAISM AND CHRISTIANITY IN 4th CENTURY - CANONICAL-HISTORICAL VIEW

Ивица ЧАИРОВИЋ, Православни богословски факултет, Универзитет у
Београду, Мије Ковачевић 11-б, 11000 Београд, Republic Serbia,
icairovic@bfspc.bg.ac.rs

Abstract

In the case of relations of Christianity and Judaism in the 4th century it is necessary to review their independent development in the past, from the 1st to the 3rd century, in the polytheistic Roman Empire, which inherited a completely opposing theological and philosophical thought and tradition. After this overview, you should analyze the relationship of these two monotheistic religions in the context of strengthening the position of Christianity in the Roman Empire. In this paper, the methodological assumptions should be directed to the historical and canonical perspective in relations between Judaism and Christianity, with a special focus on the most important representatives of the Roman emperors and bishops of the Church, and then to the canons of the Councils, which would help in the final proper conclusion about the relationship of Christianity and Judaism. In those analyzes it will be examine Code of Constantine the Great, Theodosius the Great, and also sermons of St. John Chrysostom and canons from the councils of Elvira (306), Arles (314), Ancyra (314), Neocaesarea (315), and Nicaea (325) that were the main councils in the beginning of the 4th century, and age of Constantine the Great.

Key words

Christianity, Judaism, Constantine the Great, Council of Elvira (306), First Ecumenical Council

PRIJÍMANIE NOVÝCH ČLENOV DO PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI PODĽA KÁNONOV I. VŠEOBECNÉHO SNEMU²²⁵

Vladimír KOCVÁR

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Prijímanie do Cirkvi z pohanstva, či iných nekresťanských vierovyznaní sa vždy vykonávalo a vykonáva ustáleným poriadkom: ustanovením za katechumena, katechumenátom a následným krstom. Tento postup v našom príspevku nebudeme rozberať. Zložitejšou je otázka prijímania do Cirkvi ľudí z rôznych kresťanských spoločenstiev, schizmatických, či heretických. Dávne kánonické predpisy poznajú v tejto otázke dvojakú prax, ktorá sa objavuje už začiatkom 3. storočia. V cirkevných dejinách sú známe živé debaty, ktoré sa týkali spôsobu prijímania montanistov máloazijskými cirkvami, ktoré na snemoch v Ikonii a Sinade pod predsedníctvom cézarejského biskupa Firmilián zavrhlí krst heretikov. Toto stanovisko prijali aj cirkvi v Afrike na sneme v roku 220 za kartagénskeho biskupa Agripina. Základné teologické východisko týchto snemov neskôr sformuloval kánon kartagénskeho snemu.²²⁶ Na rozdiel od toho Rím zastával iný názor, pretože podľa jeho obyčajov boli heretici prijímaní skladaním rúk biskupa alebo čítaním modlitby a tento rozdiel sa prehĺbil počas novatiánskej schizmy. Po odsúdení schizmy sa chceli mnohí z prívržencov Nováta vrátiť k ustálenému poriadku. Časť z nich bola pokrstená v Cirkvi, a po prijatí Novátovho učenia boli pokrstení znova, časť z nich bola pokrstená v schizme. Prví z nich boli prijímaní bez krstu, druhá skupina vyvolala ostrý spor medzi cirkvami Ríma a Kartága. Podľa Rímskej praxe boli novatiáni schizmatici pokrstení v mene Svätej Trojice a preto nebolo možné ich

²²⁵ Tento článok je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2015 VGA *Pravidlá I. všeobecného snemu (preklad a výklad)* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Článok bol prezentovaný v rámci medzinárodnej vedeckej konferencie *Kánonické dedičstvo I. všeobecného snemu* konanej 24. novembra 2015 v Prešove.

²²⁶ Pozri ЯНГУ, Т. К. 2011. *Каноны и богослужение*. Краљево, 2011. s. 342.

krstiť, pretože by to protirečilo základným kánonickým východiskám (47. Apoštolské pravidlo), vyjadreným aj v Symbole viery.

Neopakovateľnosť tajiny krstu bola zrejmou a všeobecne prijatou aj na Východe. No otázka platnosti krstu vykonaného heretikmi ostávala na Východe otvorenou. Ak nie úplne, tak vo veľkej miere bol však Východu bližší stav sv. Kypriána Kartágenského. Firmilián Cézarejský tvrdil, „že názor neplatnosti krstu heretikov je natoľko starý, že sa nikto nepamätá na to, kedy bol prijatý a že vždy bola prijímaná iba jedna Cirkev a jeden krst ktorý môže byť vykonaný len Cirkvou.“²²⁷ Keď pápež Štefan nariadil, že nesmú byť znovu krstení tí, ktorí už boli krstení, bez ohľadu na to kým a ako, svätý Kyprián to považoval za deformáciu pravdy a spreneverenie sa apoštolskej tradícii, aby sa vyhovel ľudským zvykom. Pre Kypriána nebola otázka prijímania schizmatikov a heretikov iba otázkou cirkevnej praxe, ktorá sa môže odlišovať. Pochopil, že na pozadí praktickej otázky sa nachádza základná otázka: Či sú mimo hraníc všeobecnej Cirkvi možné Sväté Tajiny? Na obranu svojho učenia použil sv. Kyprián dva základné ekleziologické argumenty. Prvý spočíval vo Svätých Tajinách, ich podstate a ich vykonávaní. Krst, ako aj ostatné tajiny, je ustanovený v Cirkvi a vykonáva sa Cirkvou. Pre Kypriána to bola nemeniteľná pravda, ktorú neustále opakoval vo svojich listoch. Krstom sa človek blahodatne očisťuje od hriechu, zomiera pre predchádzajúci život, posväcuje sa Duchom a vodou a rodí sa ako dieťa Cirkvi. Krst nemôže byť oddelený od Ducha: kde je Duch; kde niet Ducha, niet ani krstu. Ale Duch nemôže byť oddelený od Cirkvi, ani Cirkev od Ducha. Preto iba v Cirkvi voda krstu rodí rozumné ovečky Christovho stáda. Mimo všeobecnej Cirkvi voda nerodí nikoho, pretože mimo Cirkvi neočisťuje, ale poškvŕňuje. Preto nikto nemôže byť pokrstený mimo Cirkvi: „Mimo Cirkvi krst nie je možný“²²⁸ (List Kvintovi o krste heretikov). Druhý argument je, že Cirkev je jedna. A keďže je jedna, nemôže byť súčasne v sebe aj mimo seba. Preto sú schizmatici a heretici mimo Cirkvi; ak by boli v Cirkvi, potom pravoslávni sú mimo Cirkvi. A toto by bola absurdita, pretože by to popieralo celú, takmer trojstoročnú existenciu všeobecnej Cirkvi, negovalo apoštolskú tradíciu a z pravoslávnych by to robilo heretikov. Cirkev je alebo u heretikov alebo u pravoslávnych, ale nemôže byť aj

²²⁷ АФАНАСИЈЕВ, Н. 2002. *Ступање у Цркву*. Вршац, 2002. s. 188.

²²⁸ АФАНАСИЈЕВ, Н. 2002. *Ступање у Цркву*. Вршац, 2002. s. 225.

u jedných aj u druhých. Pravda je len u pravoslávnych a nie u heretikov, ktorí majú všetko falošné. No nielen forma krstu, ale aj obsah tejto formy nemôže byť u heretikov správny a pravdivý. To, čo heretici nazývajú krstom, nielen že nemôže byť považované za tajinu, ale je „falošnou a svätokrádežnou obeťou.“²²⁹

Kyprián Kartágenský trval na potrebe opätovného krstu tých, ktorí vstupovali do Cirkvi z radov novatiánov, pretože podľa neho mimo Cirkvi nepôsobí Božia blahodať a preto aj samotné Tajiny nie sú vykonané. Toto stanovisko bolo potvrdené tromi snemami v rokoch 255-256. Proti týmto rozhodnutiam ostro zareagoval rímsky biskup Štefan a pod hrozbou prerušenia spoločenstva žiadal dodržiavanie rímskej praxe.

Teologické hľadisko Kypriána a cirkví na Východe odráža v podstate Apoštolské kánony, ktoré sú vyjadrením zvykov hlavne Antiochijskej cirkvi. Tieto kánony nepovažujú za platné Tajiny, vykonávané heretikmi a odsudzujú tých, ktorí ich chcú priznať. (Ap. 46., 67., 68). Je však potrebné dodať, že Apoštolské pravidlá nemali v kánonickej tradícii Cirkvi v 4. a 5. stor. tak silnú pozíciu, akú im dávali neskorší kánonisti (Matúš Vlastár, Nikodým Agiorita). Všeobecnú autoritu získali až 2. pravidlom Trullského snemu. Prijímanie heretikov do Cirkvi sa riadilo inými pravidlami: 8. a 19. pravidlom I. všeobecného snemu, 7. pravidlom II. všeobecného snemu, 7. a 8. pravidlom Laodicejského snemu. Dôležitými sú aj pravidlá sv. Vasilija Veľkého: 1., 5. a 45. Práve pravidlá sv. Vasilija boli prvými pravidlami svätých otcov, ktoré boli zaradené do zbierok kánonického práva.

Po sporoch týkajúcich sa otázky krstu, však na prax na Východe vplýval aj stav Rímskej cirkvi. prejavilo sa to v tom, že aj cirkvi na Východe začali v konkrétnych prípadoch priznávať platnosť krstu heretikov. No cirkev na Východe nezaujala jeden všeobecný stav v otázke platnosti alebo neplatnosti krstu heretikov. Táto otázka sa riešila v každom jednotlivom prípade osobitne.

Už od dôb Prvého všeobecného snemu bola Cirkev naklonená ikonómii a to zvlášť vo svojom 8. pravidle, ktoré hovorí o prijímaní tzv. čistých, katarov (novatiánov) písomným vyhlásením a skladaním rúk, teda pokáním a to aj klér. 19. pravidlo hovorí o prijímaní pavliniánov (nasledovníkov Pavla Samo-

²²⁹ АФАНАСИЙ, Н. 2002. *Ступање у Цркву*. Вршац, 2002. s. 226.

Rozhodnutia východných snemov týkajúce sa prijímania heretikov a schizmatikov neobsahujú principiálne riešenia tohto problému, ale skôr rámcové pokyny, ktoré sa aplikovali v konkrétnych prípadoch. Prvý všeobecný snem predpisuje vo svojom 8. pravidle, ako majú byť do cirkvi prijímaní tzv. čistí (katari, novatiáni). Je potrebné si uvedomiť, že toto pravidlo hovorí práve o tých, ktorí boli bezprostrednou príčinou sporov týkajúcich sa krstu a pripomenúť, že sv. Kyprián nepriznával žiadne tajiny vykonané heretikmi: *Ὁ ἡμενοῦντων τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν κληρικῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν αἱρετικῶν, ὅτι οὐκ ἐστὶν ὁ βαπτισμὸς τοῦτο, ἀλλὰ ὁ καθ' ὃν ἐκτελεσθῆναι πρέπει*.²³¹ „O tých, ktorí sami seba niekedy nazvali čistými, ale zjednotených s všeobecnou a apoštolskou cirkvou, ustanovil svätý a veľký snemu, nech po skladaní rúk na nich zotrávajú v klére. Predovšetkým im náleží písomne vyznať, že sa budú pridŕžovať a vo všetkom nasledovať pravidlá všeobecnej a apoštolskej cirkvi, t.j. budú v cirkevnom spoločenstve aj s druhýkrát ženatými, aj s padlými v čase prenasledovania, ktorým bola stanovená doba pokánia a určený čas odpustenia. Je potrebné, aby vo všetkom nasledovali pravidlá všeobecnej cirkvi...“ (8. pravidlo). Z textu pravidla je jasné, že hovorí o spôsobe prijímania novatiánskych klerikov, keďže hovorí o ich zotrvaní v klére. Už v dávnej minulosti prevládala názor, že pod „skladaním rúk“ netreba chápať tajinu chirotonie. Aristin pod skladaním rúk chápal tajinu myropomazania. No ak by nad novatiánmi bolo potrebné vykonať tajinu myropomazania, znamenalo by to, že platnou je u nich len krst a teda všetci by boli do všeobecnej Cirkvi prijímaní ako laici, bez ohľadu na ich predchádzajúcu hodnotu. No ak zohľadníme zvyčajný postup prijímania kajúčnikov do Cirkvi v

²³¹ Книга правилъ свѣтлыѣхъ апостолѣвъ, свѣтлыѣхъ соборѣвъ вселенскихъ ѿ помѣстныхъ, ѿ свѣтлыѣхъ оцѣвъ. Москва, 1992. s. 34.

4. storočí, správny výklad pravidla bude ten, že novatiáni, nezávisle od ich hierarchického stupňa majú byť prijímania cez pokánie, spojené so skladaním rúk, ako to máme zachytené v Rímskej praxi, vyjadrenej pápežom Štefanom: „Ak k vám niekto prichádza z akejkoľvek herézy, podľa tradície nikto nie je prijímania bez predchádzajúceho skladania rúk na znak pokánia“²³²

Bolo by však chybné na základe 8. pravidle myslieť si, že snem prijal Rímsku prax týkajúcu sa prijímania heretikov do Cirkvi. V 19. pravidle zavrholi otcovia I. všeobecného snemu krst pavliniánov a nariadili ich opätovné pokrstenie (áno, hovorí sa o znovupokrstení!). *ᾠ βύβλησιν παυλίανων, но потомъ пренеблѣвшихъ къ кадолической цркви, постановляется ѡпредѣленіе, чтобы онѣ бѣ въ общѣ внобѣ крестимы были.*²³³ „O tých, ktorí boli pavliniánmi, no potom pristúpili k všeobecnej cirkvi sa ustanovuje, aby boli všetci znovu pokrstení...“ (19. pravidlo). Toto rozhodnutie teda nepriznáva platnosť krstu pavliniánov. Na základe toho, čo vieme o učení Pavla Samosatského, neviem s určitosťou povedať, či ich krst bol vykonávaný inak ako v Cirkvi. Svätý Atanáž Alexandrijský zavrhol ich krst z dôvodu, že krstnej formulácie vsunuli nepravoslávne učenie. Ak z tohto faktu vychádzali aj otcovia I. všeobecného snemu, znamenalo by to, že nenasledovali Rímsku prax, ktorá sa nezaoberala správnosťou trinitárnej formuláciou, stačilo dodržať formálnu správnosť krstu. Krst pavliniánov bol teda zavrhnutý na základe argumentácie sv. Kypriána Kartágenského, že heretici nevyznávajú ani toho Otca, ani toho Syna, ani toho Svätého Ducha ako pravoslávni. No ani za predpokladu, že prijmem doplnenie Rímskej praxe prijímania heretikov o správnosť obsahu trinitárnej formulácie (predpoklad použitý v 19. pravidle), aj tak však kánony I. všeobecného snemu (či už 8. alebo 19.) neobsahujú všeobecne použiteľné riešenie a reagujú na konkrétny prípad.

Ikonómiu používa aj 7. pravidlo II. všeobecného snemu, kde sa robí rozdiel medzi heretikmi prijímanými myropomazaním: ariáni, makedoniáni, savatiáni, novatiáni, tetraditi a apolinaristi (po písomnom zrieknutí sa bludnej viery); samotným krstom mali byť prijímaní eunomiáni (ktorí krstili jedným ponorením) a ako pohania, teda katechumenát, exorcizmy a až potom krst:

²³² АФАНАСІЕВ, Н. 2002. *Ступање у Цркву*. Вршац, 2002. s. 193.

²³³ Книга правилъ свѣтыхъ апостоловъ, свѣтыхъ соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ, и свѣтыхъ о҃тцъ. Москва, 1992. s. 39.

montanisti, sabeliáni a ďalší heretici, ako hovorí kánon, prevažne z galatskej oblasti. Krst tu spomínaných heretikov nie je priznávaný, pričom v dvoch prípadoch je uvedené aj vysvetlenie: nesprávnosť formálnej stránky (eunomiáni) a nesprávnosť učenia o Svätej Trojici (sabeiláni). Ani v tomto pravidle nemáme jasné riešenie krstu heretikov, len rozhodnutie snemu týkajúce sa konkrétnych prípadov. Objavuje sa tu však už dvojité prax krstu: priamo krst a krst po katechumenáte. Zaujímavá je aj časť pravidla, ktorou sa priznáva platnosť krstu určitých skupín, pričom ostatných sa to netýka. Pri priznávaní krstu sa snem mohol riadiť iba správnosťou formálnej stránky krstu, keďže trinitárna formulácia niektorých skupín nebola v zhode s učením Cirkvi. Ak by sa zohľadňovala správnosť trinitárnej formulácie, ariáni, makedoniáni, saveliáni i apolinaristi by museli byť riešení ako pavliniáni či montanisti. Ak by sa zohľadňovala správnosť učenia, na ikonómiu by mali nárok novatiáni a paschaliti, o ktorých aj sv. Epifanij hovoril, že sú pravoslávni.

95. pravidlo Trullského snemu opakuje ustanovenia II. všeobecného snemu, no zároveň dodáva ďalšie skupiny heretikov nestoriánov a monofyzitov, ktorí majú byť do cirkvi prijímaní písomným zrieknutím sa bludného učenia. Je však zaujímavý fakt, že v tomto pravidle sa nespomína skladanie rúk, ako to bolo v 8. pravidle I. všeobecného snemu. Zaslúži si to pozornosť hlavne preto, že novatiánstvo bol rozkol, schizma, kým nestoriánstvo a monofyzitizmus predstavovali dogmatický odklon od učenia Cirkvi, a boli snemami odsúdené ako herézy. Tieto dve herézy predstavovali veľmi silných protivníkov Pravoslavia a obidve úporne bojovali proti Cirkvi. Cirkev na jednej strane odsúdili prívržencov týchto heréz, nielen živých, ale aj zosnulých, na strane druhej prijala rozhodnutie snemu, že títo heretici majú byť do Cirkvi prijímaní len na základe písomného zrieknutia sa herézy a teda priznávajúc platnosť svätých tajín, vykonávaných v týchto spoločenských. Ak by sa malo uplatniť riešenie 19. pravidla I. všeobecného snemu na týchto heretikov, aj ich tajina krstu by musela byť neplatná, keďže nevyznávajú toho istého Syna ako pravoslávni.

Pri skúmaní jednotlivých prípadov prijímania heretikov do Cirkvi snemy najprv skúmali heretické učenie a určovali vzťah ku konkrétnej heréze a následne určovali spôsob prijímania nasledovníkov týchto učení do Cirkvi. Zdá sa však, že sa nebral ohľad iba na učenie heretikov, ale aj potreby tzv. „cirkevnej politiky“ v konkrétnom momente. Len tak sa dá objasniť to, že v

určitých prípadoch snemy preukazovali maximálnu ikonómiu aj pri heretikoch, ktorých učenie sa značne líšilo od vierouky Cirkvi, a na druhej strane maximálnu prísnosť pri schizmatikoch, ktorých vierouka sa takmer nelíšila od učenia Cirkvi. Len tak sa dá objasniť fakt, že spôsob prijímania tých istých skupín heretikov a schizmatikov sa menil, aj napriek predchádzajúcim rozhodnutiam snemov. Nicejský snem rozhodol, že novatiani majú byť prijímaní skladaním rúk (pokáním), Trulský snem určuje pri ich prijímaní myropomazanie. Nedá sa predpokladať, že príčinou tejto zmeny by boli modifikácie v samotnom novatianstve. To ostalo nezmeneným, zmenili sa podmienky cirkevného života. V dobe I. všeobecného snemu, ktorý bol snemom pokoja a mieru, sa aj cirkevná politika snažila o maximálnu ikonómiu k novatianstvu, ktoré bolo veľmi silné. V 5. storočí a o to viac v 7. storočí už mohla cirkevná politika úplne ignorovať novatianstvo, ktoré už nepredstavovalo nebezpečenstvo. V tej dobe sa výrazne prejavovala potreba návratu nestoriánov a hlavne monofyzitov do Cirkvi a práve táto úloha podmienovala blahosklonnosť vo vzťahu k týmto skupinám. A ak vezmeme do úvahy aj túto skutočnosť, je zjavné, prečo snemy nevydali principiálne riešenie tohto problému, týkajúce sa všetkých heretikov či schizmatikov vo všeobecnosti.

Všeobecné riešenie si nedovoľujeme vysloviť, nakoľko toto je v kompetencii miestnej Cirkvi (ako to vidíme na príklade snemov v Carihrade či Moskve) nie jednotlivca, no dovolíme si zopár postrehov. Nasledujúc sv. Kypriána Kartágenského je potrebné uvedomovať si to, že Cirkev je jedna a pamätať na to, kde sú jej hranice, za ktorými niet blahodátneho pôsobenia. A tu, pravidlá týkajúce sa prijímania inoslávnych do Cirkvi, akoby v určitej miere pripúšťali blahodátňu platnosť krstu vykonaného aj mimo Cirkvi (čo vyvoláva veľké pochybnosti a problémy). Zároveň je potrebné dbať na to, kedy je možné aplikovať ikonómiu. Hierarchia, motivovaná potrebou aplikovania ikonómie, môže zmierniť pravidlá, napríklad prijímania kajúcnikov do spoločenstva, ale nemôže to, čo je neblahodátne urobiť blahodátnym. To by znamenalo, že kvôli ikonómii by bolo možné heretické učenie prehlásiť za pravoslávne a vo svojej dobe by bolo z toho istého dôvodu užitočnejšie neodsudzovať Ária, Nestória, či Eutychia. To však Cirkev neurobila a urobiť nemôže.

Zoznam bibliografických odkazov

- АФАНАСЈЕВ, Н. 2002. *Ступање у Цркву*. Вршац : 2002. s. 186-232. ISBN 86-84131-01-0.
- EUSEBIUS PAMPHILI. 1988. Cirkevní dějiny. In: *Osmá patristická čítanka*. Praha : 1988.
- ЈАНГУ, Т. К. 2011. *Канони и богослужење*. Краљево : 2011. s. 339-361. ISBN 978-86-88635-00-4.
- Кни́га пра́вилъ свѣтлы́хъ апосто́ловъ, свѣтлы́хъ собо́ровъ вселе́нскихъ ѿ помѣ́стныхъ, ѿ свѣтлы́хъ о́цъ. Москва : 1992. ISBN 5-85-28-0-135-6.
- ПОПОВИЋ, Р. 2012. *Васељенски сабори - први, други, трећи и четврти - одабрана документа*. 1. vydanie. Београд : 2012. ISBN 978-86-86805-51-5.
- ШМЕМАН, А. 1994. *Историјски пут православља*. 1. vydanie. Цетиње : 1994.

THE ADMISSION OF NEW MEMBERS TO THE ORTHODOX CHURCH ACCORDING TO RULES OF 1st ECUMENICAL COUNCIL

Vladimír KOCVÁR, lecturer, Orthodox Theological Faculty, University of
Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia,
vladimir.kocvar@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

The article deals with a problem of admission of new members to the church from various christian non-orthodox groups. Shows historical reasons of this problem and its solving by councils and Church fathers. On the basis of orthodox theology describes and explains different ways of admission of new members, but also mentions uncertainty by application of canons.

Keywords

Church, rule /canon/, baptism, heresies, council

OSOBA JEZUSA CHRYSTUSA W RELACJI DO BOGA OJCA WEDŁUG ŚWIĘTEGO IRENEUSZA Z LYONU²³⁴

Artur ALEKSIEJUK

Chrześcijańska Akademia Teologiczna
w Warszawie, Varšava, Poľská republika

Św. Ireneusz prawdopodobnie urodził się około roku 140, a zmarł śmiercią męczeńską około roku 202. Prawdopodobnie pochodził on z Frygii lub ze Smyrny, o czym wydaje się świadczyć jego dobra znajomość wspólnoty w tym mieście, a zwłaszcza znajomość ze św. Polikarpem, o którym wiemy, że był nauczycielem młodego Ireneusza. Po męczeńskiej śmierci Potinusa, biskupa Lugdunum, w 177/ 178 r., Ireneusz został jego następcą i sprawował swoją posługę w czasie panowania cesarza Marka Aureliusza.²³⁵

W swojej pracy duszpasterskiej św. Ireneusz koncentrował się na dwóch zasadniczych problemach: misji wśród celtyckiej ludności Galii oraz zwalczaniu poglądów gnostyckich.²³⁶ Działalność ewangelizacyjna Ireneusza sięgała nawet brzegów Renu. Chcąc mieć lepszy kontakt z ludnością celtycką nauczył się nawet języka mieszkańców Galii. Z kolei zwalczając gnostycyzm napisał dzieło zatytułowane *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, które powstało prawdopodobnie w latach 180 – 185. W tym traktacie teologicznym przedstawił genezę powstania gnostycyzmu i podjął polemikę z jego głównymi ideami. Pragnąc usystematyzować teologię chrześcijańską oraz przedstawić jej prawowierny wykład napisał także dzieło *Wykład nauki apostoelskiej*.²³⁷ *Biskup Lyonu tworzył w języku greckim, świetnie orientował się w poglądach filozofów chrześcijańskich i pogańskich, a nawet – co zauważa Hamman –*

²³⁴ Tento článok bol prezentovaný v rámci medzinárodnej vedeckej konferencie *Kánonické dedičstvo I. všeobecného snemu* konanej 24. novembra 2015 v Prešove.

²³⁵ ALTANER, B. - STUIBER, A. *Patrologia: życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. 1. ed. [przeł. P. Pachciarek]. Warszawa : PAX, 1990. p. 186.

²³⁶ CZĘSZ, B., 1984. Schemat polemiki z Marcjonem u Ireneusza z Lyonu i Eznika z Kolb. In: *Vox Patrum*. Lublin : KUL, 1984, Vol. 4., No. 6-7. p. 71-80. ŚPIKOWSKI, W. 1933. Polemika św. Ireneusza z gnostykami o Bogu. In: *Collectanea Theologica*. Lwów, 1933, Vol. 14., No. 1-2., p. 38-92.

²³⁷ ALTANER, B. - STUIBER, A. *Patrologia: życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. 1. ed. [przeł. P. Pachciarek]. Warszawa : PAX, 1990. p. 187-189.

zdarza mu się nawet cytować Homera.²³⁸ To wszystko wskazuje, że św. Ireneusz – podobnie jak większość myślicieli chrześcijańskich w drugim wieku – wywodził się z kręgu kultury greckiej, przejmując z niej język, a wraz z nim sposób myślenia i postrzegania świata.

Chociaż św. Ireneusz był bezkompromisowym obrońcą ortodoksji na podstawie tonu wypowiedzi w jego dziełach można postawić tezę, że był on człowiekiem stosunkowo łagodnym, dążącym do zgody, zawsze mającym na uwadze dobro Kościoła. Przykładem mogą być jego wysiłki zmierzające ku pojednaniu z Kościołem zwolenników szerzącego się we Frygii montanizmu.²³⁹ Montanizm pojawił się także w Galii za sprawą Alkibiadesa. Choć Ireneusz montanistą nie był, ani też nie widać wpływów montanizmu w jego teologii, to jednak – co może być zaskakujące – nie zdobył się on na radykalne potępienie tego ruchu w łonie chrześcijaństwa. Z montanistami starał się raczej prowadzić dialog, a nie wojnę. Wyrazem tej postawy była jego podróż do Rzymu w roku 177, podczas której pragnął przekonać biskupa rzymskiego Eleutera do załagodzenia kontrowersji powstałych pomiędzy Kościołem w Rzymie, wspólnotami montanistycznymi we Frygii i Galii.²⁴⁰ Dążenie ku zgodzie można dostrzec także w jego listach wysłanych do biskupa Rzymu Wiktora, gdzie namawia go do dialogu w celu rozwiązania sporu o datę świętowania Wielkanocy, który rozgorzał między Kościołem w Azji Mniejszej a Kościołem rzymskim.²⁴¹

Porównując twórczość św. Ireneusza z twórczością współczesnych jemu apologetów można dostrzec, że bardziej niż inni interesował się on tematem relacji pomiędzy Ojcem i Synem w Trójcy Świętej. Ową relację określał mianem współlistnienia. Syn Boży w jego nauczaniu jest przedstawiony jako samodzielny byt (tzw. Logos zewnętrzny) jeszcze przed aktem kreacji

²³⁸ HAMMAN, A. G. *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*. 1. ed. [przeł. A. Guryn, U. Sudolska]. Warszawa : PAX, 1990. p. 230.

²³⁹ CZĘSZ, B., 1984. Schemat polemiki z Marcjonem u Ireneusza z Lyonu i Eznika z Kolb. In: *Vox Patrum*. Lublin : KUL, 1984, Vol. 4., No. 6-7. p. 71-80. ROMANOWSKI, W. 1933. Nauka św. Ireneusza Lyońskiego o Kościele. In *Elpis*. Warszawa. 1933, Vol. 7., p. 149-160.

²⁴⁰ BALWIERZ, M. 1986. Stosunek św. Ireneusza do innowierców. In: *Vox Patrum*. Lublin : KUL, 1986, Vol. 6., No. 10., p. 137-163.

²⁴¹ RAUSCHEN, G. 1904. *Zarys patrologii ze szczególnym uwzględnieniem historii dogmatów*. 1.ed. [przeł. ks. J. Gajkowski]. Warszawa : Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa, 1904. p. 234 + 12 (Rejestr).

kosmosu. Współcześni mu apologetci twierdzili, zgodnie zresztą z intuicją Filona z Aleksandrii, że narodziny Syna Bożego, czyli moment wyłonienia się Logosu z Boga Ojca, a co za tym idzie, zróżnicowanie pomiędzy Bogiem Ojcem a Synem Logosem, następuje w związku z kreacją kosmosu. W trakcie stworzenia świata Logos wyłania się z Ojca będąc Jego pośrednikiem i siłą w kreowaniu stworzenia (Logos zewnętrzny). Przed kreacją kosmosu Logos pojmowany jest przez nich jako mniej lub bardziej niesamodzielna część Boga (tzw. Logos wewnętrzny). Według św. Ireneusza samodzielne istnienie Syna nie zaczyna się dopiero wraz z rozpoczęciem stwarzania bytów. Wyłonienie się Syna z Ojca nie jest zależne od aktu kreacji. Bóg zrodził z siebie Syna zupełnie niezależnie od ekonomii stworzenia, bowiem w momencie rozpoczęcia kreacji Logos istniał już na zewnątrz Boga jako byt w pełni zaktualizowany. Ireneusz pisał: „Trzeba więc Bogu wierzyć we wszystkim. We wszystkim bowiem Bóg jest prawdomówny. A więc i w tym, że, że dla Boga Syn istnieje nie tylko zanim się objawił w świecie, ale także zanim świat powstał.”²⁴² Mówiąc o zjawieniu się Syna w świecie biskup Lyonu nie miał więc na myśli przyjscia Logosu w ciełe, ale przyjscie Syna w roli Stwórcy do powstającego dopiero świata. Innymi słowy, Syn nie został zrodzony dopiero wtedy, gdy Bóg postanowił wysłać go do świata jako kreatora wszechświata, lecz zanim kosmos został stworzony. Początek samodzielnego istnienia Syna na wewnątrz Boga wyprzedza zatem akt kreacji świata. Zrodzenie Syna – Logosu jest więc niezależne od stworzenia bytów przez Boga. Chcąc przekonać się o tym, że powyższa interpretacja jest zasadna, należy przyrzeć się kolejnym jego wywodom.

Według Ireneusza już na początku *Księgi Rodzaju* czytamy o samodzielnym istnieniu Syna Bożego, niezależnym od początku kreacji wszechświata: „Jako pierwszy prorokował to Mojżesz z słowach po hebrajsku: *Barasith bara Elovim basan benowam samenthares*, a co się tłumaczy (na ormiański): Syn (był) na początku, następnie Bóg stworzył niebo i ziemię.”²⁴³ A więc jak widać najpierw istniał Syn, a dopiero potem rozpoczęła się kreacja nieba i ziemi. Biskup Lyonu nie napisał, że Bóg zrodził Syna, aby ten pośredniczył w procesie tworzenia. W

²⁴² IRENEUSZ Z LYONU. 1997. *Wykład nauki apostoelskiej*. 43. 1. ed. [przeł. W. Myszor]. Kraków : WAM, 1997. p. 61.

²⁴³ IRENEUSZ Z LYONU. 1997. *Wykład nauki apostoelskiej*. 43. 1. ed. [przeł. W. Myszor]. Kraków : WAM, 1997. p. 61.

tym tekście nie widać zależności pomiędzy zrodzeniem Syna Bożego a działalnością stwórczą Boga. Jest raczej oddzielenie początku istnienia Syna od początku „nieba i ziemi”. Ireneusz stwierdził następnie, że Syn jest przed słońcem i jutrzejką, przez co należy rozumieć, iż Jego zrodzenie nastąpiło jeszcze przed stworzeniem świata, ponieważ świat i słońce zostały stworzone równocześnie: „Poświadczają to także prorok Jeremiasz mówiąc: *przed jutrzejką zrodziłem cię i przed słońcem trwa imię twoje*.²⁴⁴

W przekonaniu ludzi Syn Boży zaczyna istnieć jednak dopiero w momencie powstania świata i objawienia się ludziom. „Dla Boga bowiem istnieje Syn na początku, przed powstaniem świata; dla nas zaś teraz, gdy się objawia.”²⁴⁵ Poznanie istot ludzkich nie może bowiem osiągnąć istnienia Syna nie powiązanego z istnieniem świata. Skoro coś istnieje ponad człowiekiem, to tak jakby dla ludzi nie istniało, stąd też bierze się pogląd, iż Syn Boży wyłania się z Ojca dopiero w momencie powstania świata. Syn zaczyna istnieć dla nas dopiero wtedy, kiedy my sami zaczynamy istnieć i kiedy otrzymujemy możliwość poznania Jego istnienia. Dzięki objawieniu się Syna ludziom możemy spojrzeć ponad stworzonym światem i zrozumieć, że Syn Boży istniał samodzielnie jeszcze przed powstaniem kosmosu, istniał jako pierwotny Syn Boga, stając się później początkiem wszelkiego stworzenia. Synem Bożym jest boski Logos. Prawdę tę czerpiemy z objawionych Słów Boga, przekazanych nam przez Jana: „Na początku było Słowo i Słowo było u Boga, wszystko przez niego się stało, a bez niego nic się nie stało co się stało.” (J 1, 1-3).²⁴⁶

Przywołanie przez św. Ireneusza słów *Prologu Ewangelii według św. Jana* nie jest przypadkowe. Św. Jan apostoł bardzo jasno wyraził pogląd w kwestii preegzystencji Logosu, preegzystencji tożsamej z wiecznym istnieniem Boga. Logos będąc „na początku” transcenduje początek kosmosu, a Jego istnienie jest nieuwarunkowane początkiem wszechświata. Istnienie wszechświata jest jednak uwarunkowane istnieniem Logosu. Logos nie jest więc demiurgiem. Św. Ireneusz, podobnie jak św. Jan Ewangelista, ujął istnienie Logosu w oderwaniu

²⁴⁴ IRENEUSZ Z LYONU. 1997. *Wykład nauki apostoelskiej*. 43. 1. ed. [przeł. W. Myszor]. Kraków : WAM, 1997. p. 62.

²⁴⁵ IRENEUSZ Z LYONU. 1997. *Wykład nauki apostoelskiej*. 43. 1. ed. [przeł. W. Myszor]. Kraków : WAM, 1997. p. 62.

²⁴⁶ IRENEUSZ Z LYONU. 1997. *Wykład nauki apostoelskiej*. 43. 1. ed. [przeł. W. Myszor]. Kraków : WAM, 1997. p. 62.

od istnienia wszechświata. W refleksji lyońskiego hierarchy początek Logosu transcenduje początek kosmosu. Ireneusz zwraca się zatem ku logosofii *Prologu Ewangelii według św. Jana* i w tym właśnie kontekście można lepiej zrozumieć, dlaczego cytowanie przez apologetę słów *Prologu* nie było przypadkowe. Pewnie między innymi z tego powodu „Ireneusz przedstawia się jako wierny interpretator Tradycji i przejętej od niej reguły wiary.”²⁴⁷

Św. Ireneusz głosząc samodzielne istnienie Logosu jeszcze przed kreacją wszechświata, zrezygnował tym samym z akcentowania dwóch stanów Logosu: stanu przed wydzieleniem z Boga (tzw. Logos wewnętrzny) oraz stanu po wydzieleniu z Boga (tzw. Logos zewnętrzny). W ten sposób odszedł od logosofii Filona z Aleksandrii, który głosił, że w Bogu istnieje odwiecznie Jego Umysł, Rozum – boski Logos, który jest Synem Bożym i zarazem drugim Bogiem, bezwzględnie podporządkowanym Ojcu.²⁴⁸ Według Filona przed aktem stworzenia świata Logos istnieje w Bogu jako boski Umysł, Myśl Boga i Mądrość – tzw. Logos wewnętrzny (gr. *logos endiathetikos*),²⁴⁹ zaś podczas stwarzania posługiwał się swoim Słowem – tzw. Logosem zewnętrznym (gr. *logos prophorikos*), który aleksandryczyk przyrównywał do wypływającej z ust Boga rzeki.²⁵⁰ Według św. Ireneusza cechy przypisane Logosowi wewnętrznemu i zewnętrznemu przez Filona są właściwie jednakowe, ponieważ odwiecznie Logos posiada takie same cechy. Z tego zaś płynie kolejny wniosek, że nie ma istotnej różnicy pomiędzy poszczególnymi okresami istnienia Logosu. Co najwyżej można mówić o różnych funkcjach spełnianych przez Logos. Raz jest Logos zatem Rozumem Boga, innym razem

²⁴⁷ PADOVESE, L. 1994. *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*. 1. ed. [przeł. A. Baron]. Kraków : WAM, 1994. p. 46.

²⁴⁸ PHILO_1. 1993. Allegorical Interpretation II. Book 3, 83. In: *The Works of Philo Judaeus*. [online]. [transl. from the Greek by Ch. D. Yonge]. London : H. G. Bohn, 1854-1890. [2015-12-07]. Dostępny w: <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book3.html>. PHILO_2. 1993. Allegorical Interpretation III. Book 4, 207-208. In: *The Works of Philo Judaeus*. [online]. [transl. from the Greek by Ch. D. Yonge]. London : H. G. Bohn, 1854-1890. [2015-12-07]. Dostępny w: <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book4.html>.

²⁴⁹ PHILO_4. 1993. On the Virtues. Book 31, 62. In: *The Works of Philo Judaeus*. [online]. [transl. from the Greek by Ch. D. Yonge]. London : H. G. Bohn, 1854-1890. [2015-12-07]. Dostępny w: <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book31.html>.

²⁵⁰ PHILO_3. 1993. On Dreams, That They are God-Sent. Book 21, II., 236-243. In: *The Works of Philo Judaeus*. [online]. [transl. from the Greek by Ch. D. Yonge]. London: H. G. Bohn, 1854-1890. [2015-12-07]. Dostępny w: <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book21.html>.

siłą kreującą wszechświat, ale przez cały czas jest to ten sam Logos, posiadający nieustannie te same cechy. O tym, że właśnie w ten sposób św. Ireneusz postrzegał Logos, przekonuje jego rezygnacja z porównania Logosu do słowa posiadanego przez człowieka, które funkcjonuje najpierw jako myśl człowieka w jego wnętrzu, a potem jest wypowiedzane na zewnątrz, przyjmując formę słowa wypowiedzianego, porównania przecież tak charakterystycznego dla apologetów, a zaczerpniętego przez nich od Filona z Aleksandrii.²⁵¹

Głoszenie przez św. Ireneusza koncepcji zrodzenia Logosu jeszcze przed początkiem aktu kreacji, rezygnacja z rozróżnienia pomiędzy Logosem wewnętrznym i Logosem zewnętrznym, nie oznacza jednak, że odszedł on całkowicie od modelu Filona zawierania się Logosu w Bogu jako Bożej Myśli i Rozumu. Uzasadniając konieczność istnienia Syna w Ojcu apologeta głosił, że Bóg musi posiadać w sobie Logos, ponieważ jest bytem myślącym i racjonalnym. Co więcej, głosił tożsamość Myśli – Logosu z Bogiem Ojcem. W *Adversus haereses* pisał: „Bóg jest całkowicie myślą i całkowicie Słowem, więc myśli to, co wyraża i wyraża to, co myśli. Jego myśleniem jest Słowo, a Słowo jest Jego Rozumem, zaś Rozumem ogarniającym wszystkie rzeczy jest sam Ojciec.”²⁵²

W powyższym fragmencie zwracają uwagę stwierdzenia, że Bóg jest utożsamiony z Logosem i pomiędzy Nim a Logosem nie ma istotnej różnicy. Dalej: Bóg zawiera w sobie Rozum, myślenie i Logos; musi tak być, ponieważ Bóg jest bytem rozumnym i myślącym. Istnienie Logosu wyprowadza zatem św. Ireneusz – podobnie jak czynią to inni apologety – z faktu rozumności Boga. W cytowanym ustępie uwidacznia się jednak także odmiennność poglądów hierarchy w stosunku do współczesnych mu teologów. Jest on głęboko przekonany, że pomiędzy Myślą Boga a Logosem wyrażającym Myśl nie ma różnicy, gdyż „Bóg myśli to, co wyraża i wyraża to, co myśli”. Innymi słowy Logos wewnętrzny, który jest Myślą i Rozumem Boga i Logos zewnętrzny, wyrażający myśli Boga, są ze sobą identyczne. W Logosie Myśl znajduje swój

²⁵¹ IRENÄUS_1, DES HEILIGEN. *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch I-III. II.*, 28. 4-7. Band. 1. ed. [uebersetzt von E. Klebba]. Kempten-Muenchen : Verlag der Jos. Kösel, 1912. p. 180-183.
IRENÄUS_1, DES HEILIGEN. *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch I-III. II.*, 13. 8. Band. 1. ed. [uebersetzt von E. Klebba]. Kempten-Muenchen : Verlag der Jos. Kösel, 1912. p. 128.

²⁵² IRENÄUS_1, DES HEILIGEN. *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch I-III. II.*, 28. 5. Band. 1. ed. [uebersetzt von E. Klebba]. Kempten-Muenchen : Verlag der Jos. Kösel, 1912. p. 180-181.

wyraz, a z kolei wypowiedziany Logos jest tożsamy z wyrażaną Myślą. W kolejnym zdaniu św. Ireneusz zrównuje z sobą Bożą Myśl, Rozum i Logos. Bóg myśli Słowa, i w związku z tym Słowa są przejawem Rozumu Boga. Tym Rozumem jest właśnie Logos. Następnie apologeta utożsamia Rozum z samym Bogiem, a ponieważ Rozum to zarazem Myśl i Logos, więc Bóg jest również tożsamy z Myślą i Logosem. Końcówka zdania brzmi w sposób niemal stoicki: „Rozumem ogarniającym wszystkie rzeczy jest sam Ojciec”. Jeśli więc Rozum i Logos to jedno, należy stwierdzić, że Logos ogarnia sobą wszystkie rzeczy.

Rezygnacja apologety z porównania zrodzenia Logosu przez Boga do aktu wyrażenia słowa przez człowieka – porównania stosowanego chętnie przez pisarzy chrześcijańskich (np. Ignacego z Antiochii, Justyna, Tertuliana) zaczerpniętego przez nich od Filona z Aleksandrii – oraz paradoksalność stanowiska głoszącego niezmiennność Logosu przy jednoczesnym stwierdzeniu zrodzenia Logosu (zrodzenie oznacza jednak pewną zmianę w bytowaniu bytu, który został zrodzony) doprowadziło św. Ireneusza do wniosku, że istota narodzin Logosu, sposób w jaki Logos wyłania się z Ojca, jest niepoznawalną tajemnicą. „Gdyby więc kto zechciał nas spytać, w jaki sposób Syn został wydany przez Ojca, wówczas odpowiemy mu: Jego wyłonienie lub zrodzenie lub wynikanie lub otworzenie, jakkolwiek nie określilibyśmy jego niewysłowionego zrodzenia, nikomu nie jest znane, ani Walentinusowi, ani Saturninosowi, ani Bazylidesowi, ani Aniołom lub Archaniołom, ani Zwierzchnościom, ani Władzom, lecz wyłącznie Ojcu, który wydał Syna i Synowi, który z Ojca został wyłoniony.”²⁵³ Można zauważyć, że dla św. Ireneusza określenie sposobu w jaki Syn wyłania z Ojca nie jest najistotniejsze, być może dlatego, że żadne z tych określeń - w jego przekonaniu - nie oddaje prawidłowo sposobu zrodzenia Syna przez Ojca. Jedynie gnostycy, uważający się za mądrych sądzą, że można na ten temat coś powiedzieć, dlatego też tworzą systemy, które mają za zadanie opisać wydzielenie Syna z Ojca. Według biskupa Lyonu ich postępowanie jest niewłaściwe, a „oni sami nie są przy zdrowych zmysłach”, na dodatek są zarozumiali, ponieważ mówią o czymś, czego nie można wyrazić słowami. Św. Ireneusz przeciwstawia gnostykom swoją teologię uznającą nieprzeniknioną tajemnicę zrodzenia

²⁵³ IRENÄUS_1, DES HEILIGEN. *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch I-III.* II. 26. 6. Band. 1. ed. [uebersetzt von E. Klebba]. Kempten-Muenchen : Verlag der Jos. Kösel, 1912. p. 181.

Logosu z Boga. Jedynym bytem w kosmosie znającym tajemnicę narodzin Logosu jest sam Bóg Ojciec.

Według św. Ireneusza Syn jest Panem na równi z Bogiem Ojcem. Zrodzenie Syna z Boga oznacza, że Syn sam musi być Bogiem: „Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem, bo wszystko co zostało zrodzone z Boga, jest Bogiem”. Apologeta nie używa też charakterystycznego dla Filona z Aleksandrii określenia „*drugi Bóg*”. Dlatego nie dostrzegamy u niego nauczania o podporządkowaniu Syna Bogu Ojcu, które można spotkać u innych myślicieli chrześcijańskich tamtego okresu. Zaznacza on jednak, że boskość Syna Bożego nie jest równoznaczna z dzieleniem przez Niego substancji Ojca i mocy Boga, gdyż pod względem substancji „jeden jest tylko Bóg”. Syn jest Bogiem, „gdy chodzi o ekonomię naszego zbawienia. Właśnie ze względu na ekonomię zbawienia istnieje Ojciec i Syn”. Następnie biskup Lyonu stwierdza, że Ojciec daje Synowi „tron wiekuistego królestwa”, przez co należy chyba rozumieć, że Bóg Ojciec nadaje Synowi rangę Boga – władcy. Syn Boży zostaje namaszczoney na władcę Duchem Świętym, a więc w Jego podniesieniu do rangi króla wszechświata bierze udział trzecia Osoba Trójcy Świętej. W Królestwie Syna Bożego znajdują się także prorocy, apostołowie, ludzie sprawiedliwi oraz wszyscy Jego uczniowie, ponieważ również oni zostali namaszczeni Duchem Boga na współwładców Bożego Królestwa. Jednak namaszczenie Syna na władcę jest zdecydowanie bardziej znaczące niż namaszczenie na współwładców proroków, sprawiedliwych i apostołów.²⁵⁴

Nauka św. Ireneusza o boskości Syna Bożego nie jest, jak widać, do końca jasna. Z jednej strony bowiem podkreślał on samodzielne istnienie Syna – Logosu przed aktem stwórczym i pojawieniem się Syna Boga w świecie ludzi, a więc istnienie niezależne od aktywności zbawczej i twórczej Boga. Z drugiej zaś wydaje się, że on, podobnie jak inni apologety, uważał, że rozróżnienie pomiędzy Ojcem i Synem następuje ze względu na ekonomię stworzenia i zbawienia, a więc ze względu na ową stwórczą i zbawczą aktywność Boga. Trudno również wytłumaczyć dlaczego Syn – Logos raz jest utożsamiany przez apologetę z Bogiem, gdy św. Ireneusz zrównuje Rozum, Myśl i Logos z samym Bogiem, a innym razem dowiadujemy się, że Syn nie dzieli jednej substancji z

²⁵⁴ IRENEUSZ Z LYONU. 1997. *Wykład nauki apostoelskiej*. 43. 1. ed. [przeł. W. Myszor]. Kraków : WAM, 1997. p. 65-66.

Ojcem. Utożsamiając Logos z Bogiem hierarcha wydaje się zbliżać do koncepcji modalistycznej, zgodnie z którą Syn Boży jest jedynie manifestacją Ojca, gdyż sugeruje, że różnica pomiędzy Ojcem i Synem jest różnicą funkcji. Wszelako wtedy, gdy apologeta pisze o Bogu dającym tron swego Królestwa Synowi, zdaje się być pod wpływem koncepcji głoszącej, iż bóstwo Chrystusa zostało nadane Mu przez Boga (adopcjanizm).

W tym miejscu trzeba zauważyć jeszcze inną trudność powstającą przy interpretacji dzieł św. Ireneusza. Jak wyżej wspomniano, nie używał on w stosunku do Syna - Logosu filońskiego określenia „*drugi Bóg*”, dystansując się w ten sposób od subordynacjonizmu. Z drugiej jednak strony zaprzeczył także jedności substancjalnej Ojca i Syna. Skoro zatem substancja Syna nie jest substancją Ojca, więc Ojciec i Syn są dwoma odrębnymi bytami, z czego mogłoby wynikać, że istnieją dwie boskie substancje, a więc dwa bóstwa. Logiczne w tym miejscu będzie postawienie pytania, jaki jest status boskości tych bóstw. Powiedzieliśmy wyżej, że apologeta odrzucał pojęcie mniejszego, „*drugiego Boga*”, podporządkowanego Bogu Najwyższemu, a z tego mogłoby wynikać, iż istnieje dwóch równorzędnych Bogów. Oczywiście Ireneusz był daleki od takich poglądów, choć z pewnych jego wypowiedzi można by je wyprowadzić. Chcąc uniknąć podejrzeń o głoszenie nauki o dwóch Bogach, apologeta z Galii powinien był przyjąć koncepcję jedności substancjalnej Ojca i Logosu, ale tego, jak wiemy, nie uczynił, podkreślał w zamian za to równość Logosu i Boga Ojca, która jednak nie ma u niego ugruntowania w nauce o jedności substancji. Niewykluczone, że apologeta negując jedność i wspólność substancji Logosu i Boga pragnął w ten sposób odciąć się od poglądów głoszących, iż Syn Boży i Duch są jedynie manifestacjami Boga. Jednakże jeśli chodziło mu o zaznaczenie odrębności osobowej Ojca i Syna, to należy stwierdzić, że realizacja tego planu wyszła dość dwuznacznie. Najwyraźniej zabrakło apologecie odpowiednich narzędzi w jego teologicznym warsztacie do jasnego wyrażenia własnych intencji. Jego poprzednicy, jeśli pragnęli odciąć się od modalizmu, głosili subordynacjonizm. Widać to bardzo dobrze na przykładzie św. Justyna męczennika głoszącego istnienie dwóch bytów, to znaczy Ojca i Syna. Dla uniknięcia nauki o dwóch równorzędnych Bogach św. Justyn, nie znając nauki o jedności substancjalnej boskich Osób (prawdopodobnie pojawiła się ona dopiero w III w. u Tertuliana), głosił podległość Logosu Bogu Najwyższemu, odróżniając przy tym bóstwo Logosu i

bóstwo Boga.²⁵⁵ Dzięki swej nauce św. Justyn mógł stwierdzić, że Bóg i Logos są odrębnymi bytami, a więc uniknąć modalizmu, nie popadając również w dwubóstwo. W ten sposób postępowali też inni apologety II wieku nie będący modalistami.

Św. Ireneuszowi taka teologia najwyraźniej nie odpowiadała. Zależało mu na tym, aby dowartościować Osobę Syna Bożego, zrównując Jego bóstwo z bóstwem Ojca, nie popadając przy tym ani w dwubóstwo, ani w modalizm. Efekt poczynił biskupa Lyonu nie był co prawda zadawalający, ponieważ zabrakło mu najwyraźniej odpowiedniego warsztatu teologicznego. Niewątpliwie jednak zapoczątkował on rozważania prowadzące do nauki o jedności substancjalnej boskich osób. Jego intencje w tym względzie odczytał Tertulian, który starał się ominąć problemy powstałe w myśli apologety z Galii, budując odpowiedni warsztat do tego typu rozważań.

Św. Ireneusz, podobnie jak i inni apologety, uważa Syna Bożego za pośrednika w tworzeniu świata przez Boga Ojca, a tym samym współkreatora kosmosu. Przez swojego Syna Bóg uczynił niebo i ziemię wprowadzając w nie harmonię, dzięki której nawet poganie mogą poznać prawdę o Bogu, gdyż harmonijnie ukształtowane stworzenie wskazuje na Tego, który je powołał do istnienia. W ten sposób jeszcze przed objawieniem prawdy prorokom i apostołom przez Boga, człowiek mógł poznawać Go na drodze naturalnej, czyli za sprawą objawienia się Boga w Jego dziełach.²⁵⁶ Bóg przez swojego Syna stworzył nawet to, co nigdy nie istniało czyli materię. Zdaniem biskupa materia nie istniała odwiecznie w żadnej formie, tzn. nie istniała ani w Bogu, jak twierdził Tacjan Syryjczyk,²⁵⁷ ani na zewnątrz Boga, jak twierdzili filozofowie greccy i chrześcijańscy przed Ireneuszem. Bóg stworzył świat *ex nihilo*, bez jakiegokolwiek pierwotnej substancji, która mogłaby posłużyć Bogu za tworzywo. Św. Ireneusz pisze: „Przypisujemy stworzenie materii świata sile i

²⁵⁵ JUSTYN, ŚWIĘTY, FILOZOF I MĘCZENNIK. 1926. Dialog z żydem Tryfonem. In: *Apologja. Dialog z żydem Tryfonem*. 1. ed. [przeł. ks. A. Lisiecki]. Poznań : Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, 1926. 48. 2 [p. 178]; 36. 2 [p. 138]; 128. 4 [p. 330-332]; 56. 11 [p. 193-194]; 61. 1 [p. 207-208]; 60. 5 [p. 207]; 57. 3 [p. 199].

²⁵⁶ IRENÄUS_1, DES HEILIGEN. *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch I-III*. II. 9. 1. Band. 1. ed. [uebersetzt von E. Klebba]. Kempten-Muenchen : Verlag der Jos. Kösel, 1912. p. 115.

²⁵⁷ TACJAN SYRYJCZYK. 2004. Mowa do Greków. 5. 2. In: *Pierwsi apologetycy greccy*. ed. 1. [tł. ks. L. Misiarczyk]. Kraków : Wydawnictwo M, 2004.

woli najwyższego Boga, Jest to wiarygodne, do przyjęcia i rozumne. W związku z tym mówi Prawo: «Co jest niemożliwe u ludzi jest możliwe u Boga». Ludzie nie mogą uczynić czegoś z niczego, lecz potrzebują do tego już istniejącej materii. Bóg zaś tym przede wszystkim góruje nad człowiekiem, że sam wynalazł materię swego stworzenia, której przedtem nie było.”²⁵⁸ Warto zauważyć, że to właśnie u św. Ireneusza po raz pierwszy pojawia się w teologii chrześcijańskiej koncepcja stworzenia *ex nihilo*. Biskup Lyonu przekonuje, że koncepcja ta jest do przyjęcia i nie jest sprzeczna z racjami rozumu. Najwyraźniej zatem nie był to pogląd wówczas zbyt popularny nawet wśród chrześcijan, zwłaszcza tych, którzy byli wychowani w tradycji greckiej, przyjmującej odwieczne istnienie materii.

Syn Boży powołał zatem do bytu rzeczy, których wcześniej nie było, obdarzając je ciałem, a wraz z tym nadając im byt rzeczywisty. W *Wykładzie nauki apostoelskiej* czytamy: „Jest jeden Bóg, niestworzony, niewidzialny, stwórca wszystkiego, ponad którym nie ma innego Boga i po którym nie ma innego Boga. Bóg jest rozumnym bytem i dlatego przez Rozum-Logos uczynił to, co stworzył. I duchem jest Bóg i dlatego przez Ducha wszystko upiększył. W ten sposób mówi także prorok: «Przez słowo Pana stały się niebiosy i przez jego ducha wszelka ich moc». Tak więc, skoro Słowo umacnia, to jest tworzy rzeczy cielesne i obdarza istnieniem, a Duch porządkuje różnorodność mocy, słusznie Słowem nazywa się Syna a Ducha Mądrością Bożą. (...) Ponad wszystkim bowiem jest Ojciec, przez wszystkich zaś Słowo – przez nie wszystko się stało od Ojca, we wszystkim zaś Duch, który woła Abba, Ojcze i który kształtuje człowieka na podobieństwo Boże.”²⁵⁹ Syn Boży przewyższa wszystkie byty stworzone jako ich stwórca. Będąc ich przyczyną tworzącą zdecydowanie różni się od nich, bowiem przyczyna różni się od skutków powstałych w wyniku jej działania. Syn jest niestworzony, bez początku i bez końca, samowystarczalny, zaś byty stworzone miały początek i mogą mieć także swój koniec, jeśli taka

²⁵⁸ IRENÄUS_1, DES HEILIGEN. *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch I-III*. II. 10. 4. Band. 1. ed. [uebersetzt von E. Klebba]. Kempten-Muenchen : Verlag der Jos. Kösel, 1912. p. 118.

²⁵⁹ IRENEUSZ Z LYONU. 1997. *Wykład nauki apostoelskiej*. 5. 1. ed. [przeł. W. Myszor]. Kraków : WAM, 1997. p. 26-27.

będzie wola ich Stwórcy. Dlatego byty stworzone są zależne od Syna zarówno w swym zaistnieniu jak i trwaniu.²⁶⁰

Wyjątkowym aktem stwórczym Boga Ojca, Syna i Ducha było stworzenie człowieka, który zamieszkał w raju. Według świętego hierarchy raj był szczególnym miejscem na ziemi, gdzie panowały najbardziej dogodne warunki do życia. Łagodny klimat sprawiał, że rajski ogród obfitował w pokarm, roślinność i owoce. Najważniejsze zaś było to, że po raju przechadzał się sam boski Logos, rozmawiając z człowiekiem. Syn Boży zapewnił ludzi o swojej opiece, wiecznej obecności wśród nich. Obiecał też nieustannie uczyć ich tego, co dobre i zgodne z wolą Boga: „Człowiek był (...) dzieckiem i trzeba było, aby wzrastając doszedł do doskonałości. Aby wychowanie i wzrost stały się dla niego przyjemne, przygotowano dla niego lepsze miejsce (...) i nadano mu nazwę raju. Raj tak oto był piękny i dobry: Słowo Boże przechadzało się stale i rozmawiało z człowiekiem zapowiadając rzeczy przyszłe, które mają nastąpić, ponieważ będzie zamieszkiwało i rozmawiało z nim i będzie z ludźmi ucząc ich sprawiedliwości. Człowiek był jeszcze dzieckiem i miał niedojrzałą wolę, dlatego łatwo został zwiedziony przez uwodziciela.”²⁶¹ Uwodzicielem, o którym pisze biskup Lyonu był jeden z aniołów, który pozazdrościwszy człowiekowi darów danych mu przez Boga, zapalał wielką nienawiścią do ludzi i przebiegle nakłonił ich do nieposłuszeństwa wobec Stwórcy. Konsekwencją naruszenia Bożej woli człowiek został wypędzony z Raju, aby wieść odtąd życie pełne trosk i cierpienia, zaś zło, którego stał się przyczyną, rozpełzło się po świecie.²⁶²

Św. Ireneusz podkreśla jednak, że pomimo upadku człowieka Syn Boży nie odwrócił się od niego, lecz zaczął przygotowywać ludzi do uczestnictwa w ekonomii zbawienia. Realizując plan zbawienia, Syn Boży nieustannie interweniował w historię ludzkości wskazując potomkom Adama i Ewy drogę pojednania z Bogiem oraz ratując ich z różnych opresji. Pisząc o jedności obu Testamentów, Starego i Nowego, lyoński hierarcha zaznacza, że Chrystus

²⁶⁰ IRENÄUS_1, DES HEILIGEN. *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch I-III.* III. 8. 2-3. Band. 1. ed. [uebersetzt von E. Klebba]. Kempten-Muenchen : Verlag der Jos. Kösel, 1912. p. 226.

²⁶¹ IRENEUSZ Z LYONU. 1997. *Wykład nauki apostołskiej.* 12. 1. ed. [przeł. W. Myszor]. Kraków : WAM, 1997. p. 35.

²⁶² IRENEUSZ Z LYONU. 1997. *Wykład nauki apostołskiej.* 17-18. 1. ed. [przeł. W. Myszor]. Kraków : WAM, 1997. p. 38-39.

wielokrotnie objawiał się ludziom, a szczególnie patriarchom i prorokom, pouczając o swoich zamierzeniach. Darował ludziom prawo jako przewodnika i wychowawcę dając tym wyraz pedagogii zbawienia. Zagładzeniom tym św. Ireneusz poświęca wiele miejsca w czwartej księdze *Adversus haereses*.²⁶³ Kulminacją ekonomii zbawienia stało się Wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć i chwalebne zmartwychwstanie.

Chrystologiczna refleksja św. Ireneusza z Lyonu, który jeden z aspektów próbowano powyżej ukazać, bez wątpienia stanowi ważny etap w rozwoju dogmatycznej świadomości Kościoła pierwszych wieków. Jej znaczenie w dziele sformułowania nicejskiego Symbolu Wiary w kwestii odnoszącej się do osoby Syna Bożego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa jest niepodważalne. W głównych dziełach swego autorstwa, przede wszystkim zaś w *Przeciw herezjom* oraz *Wykładzie nauki apostoelskiej*, biskup Lyonu zaprezentował się jako obrońca ortodoksji. Polemika z gnostykami wszelkiej maści była dla niego okazją do przedstawienia nauki o Synu Bożym, „zrodzonym, a nie uczynionym, współistotnym Ojcu, przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił i przyjął ciało, stał się człowiekiem.”²⁶⁴

Relacje między Bogiem Ojcem i Synem Bożym są dla św. Ireneusza punktem wyjścia do syntetycznego spojrzenia na ekonomię zbawienia człowieka. Bóg przez Słowo stworzył pierwszego człowieka „na swój obraz i podobieństwo” (Rdz. 1, 26-27), aby on miał udział w nieśmiertelności i nieskazitelności. Jednakże nieposłuszeństwo Adama zniweczyło ten plan. Odnowienie planu Bożego wobec człowieka zrealizował Boski Logos. Odpierając koncepcję gnostycką, według której twórca świata (demiurg) jest kimś innym niż Bóg, a zbawienie polega wyłącznie na wiedzy (gnozie) uwalniającej ciała, św. Ireneusz łączy w teologii jedność Boga, który nie tylko stworzył ludzkość, ale także odkupił oraz eksponuje jedność człowieka, który cały został powołany do stanu boskiego.

²⁶³ IRENÄUS_2, DES HEILIGEN. *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch IV-V. IV. 9. 20. Band. 1. ed.* [uebersetzt von E. Klebba]. Kempten-Muenchen : Verlag der Jos. Kösel, 1912. p. 24-73.

²⁶⁴ WYZNANIE WIARY 318 OJCÓW. In: *Dokumenty Soborów Powszechnych (325-787)*. Tom I. ed. 1. [red. A. Baron, H. Pietras]. Kraków : Wydawnictwo WAM-Księża Jezuici, 2007. p. 25.

Wykaz literatury

- ALTANER, B. - STUIBER, A. *Patrologia: życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. 1. ed. [przeł. P. Pachciarek]. Warszawa : PAX, 1990. p. 732. ISBN 83-211-1079-7.
- BALWIERZ, M. 1986. Stosunek św. Ireneusza do innowierców. In: *Vox Patrum*. Lublin : KUL, 1986, Vol. 6., No. 10., p. 137-163. ISSN 0860-9411.
- CZĘSZ, B. 1984. Schemat polemiki z Marcjonem u Ireneusza z Lyonu i Eznika z Kolb. In: *Vox Patrum*. Lublin : KUL, 1984, Vol. 4., No. 6-7., p. 71-80. ISSN 0860-9411.
- CZĘSZ, B. 2010. *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu św. Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*. 2. ed. Poznań : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział teologiczny, 2010. p. 262. ISBN 978-83-6188-481-1.
- PHILO_1. 1993. Allegorical Interpretation II. Book 3. In: *The Works of Philo Judaeus*. [online]. [transl. from the Greek by Ch. D. Yonge]. London : H. G. Bohn, 1854-1890. [2015-12-07]. Dostępny w: <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book3.html>.
- PHILO_2. 1993. Allegorical Interpretation III. Book 4. In: *The Works of Philo Judaeus*. [online]. [transl. from the Greek by Ch. D. Yonge]. London : H. G. Bohn, 1854-1890. [2015-12-07]. Dostępny w: <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book4.html>.
- PHILO_3. 1993. On Dreams, That They are God-Sent. Book 21. In: *The Works of Philo Judaeus*. [online]. [transl. from the Greek by Ch. D. Yonge]. London : H. G. Bohn, 1854-1890. [2015-12-07]. Dostępny w: <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book21.html>.
- PHILO_4. 1993. On the Virtues. Book 31. In: *The Works of Philo Judaeus*. [online]. [transl. from the Greek by Ch. D. Yonge]. London : H. G. Bohn, 1854-1890. [2015-12-07]. Dostępny w: <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/-book31.html>.
- HAMMAN, A. G. 1990. *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*. 1. ed. [przeł. A. Guryn, U. Sudolska]. Warszawa : PAX, 1990. p. 336. ISBN 83-211-1059-2.
- IRENÄUS_1, DES HEILIGEN. 1912. *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch I-III*. I. Band. 1. ed. [uebersetzt von E. Klebba]. Kempten-Muenchen : Verlag der Jos. Kösel, 1912. p. 322.

- IRENÄUS_2, DES HEILIGEN. 1912. *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch IV-V. II.* Band. 1. ed. [uebersetzt von E. Klebba]. Kempten-Muenchen : Verlag der Jos. Kösel, 1912. P. 1-260.
- IRENEUSZ Z LYONU. 1997. *Wykład nauki apostolskiej*. 1. ed. [przeł. W. Myszor]. Kraków : WAM, 1997. p. 120. ISBN 83-7097-339-6.
- JUSTYN, ŚWIĘTY, FILOZOF I MĘCZENNIK. 1926. Dialog z żydem Tryfonem. In: *Apologia. Dialog z żydem Tryfonem*. 1. ed. [przeł. ks. A. Lisiecki]. Poznań : Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, 1926. S. 95-351.
- PADOVESE, L. 1994. *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*. 1. ed. [przeł. A. Baron]. Kraków : WAM, 1994. p. 201. ISBN 83-7097-092-3.
- RAUSCHEN, G., *Zarys patrologii ze szczególnym uwzględnieniem historii dogmatów*. 1.ed. [przeł. ks. J. Gajkowski].Warszawa : Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa, 1904. p. 234 + 12 (Rejestr).
- ROMANOWSKI, W. 1933. Nauka św. Ireneusza Lyońskiego o Kościele. In *Elpis*. Warszawa. 1933, Vol. 7., p. 149-160.
- ŚPIKOWSKI, W. 1933. Polemika św. Ireneusza z gnostykami o Bogu. In: *Collectanea Theologica*. Lwów, 1933, Vol. 14., No. 1-2., p. 38-92, p. 389-522.
- TACJAN SYRYJCZYK. 2004. Mowa do Greków. In: *Pierwsi apologetycy greccy*. ed. 1. [tł. ks. L. Misiarczyk]. Kraków : Wydawnictwo M, 2004. ISBN 978-83-7595-608-5.
- WYZNANIE WIARY 318 OJCÓW. In *Dokumenty Soborów Powszechnych (325-787)*. Tom I. ed. 1. [red. A. Baron, H. Pietras]. Kraków : Wydawnictwo WAM-Księża Jezuici, 2007. p. 24-25. ISBN 978-83-7318-900-3.

THE PERSON OF JESUS CHRIST IN RELATION TO GOD THE FATHER ACCORDING TO ST. IRENAEUS OF LYONS

Artur ALEKSIEJUK, lecturer, Katedra Prawosławnej Teologii Dogmatycznej i Moralnej, Wydział Teologiczny, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa, Poland, ks.artur.aleksiejuk@gmail.com

Abstract

St. Irenaeus Christological reflection, whose essential aspect is defining the relationship between the hypostases of God the Father and God the Son (the Logos of God), is an important step in the development in the Church's dogmatic consciousness of the first centuries. Its significance in the work of forming the Nicene Creed in the question relating to the person of God the Son and Saviour Jesus Christ is undisputed. The Bishop of Lyons shows himself to be a defender of orthodoxy in his main works, *Against Heresies* and *The Demonstration of the Apostolic Teaching*. Polemics with Gnostics of all persuasions served as an occasion for him to present the teaching about the Son of God "begotten and not made, being of one substance with the Father, by whom all things were made both in heaven and on earth, who for us men and for our salvation came down and was incarnate and became man" (The Creed of the First Ecumenical Council in Nicaea, 325). The relations between God the Father and God the Son are for St. Irenaeus the starting point to a synthetic view of the economy of the salvation of man. God, through the Word, created the first man "in His image and likeness" (Gen 1:26-27), in order that he would partake in immortality and perfection. However, Adam's disobedience destroyed this plan. The restoration of God's plan for man is realized by the Logos of God. In response to the Gnostic concept, according to which the creator of the world (demiurge) is someone other than God and salvation is dependant exclusively on knowledge (gnosis) which releases the body, St. Irenaeus includes in theology the unity of God, who not only created humankind, but who also redeemed and displayed the unity of the human person, which as a whole is called to the divine state.

Keywords

St. Irenaeus of Lyon's Christology, St. Irenaeus of Lyons, incarnation, unity, council

I. VŠEOBECNÝ SNEM A JEHO MIESTO V BOHOSLUŽOBNÝCH TEXTOCH PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI²⁶⁵

Miroslav HUMENSKÝ

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Pravoslávna Cirkev tvrdí, že všetko musí byť chápané v kontexte Biblie a Cirkvi. Každá skutočnosť zo života musí byť komentovaná v tejto súvislosti. Paralely pomáhajú správne pochopiť zmysel a význam tej ktorej perikopy Svätého Písma. Z tohto aspektu sú dôležité liturgické texty, ktoré pomáhajú čítať text pochopiť v určitej konkrétnej situácii. Hymnografia vo východnej pravoslávnej Cirkvi je živým komentárom biblických textov.²⁶⁶

Bohoslužobné texty sú neoddeliteľnou súčasťou každej náboženskej denominácie a inak tomu nie je ani v Pravoslávnej cirkvi. Pravoslávna bohoslužobná hymnografia by sa dala rozdeliť tematicky do 3 celkov:

1. - texty, ktoré sa viažu na udalosti spojené so životom Isusa Christa, napr. Narodenie Isusa Christa, Pascha Christova a iné,
2. - texty, ktoré sa viažu na život Presvätej Bohorodičky, napr. Narodenie Presvätej Bohorodičky, Zosnutie Presvätej Bohorodičky atď.,
3. - texty, ktoré sa viažu na život svätých Pravoslávnej cirkvi, napr. sviatok narodenia sv. Jána Krstiteľa, sviatok sv. ap. Petra a Pavla, sviatok sv. Nikolaja Myrlikijského, atď.

Každá jedna udalosť v Pravoslávnej cirkvi má svoj význam a dalo by sa povedať, že nič sa v Cirkvi nedeje náhodou, alebo symbolicky. Keďže hlavou Cirkvi je samotný Spasiteľ Isus Christos, ktorý reálne spasil človeka a neurobil to symbolicky alebo zdanlivo, tak isto sa prejavuje aj bohoslužobný život sv.

²⁶⁵ Tento článok je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2015 VGA *Pravidlá I. všeobecného snemu (preklad a výklad)* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Článok bol prezentovaný v rámci medzinárodnej vedeckej konferencie *Kánonické dedičstvo I. všeobecného snemu* konanej 24. novembra 2015 v Prešove.

²⁶⁶ BELEJKANIČ, I. 1995. *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I.* Košice : UPJŠ, 1995.

Правослăвiа. Kaждый один свиаток не je лeн акoуcи пaмiяткoу нa Christa, Бoхoрoдичкy, aлeбo cвѣтѣх, aлe рeѣлнѣм прeжiвaнiѣм удaлocтi a прaвe прaвocлѣвнa бoхocлужбoннѣ гимнoгрaфия нѣм в тoм прeжiвaнiи лeн нaпoмѣгa.

Звлѣштнy кaтeгoрiю твoрѣя тeкcты кoрѣ cа cпѣгѣгѣ с истoрiкѣмi мeдзнiкми в жiвoтe Цiркви Christoвeй. Tакѣмтo свиaткoм je нaпр. нeдeлѣ cв. Пpавocлѣвiа в 1. нeдeлѣу Вeлкѣхo пѣcтy. Мeдзи тaкѣтo свиaткы cа рaдi aж свиaтoк, кoрый je прe прaвocлѣвнѣх крeштѣнoв вeлми дѣлeжитѣй a вѣзнaмнѣй. Je тo пaмiяткa cвѣтѣх 318 бoхoнocнѣх oтцoв, кoрѣ бoли в Nicей.²⁶⁷

Нaрoздiел oд iнѣх свиaткoв, кoрѣ мaгѣ прeснe cтaнoвeнѣ дѣтyм, тeнтo свиaтoк je пoхѣблiвѣй a oдвѣгѣ cа oд дѣтyмy Пaсчы Christoвeй. Пpеснѣй дѣтyм тoгтo свиaткy je cиeдмa нeдeлѣa пo Пaсчe.²⁶⁸

Дѣвoд свиaткoвaнiя пaмiяткы 1. вѣ. cнeмy нaчѣдзaмe в cаmoтнѣх тeкcтoх, кoнкрѣтнe cѣнѣжѣгѣи - cѣнѣжѣгѣи, в кoтoрoм чiтaмe: „ѣз тѣиѣжe дѣнѣ, вз нeдѣлѣю cѣдмѣю пo пѣлѣцѣх, ѣжe вз ѣиѣкѣн пѣрѣвѣи cѣбѣрѣз прѣзѣнѣдeмѣз тpѣиcтѣ и ѣcмннѣдeмѣтн бѣгoнѣcнѣхѣз ѣтѣцѣз, вннѣ рѣдн cнѣцѣвѣѣѣ: Пoнѣжe бo гѣдѣ нѣлѣшѣз ѣиѣз хpѣтѣиѣз, вз плѣтѣ ѣбoлкѣиѣѣ, ѣжe пo нѣлѣм cмoтpѣнiѣ вѣ нeнзpѣѣннѣм дѣѣиѣтѣвoѣ, и кo ѣтѣиѣкoмѣ пѣкн взѣдe пpѣтѣолѣ, хoтѣѣцѣ пoкaзѣтн cѣтiн, ѣкѣкѣ вoнѣcтннѣиѣ cнѣз бѣжѣиѣ бѣѣтѣ чeлoвѣкѣз, и cѣбepшѣннѣиѣ чeлoвѣкѣз вoзнecѣѣѣ бѣз, и cѣдѣ ѣдeснѣю бeлѣчecтѣѣѣл нѣ бѣcѣкнѣхѣз, cѣбѣрѣз cѣи cѣтѣхѣз ѣцѣз тѣѣкѣ ѣгѣдѣ пpопoвѣдѣл, и нѣпoвѣдѣл ѣдннoѣцѣннѣ, и ѣдннoѣѣтнѣ ѣцѣѣ.“²⁶⁹

В Alexandrii, вeлми вздeлaнѣй рeтoр, кнѣз Аpиoс, кoрый бoл yчѣнiкoм Лyкiѣнa, зѣчѣл в цiркeвнѣх кpухoх рoзшiрoвѣт мѣшлѣнкy, жe Cѣн Бoжi, нe je cѣн пoдлѣ пpиpoдзeнocти, aлe iбѣ пoдлѣ блѣхoдaтe, je cтвoрeнѣй, aж кeдѣ вѣшѣиѣ a ecиcтyѣгѣи пpѣд oстaтнѣмi, aлe нe jeднeй пpиpoдзeнocти c Бoхoм. Hoвoрил, жe y Бoгѣ je Cлoвo a Пpемѣдpoстѣ, нo нe aкo рoздiѣлнe oсoбy, aлe aкo влacтнocти aлeбo cчoпнocти, пoдoбнѣ рoзyмy a вѣлi гyдcкeй дyшe. В плнocти пoпiѣрѣл Cвѣтѣу Тpoжицy, a жeгo хeрѣзy, пoдлѣ cлoв биcкyпѣ Aрсeниѣ, мѣжмe пoвѣжѣвѣт зѣ пoкpѣчoвaтѣлѣкy cѣвeлиѣнcкeй a мoнaрхiѣнcкeй хeрѣзy.²⁷⁰

²⁶⁷ Pozri Тpѣиѣѣѣ Цѣѣѣтнѣѣѣ. Киев : Митpoпoлiѣя УПЦ, 2011.

²⁶⁸ Pozri Тpѣиѣѣѣ Цѣѣѣтнѣѣѣ. Киев : Митpoпoлiѣя УПЦ, 2011.

²⁶⁹ Pozri Тpѣиѣѣѣ Цѣѣѣтнѣѣѣ. Киев : Митpoпoлiѣя УПЦ, 2011.

²⁷⁰ Pozri ТАЛѢБЕРГ, Н. 2008. *Истoрия хpиcтиѣнcкoй цeркви*. Мoскѣ : Сpетeнcкiѣй мoнaстырь, 2008.

Ários sa opieral o učenie Origena. Origenes Boha Otca nazýval Samobohom, Bohom od samého Seba a Syna Božieho, ako toho, ktorý pochádza od Otca- druhý Boh. O nerovnosti osôb Svätej Trojice sa Origenes nevyjadroval, a o jednopodstatnosti učil, tak, že Syn sa bezpočiatčne rodí z podstaty Boha.²⁷¹

Ários tvrdil, že ak Otec rodil Syna, Narodený má počiatok bytia, a to znamená, že bolo obdobie, kedy Syna nebolo, a že Syn sa rodí v čase, a nie vo večnosti. Popri tom, slovo *rodený* považoval Ários za nevhodné vo vzťahu k Božstvu. Za správnejšie považoval používať výraz *Syn pochádza z vôle Otca*, nie z podstaty. Takýmto spôsobom je Syn stvorenstvo Otca, ale pritom prvé, dokonalé a cez Neho Otec stvoril svet. Ako stvorenstvo, On nie je rovný Otcovi a nemá s Ním ani rovnakú podstatu, a ako stvorenie sa podriaďuje zákonom ohraničenosti.²⁷²

Proti týmto tvrdeniam stoja aj samotné texty večerne: „Нѣ́ чре́ва роди́ла є́сѣ прѣ́жде денни́цы, ѿ о́ца безмѣ́ренъ прѣ́жде вѣ́къ: ꙗ́ко не ѿи́и тѣ́лѣ тѣ́, а не бѣ́ сла́вѣ тѣ́, де́рзостію смѣ́шаа тѣ́ зми́дѣтелѣ́ тѣ́лѣмъ безѣ́мнѣ́ /Narodil si sa z útroby pred rannou hviezdou, od Otca a bez matky pred všetkými vekmi, lebo Ários ako stvorenie, a nie ako Boha Ťa oslavuje, drzosťou, Teba Stvoriteľa, pripočítal k stvoreniam nerozumne./“

Podľa cirkevnej tradície Ária zbavil kňazskej hodnosti sv. Peter Alexandrijský, o ktorom sa takisto dozvedáme zo slov synaxára: „Сѣ́ ѿѣ́ ѿи́и хлѣ́ца, вели́кіи пѣ́тръ ѿ свѣ́щенства є́го ѿлѣ́иетъ, хрѣ́та ꙗ́ко млади́нца на сѣ́бѣмъ же́ртвеннищѣ́ вѣ́дѣ́въ, въ раздрѣ́ннѣ́ ѡбле́ченъ рѣ́зѣ́ и глаго́люща, ꙗ́ко ѿи́и раздрѣ́ ѿ.“²⁷³

Túto udalosť potvrdzujú opäť bohoslužobné texty večerne v ktorých sa uvádza: „кѣ́то твое́ є́ще рѣ́зѣ́ раздрѣ́; ѿи́и, ты́ ре́клъ є́сѣ́, ꙗ́же тѣ́цы прее́чѣ́ є́диночѣ́стное нача́ло въ раздѣ́лені́ѣ.“²⁷⁴

²⁷¹ Pozri СМЕРНОВ, Е. 2007. *История христианской церкви*. Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.

²⁷² Pozri СМЕРНОВ, Е. 2007. *История христианской церкви*. Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.

²⁷³ Pozri Трѣ́тѣ́ ѿ ѿи́и. Киев : Митрополия УПЦ, 2011.

²⁷⁴ Pozri Трѣ́тѣ́ ѿ ѿи́и. Киев : Митрополия УПЦ, 2011.

Kvôli tomuto učeniu, ktoré bolo v plnosti v rozpore s pravoslávnyim učením o Trojičnosti Boha bol zvolaný snem v roku 325. Snem nikdy nezvolával biskup jednej z miestnych cirkví, ale bol to cisár, v tomto prípade to bol cisár Konštantín I. Samotný cisár však samotnému snemu nepredsedal, ale bol to jeden z biskupov.

Bohoslužobné texty nám hovoria aj o samotnom čase a mieste konania všeobecného snemu, „СОБО́РЪ ЖЕ СЕ́Н БЫ́ТЬ ПРИ КОНСТАНТИ́НѢ ВЕЛИ́ЦѢМЪ ЦА́РѢ, ВЪ ДВАДЕ́СЯТОМЪ ЛѢ́ТѢ ЦА́РСТВА СѢ́ВѢ, ГОНЕ́НІЮ ПРЕРѢ́ВШѢ. СЕ́Н ВЪ РИ́МѢ ПРѢ́ЖДЕ ѠБЛАДА́ШЕ, ПОТѢ́МЪ ЖЕ ꙗ́ВЕСЯ́ВНЫИ КОНСТАНТИ́НЪ ГРА́ДЪ СЕБѢ́ ЧЕЗОНМЕННѢ́ТЪ СОЗДА́ВЪ. РЪЗ ЛѢ́ТО Ѡ СОЗДА́НІА МІ́РА ПА́ТЬ ТЫ́САЦЪ ѠЕМЬѠ́ТЪ ТРИ́ДЕ́СЯТЬ ѠЕ́МОЕ, ꙗ́ЖЕ НА Ѡ́РІА НАЧА́ША ГЛАГО́ЛАТИ.“

Na 1. všeobecnom sneme bolo prítomných 318 otcov. Mená všetkých nám známe nie sú, ale poznáme niektorých, ktorí boli v opozícii oproti Áriovi. Bohoslužobné texty spomínajú mená, ako sú, sv. Silvester, pápež rímsky, sv. Alexander Alexandrijský, sv. Atanáz Veľký, Evstafios Antiochijský a Makários Jeruzalemský, Ozeáš Kordobský, Pafnutios vyznávač, sv. Nikolaj Myr-Lykijský sv. Spiridon Trimifunský. Na samotnom sneme, okrem odsúdenia Áriovej herézy, bol prijatý jednotný dátum sviatkovania sv. Paschy a bolo prijatých 20 kánonov. Nakoľko každá miestna cirkev mala v užívaní svoj Symbol viery, na 1. vš. sneme bol prijatý jeden Symbol viery, ktorý končil „ДО СѢ́ЖЕ, ꙗ́ВЪ ДѢ́ЛА СѢ́АГО ГЛА: СѢ́ЖЕ ПОСѢ́МЪ, ВТО́РЫИ ꙗ́ПОЛНИ СОБО́РЪ.“ Poznáme aj pomer a počet biskupov, ktorí boli na sneme 232, ostatných klirikov (kňazov, diakonov a mníchov) bolo 86.

Veľmi cenným faktom ohľadom Ária je aj správa o jeho smrti. Ários, napriek všetkým odsúdeniam, mal byť opäť prijatý do lona sv. Cirkvi a stať sa jej plnohodnotným členom, no na ceste ku chrámu, sa Áriovi počas toalety roztrhli všetky vnútornosti a tak bola Cirkev zachránená od záhudy, v podobe Áriovej herézy. Práve preto bohoslužobné texty Pravoslávnej cirkvi, porovnávajú Judáša s Áriom, pretože aj Judášovi sa roztrhli vnútornosti, po tom ako sa obesil. Podobne aj Judáš aj Ários zradili Christa a tak ako, Ários roztrhol jednotu medzi osobami sv. Trojice, tak sa aj Áriovi pretrhli jeho vnútornosti.

Vďaka meditácii otcov, liturgickej hymnografii, ikone, svedomiu dogmatiky a kánonu tvoria všetky tieto zásadné elementy Tradície vo svojej podstate dynamický svet, živú sféru odrazu slova začleneného v samotnom

Slove ako Jeho živé nástupníctvo, ako Jeho Telo pochádzajúce z istého prameňa vnuknutia. Nejde tu o hľadanie odpovedí v archíve minulosti. V skutočnosti ide o siahnutie do jasného prameňa Tradície. Ide o prisvojenie si veľkého svedectva Cirkvi. Ide o rozvinutie inštinktu pravoslavia, ktorý nasmerováva naše kroky v rámci consensus patrum a apostolicum Cirkvi (v súlade s výpoveďami otcov Cirkvi a apoštolskou vlastnosťou Cirkvi). Musí to tak byť, až do momentu, kedy si uvedomíme, že cez formulácie Cirkvi, cez všetky elementy Tradície sám Christos vysvetľuje svoje vlastné slová.²⁷⁵

Bohoslužobné texty Pravoslávnej cirkvi sú veľkou studňou poznania pre každého jedného veriaceho. Okrem toho, že privádzajú ľudské bytie bližšie k Bohu, sú aj obrovskou didaktickou pomôckou. V pravoslávnej hymnografii nachádzame veľké množstvo faktografických údajov, v prípade na 1. vš. snem, ide o miesto a čas konania snemu, priebeh snemu, osoby prítomné na sneme, kánony a pravidlá prijaté na sneme a nakoniec aj samotný pozemský koniec Ária.

Pravoslávna hymnografia viažúca sa na 1. vš. snem je len tou pomyselnou „špičkou ľadovca“, ktorá nám je známa, nakoľko s týmito textami sa v rámci Triode kvetnej stretávame na bohoslužbách. No mnohé iné texty, ktoré sú rovnako bohaté sú pre nás neznáme a je len na nás, aby sme veľké bohatstvo pravoslávnej hymnografie odkrývali.

Zoznam bibliografických odkazov

- BELEJKANIČ, I. 1995. *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I.* Košice : UPJŠ. 220s. ISBN 80-7097-314-5.
- БРИЛЛИАНТОВ, А. И. 2013. *Лекции по истории древней церкви.* Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2013. 464s. ISBN 978-5-9900890-3-7.
- СМИРНОВ, Е. 2007. *История христианской церкви.* Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 726s. ISBN 975-5-90-3102-02-0
- ТАЛЬБЕРГ, Н. 2008. *История христианской церкви.* Москва : Сретенский монастырь. ISBN 978-5-7533-0164-2.
- Трїодъ Цкѣтнѣа. Киев : Митрополия УПЦ, 2011.

²⁷⁵ Pozri BELEJKANIČ, I. 1995. *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I.* Košice : UPJŠ, 1995.

1st ECUMENICAL COUNCIL AND ITS PLACE IN LITURGICAL TEXTS OF ORTHODOX CHURCH

Miroslav HUMENSKÝ, doctorand, Orthodox Theological Faculty, University of Prešov in Prešov, Masarykova 15, 08001 Prešov, Slovakia, miroslav.humensky@smail.unipo.sk, tel. 0517724729

Abstract

Theology of Saints Fathers was always related with orthopraxis. Liturgical texts absorbs the purest theology which were formulated on ecumenical councils and confirmed via life of whole Church and church communion. Pronto 1st ecumenical council where Saints Fathers expressed true about Saint Trinity by which Church lives from the beginning, confirm it. These formulations whole Church thereafter confirmed with her life in her praxis which meant integration of these historical and theological facts into liturgical texts of particular worships.

Keywords

Theology, worship, liturgy, council, Holy Fathers

AKRÍVIA A IKONÓMIA V UPLATŇOVANÍ EPITÍMIE CIRKEVNÝCH PRAVIDIEL²⁷⁶

Pavol KOCHAN

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Dnešné vnímanie ekleziologických tém sa v niektorých momentoch javí ako nezainteresované a povrchné. Zo skúseností ľudí dovoľme si tvrdiť, že mnohé sväté tajiny sú vykonávané a prijímané akoby bez reálneho prežívania, čím sa vytráca skutočná podstata a soteriologický podtón sviatostného života jednotlivých členov cirkevného spoločenstva. V tej súvislosti sa musíme dotknúť jedného vážneho momentu, bez ktorého padá celá spása človeka – pokánie. Samotný Isus Christos, tak ako aj jeho zvestovateľ, svätý Ján Predchodca, obzvlášť zvyraznili pokánie ako bezpodmienečnej podmienky pre Božie kráľovstvo: „Pokánie číňte, lebo sa priblížilo kráľovstvo nebeské.“²⁷⁷ Práve s pokáním sa objavuje terapeutický prvok pokánia ako jeho prirodzená súčasť – epitímia.

Epitímia²⁷⁸ v minulosti, resp. v prvých storočiach, kedy sa objavuje, neznamenalá prísny trest, pretože Cirkev nie je právnické zriadenie, ktoré sa striktne riadi iba zákonmi, ale bola vnímaná ako spôsob duchovnej liečby, ktorá pomáhala k náprave a navráteniu z bolesti duchovného pochybenia späť do spoločenstva Cirkvi. Viditeľným znakom pokánia bolo verejné vyznanie v zmysle požehnania,²⁷⁹ že Cirkev nezanevrela na ťažko hrešiaceho, ale ponúka

²⁷⁶ Tento článok je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2015 VGA *Pravidlá I. všeobecného snemu (preklad a výklad)* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Článok bol prezentovaný v rámci medzinárodnej vedeckej konferencie *Kánonické dedičstvo I. všeobecného snemu* konanej 24. novembra 2015 v Prešove.

²⁷⁷ Mt 3, 2; 4, 17.

²⁷⁸ Z gréckeho τό ἐπιτίμιον znamená nápravu, alebo tiež samotné pokánie.

²⁷⁹ Pozri МАРКОВ, Н. Ф. Епитимия. In: *Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь*. [online]. [ред. А. П. Лопухин]. Том 5. Петроград, 1904. стлб. 475. [2015-09-14]. Dostupné na: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaia-bogoslovskaja-jenciklopedija/tom-5/epitimija.html>.

mu jedinečnú možnosť návratu a obnovy strateného spoločenstva s Bohom a s Cirkvou.

V ekleziológii svätých Otcov neustále vidíme zobrazovanie trojjedinosti Boha vo všetkom. Rovnako je to aj so svätou tajinou pokánia. Pokánie – vyznanie – zjednotenie sú tri skutočnosti, pred ktoré je postavený každý hriešnik. A vo všetkých troch nachádzame pamätanie na najdôležitejšiu vlastnosť Cirkvi – jednotu. Pokánie v ekleziológii znamená spôsob návratu do spoločenstva s Bohom. To je však úzko spojené s vyznaním, ktoré má predstavovať spôsob návratu do spoločenstva Cirkvi. Eucharistia je dokonaním, završením celého úsilia. V čom spočíva reálna podobnosť? Návrat k Bohu je vždy návratom do jednoty s Bohom Otcom. To je možné len prostredníctvom zjednotenia s Christom ako jedinej hlavy Cirkvi. Svätý Duch je ten, ktorý dokonáva. Teda v Eucharistii – prostredníctvom zjednotenia s Isusom Christom vo Svätom Duchu sa z hriechu navraciame do jednoty s Otcom.

V rovnakom zmysle je potrebné vnímať aj spôsob uplatňovania epitímie. Všeobecne známe sú dve možnosti, alebo spôsoby, uplatňovania. Ide o akríviu, t. j. presnosť výkladu a ikonómiu v zmysle zhovievavosti. Mnohé pravidlá sú konštatáciou svätých Otcov, ako Cirkev žila, aké mala dovtedy nepísané pravidlá kresťanského života. Akrívia predstavovala možnosť reálneho uplatňovania pravidla v takom zmysle, ako bolo prijaté na sneme. Ich obsah bol „doslovne“ uplatňovaný v praktickom živote. Ikonómia predstavovala spôsob určitého obmedzenia, či skôr pozdržania akrívie kvôli tomu, aby jednotlivec alebo celé spoločenstvo nestálo kvôli konkrétnemu pravidlu mimo účasti na Eucharistii a teda mimo jednoty Cirkvi. Tu je však potrebné zároveň dodať, že uplatňovanie ikonómie má mať dočasný charakter, kým nie je odstránená príčina, prečo nie je možná akrívia a zároveň ikonómia sa nesmie uplatňovať pri pravidlách, ktorých obsah je prepojený s dogmatickým obsahom svätootcovských vyjadrení snemov.

Ako príklad môžeme uviesť 13. pravidlo svätého Vasiľa Veľkého: „Zabitie vo vojne naši otcovia nepovažovali za vraždu, pretože, ako sa mi zdá, ospravedlňovali obrancov čistoty a zbožnosti. Avšak možno by bolo dobré, aby

tí, ktorí majú nečisté ruky, zdržali sa účasti na svätých tajinách na tri roky.“²⁸⁰ Inak povedané, v praxi šlo o to, že epitímii podliehalo každé úmyselné alebo poloúmyselné zabitie, resp. vražda. Jej dĺžka bola jedenásť a viac rokov. V prípade vojny však svätí Otcovia akoby ospravedlňovali vojakov, ktorí prinášali pre svojich blízkych najvyššiu obeť, vlastný život. Aj keď svätý Vasil' uvádza trojročnú epitímiu od sviatostí, predsa len z praxe vieme, že epitímiu neuplatňovali, alebo len minimálne. Prečo svätí Otcovia v praxi porušovali akríviu, odpovedá nám 13. pravidlo I. všeobecného snemu, ktoré hovorí o účasti kajúcnika na eucharistii v prípade ohrozenia života, pretože každé pravidlo má soteriologický zmysel a nikto nesmie v Cirkvi umrieť bez eucharistie a mimo Cirkvi.

Ak už hovoríme o pokání a s tým súvisiacej epitímii, je potrebné spomenúť aj to, ako boli kajúcnici vnímaní a aký bol ich návrat do spoločenstva v praxi. V minulosti existovali štyri skupiny kajúcnikov, resp. tých, ktorí konali pokánie:

1. Prvá skupina boli smútiaci, plačúci (lat. flentes, gr. προσχλαίοντες). Títo stáli spravidla pri dverách chrámu a s plačom prosili prichádzajúcich verných, aby sa za nich modlili.

2. Druhú skupinu tvorili počúvajúci, naslúchajúci (lat. audientes, gr. ἀκροώμενοι). Smeli vstúpiť do prvej časti chrámu a počúvať čítania zo Svätého Písma a kázne spolu s katechumenmi. Spolu s nimi po vyzvaní opúšťali chrám počas liturgie.

3. Kľačiaci (lat. genuflectentes, substrari, gr. γονυκλίνοντες, ὑποπίπτοντες). Títo kajúcnici mohli vstúpiť do strednej časti chrámu a zostávali aj po odchode katechumenov a počúvajúcich, kedy biskup nad nimi čítal modlitbu.

4. Nakoniec to boli „spolu stojaci“ (lat. consistentes, gr. σύσταντες), ktorí ostávali na celú liturgiu, ale nesmeli sa zúčastniť svätej Eucharistie. Rovnako nesmeli prinášať dary spolu s vernými.

²⁸⁰ Pozri VASIL' VELKÝ. 1955. První kanonický list sv. otce našeho Basila, arcibiskupa Caesaree Kappadocijská, k Amfilochiju, biskupu ikonijskému. In: NOVÁK, J. 1955. *Pravidla všeobecných a místních sněmů i svatých Otců pravoslavné církve*. [online]. Praha : Pravoslavná církev v Československu v Ústředním nakladatelství v Praze. [2015-02-16]. Dostupné na: <http://www.pravoslavi.cz/download/data/kanony.htm#NADP36>.

Celé toto obdobie všetkých štyroch stupňov pokánia trvalo spravidla niekoľko rokov. Potom, ak bolo zo strany biskupa uznané úprimné pokánie, kajúcnik sa zaradil medzi verných.²⁸¹

Z vyššie uvedeného však kajúcnik v prípade ohrozenia života, napr. pri vojne, živeľnej pohrome, ale tiež ak spovedník uzná dodržanie akrívie u kajúcnika za nadmieru namáhavé, čo by mohlo mať negatívny dopad, kajúcnik z ktorejkoľvek skupiny môže byť privedený k sviatostiam. Môžeme teda v krátkosti skonštatovať, že uplatňovanie oboch spôsobov dodržiavania pravidiel má mať soteriologický a teda uzdravujúci účinok, preto každé uplatňovanie alebo obmedzenie presnosti nesmie byť zneužitý v osobný prospech alebo neprospech prijímajúceho.

Zoznam bibliografických odkazov

- МАРКОВ, Н. Ф. Епитимия. In: *Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь*. [online]. [ред. А. П. Лопухин]. Том 5. Петроград, 1904. стлб. 475. [2015-09-14]. Dostupné na: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaja-bogoslovskaja-jenciklopedija/tom-5/epitimija.html>.
- PILKO, J. 2013. Asketický život pravoslávneho kresťana. In: *Pravoslávie a súčasnosť. Zborník príspevkov z V. vedeckej konferencie študentov, absolventov a mladých vedeckých pracovníkov s medzinárodnou účasťou*, Prešov, 26. marec 2013. [online]. [2015-09-24]. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2013. s. 38-44. ISBN 978-80-555-0964-8. Dostupné na: <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kocvar5>.
- ŠAK, Š. 2014. Svätý Nikolaj Kabasila a jeho dielo "Život v Christu". In: *Acta Patristica : vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patrológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie a svetových a cirkevných dejín*. Prešov : Vydavateľstvo

²⁸¹ Pozri МАРКОВ, Н. Ф. Епитимия. In: *Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь*. [online]. [ред. А. П. Лопухин]. Том 5. Петроград, 1904. стлб. 475. [2015-09-14]. Dostupné na: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaja-bogoslovskaja-jenciklopedija/tom-5/epitimija.html>.

Prešovskej univerzity v Prešove, 2014, roč. 5., č. 11, s. 131-139. ISSN 1338-3299.

VASIL VELKÝ. 1955. První kanonický list sv. otce našeho Basila, arcibiskupa Caesaree Kappadocijská, k Amfilochiju, biskupu ikonijskému. In: NOVÁK, J. 1955. *Pravidla všeobecných a místních sněmů i svatých Otců pravoslavné církve*. [online]. Praha : Pravoslavná církev v Československu v Ústředním nakladatelství v Praze. [2015-02-16]. Dostupné na: <http://www.pravoslavi.cz/download/data/kanony.htm#NADP36>.

ŽUPINA, M. 2014. *Od smrti k životu : teologický a duchovní pohľad na vybrané bioetické otázky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014. 122s. ISBN 978-80-555-1235-8.

PRECISION AND ICONOMIA IN USING OF EPITIMIA OF THE CHURCH RULES

Pavol KOCHAN, lecturer, Orthodox Theological Faculty, University of Prešov in Prešov, Masarykova 15, 08001 Prešov, Slovakia, pavol.kochan@unipo.sk, tel. 0517724729

Abstract

Church always used two ways of using particular canons. *Epitimia* comes out of ecclesiological principle at saint mystery of repentance and it has a therapeutically character. Thereafter her using was and always is to view at condition who is receiving *epitimia*. We are not talking about juridical principle but about effort to really recover, let us say by visible way to confirm unity of Church or with Church. Unity is a base attribute of Church so even a communion of individual is matter of whole church communion. Saint Fathers were observing on this matter, so they were using precision or. Theirs ecclesiology were coming to the soteriology.

Keywords

Church, epitimia, ecclesiology, precision, iconomia, soteriology

SVÄTÉ KÁNONY – TERAPEUTICKÁ METÓDA PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI²⁸²

Štefan ŠAK

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Ak sa u veriaceho kresťana prejaví potreba po duchovnom vzdelávaní sa, čo svedčí o jeho duchovne zdravom stave, je pochopiteľné, že obvykle siahne po duchovnej literatúre, Svätom Písme alebo po dielach svätých otcov svätej Cirkvi. Toto je veľmi dobré. Ale to, čo chceme v tomto bode podotknúť, je fakt, že pre veriaceho kresťana pri tomto duchovnom vzdelávaní vôbec nie je obvykle vyhľadávať a študovať ustanovenia a spisy všeobecných, ako aj miestnych snemov pravoslávnej Cirkvi.

Zvyčajne sa tento druh literatúry vymyká záujmu veriaceho kresťana. Preto je na mieste otázka, že čo je obsahom týchto ustanovení a spisov? Čo v nich vlastne Cirkev vyjadrila a sformulovala? Ako veľmi dobre vieme, Cirkev v nich sformulovala dve veci. Na jednej strane sú to dogmy, alebo lepšie povedané vieroučné pravdy našej svätej Cirkvi, ktoré sú nemenné a neomylné. A na strane druhej sformulovala spôsoby a cesty, ako sa môžu tieto vieroučné pravdy, čiže dogmy, pretransformovať do nášho praktického života. A ak náš praktický každodenný život nie je v poriadku, tak ako prostredníctvom týchto dogiem môžeme napraviť to, čo nie je v poriadku?

Teda v materiáloch jednotlivých všeobecných a miestnych snemov máme uznesenia, ktorými sú dogmy a máme taktiež aj kánony, ktoré nás učia ako liečiť to, čo nie je v poriadku v našom živote a z pohľadu Cirkvi sa to prejavuje ako choroba.

Samozrejme, niekto môže namietat, že je niečo iné čítať nejaký živý text z otcov Cirkvi, čo nás duchovne posilní a niečo iné je čítať uznesenia všeobecných snemov. A práve tento spôsob myslenia je dôvod, aby sme veľmi stručne načrtli túto veľmi účinnú metódu duchovného nasýtenia sa

²⁸² Tento článok bol prezentovaný v rámci medzinárodnej vedeckej konferencie *Kánonické dedičstvo I. všeobecného snemu* konanej 24. novembra 2015 v Prešove.

prostredníctvom uznesení a kánonov našej Cirkvi a predstavili kánony Cirkvi ako jeden nádherný terapeutický materiál pre dnešného veriaceho človeka žijúceho v súčasnosti.

Východiskom pre našu tému budú slová a poučenia otcov našej svätej Cirkvi. Skôr, ako si pripomenieme poučenia otcov Cirkvi je potrebné nanovo si uvedomiť, že uznesenia snemov sú dogmy. A kánony sú spôsob, akým terapeuticky liečime to, čo nežijeme správne v našom živote. Svätý Gregor Nisský hovorí, že „kánony existujú preto, aby liečili každú chorobu duše²⁸³ a štúdium kánonov a ich uplatňovanie v našom živote prirovnáva k liečebnej metodológii.

Pre lepšie pochopenie našej témy je potrebné nanovo spomenúť, že existujú uznesenia a kánony snemov. Uznesenia sú dogmy, ktoré sú vieroučnými pravdami. Tie nám boli Bohom zjavené a odhalené na to, aby nám pomohli v našom praktickom živote a vôbec nie preto, aby sa stali predmetom vedeckého bádania, teda teóriou.

Ako príklad uvedieme, že Boh nám odhalil svoju lásku prostredníctvom zjavenia o Svätej Trojici. Je to síce nepredstaviteľné tajomstvo, ale On nám ho zjavil. Pochopiteľne, nezjavil nám to preto, aby sme si zdvihli svoje sebavedomie a povedali, že poznáme veľa vecí a že poznáme dogmy. Ale zjavil nám to jednoducho preto, aby sme tou dogmou žili v našom praktickom živote.

Teraz nastáva tá dôležitá chvíľa pre polozenie si základnej otázky v našom živote. Ako ňou budeme žiť? Presne teraz si priblížime toto veľké tajomstvo, že Boh je jeden a zároveň sú to tri osoby, Otec, Syn a Svätý Duch. Tu máme možnosť vidieť, že existuje medzi nimi jednota, láska a zároveň existuje medzi nimi sloboda, ako aj rozlíšenie troch osôb.

A teraz sa pozrieme spoločne na to, čo pre nás z tejto dogmy vyplýva? Jednota, láska a zároveň osoba. Ako sa to uplatňuje v našom živote? Predstavme si rodinu, alebo monastier. Je nevyhnutné, aby ich členovia žili ako

²⁸³ „Ἐν καὶ τοῦτο τῶν εἰς τὴν ἀγίαν ἑορτὴν συντελούντων ἐστὶ, τὸ κατανοῆσαι ἡμᾶς τὴν ἔννομόν τε καὶ κανονικὴν ἐπὶ τῶν πεπλημμεληκότων οἰκονομίαν, ὅπως ἂν θεραπευθῇ πᾶν ἀρρώστημα ψυχικόν, τὸ διὰ τινος ἁμαρτίας ἐπιγινόμενον.“ ΚΑΝΟΝΕΣ ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ. Κανὼν α' τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. Περὶ τοῦ ὀφείλειν τὸν πνευματικὸν ἱατρὸν διαγινώσκειν τὴν ἔδραν τοῦ πάθους. [online]. [2015-10-05]. Dostupné na: http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/regulations/various_regulations.htm. Pozri ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ, ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ. 1991. Πηδalion. Θεσσαλονίκη : εκδόσεις Βας. Ρηγοπουλου, 1991. s. 651.

spoločenstvo, aby medzi nimi existovala jednota a láska, ale zároveň všetci, ktorí žijú s týmto spoločenstvom, budú mať osobnú slobodu, ktorá im nebude pošliapaná, ani neustále likvidovaná. Nakoľko ľudia bez tváre a osobnej slobody nie sú ľudia.

Ak túto dogmu prakticky nežijeme správne, prichádza kánon, ktorý, aby to napravil, prekladá nám terapeutickú metódu tejto nápravy, alebo lepšie povedané liečby. Totiž ak neuplatňujeme dogmu v našom živote správne, tak nám to škodí. V takom prípade nás kánon informuje o terapeutickej metodológii, čo predstavuje veľmi dôležitú informáciu v našom živote.

Treba spomenúť jedného z veľkých teológov, ktorí robil výklad kánonov Cirkvi, a to mních Matúša Vlastara, ktorý napísal, že „keď existuje hriech, teda choroba, existuje aj liečba, v ktorej vhodné lieky, ktoré podáme chorému, ho môžu uzdraviť.“²⁸⁴

Teda kánony sú uplatnením dogiem a ak sa dogmy neuplatňujú v živote veriaceho človeka, je potrebné ho uzdraviť. Existuje rana, ktorá sa lieči. Ak trpíme rakovinou, prichádza chirurg, ktorý operačne odstraňuje rakovinu a ktorý nás lieči. Rakovina je odstránená, ale rana ostala otvorená a je potrebný určitý čas, zopár mesiacov, alebo aj rokov, aby sa táto rana zocelila. Iné je to, že Boh mi teraz odpustil, keďže som činil úprimné pokánie a rakovina zmizla a iné je, že existujú otvorené rany a preto musia byť uplatnené rôzne terapeutické metódy, ktoré trvajú nejaký čas, veľa krát ide o zdĺhavú liečbu, ktorú predstavuje epitímia našej Cirkvi. Toto znamená, že Boh odpúšťa tým, ktorí činia pokánie, ale terapeutické vedenie podľa toho, ako si vyžaduje choroba, chce určitý čas.

Z pohľadu kánonov pre veriaceho človeka je terapia základným východiskom do budúcnosti. Samozrejme terapia nemá žiaden súvis s trestom či pokutou, ako sa kánony veľa krát prezentujú. Poznávaním dogiem Cirkvi sa učíme pravde nášho Christa, ako túto pravdu uplatniť v živote a keď urobíme chybu a túto pravdu neuplatňujeme, v takom prípade je potrebné, aby sme uplatnili terapiu.

Aby sme boli viac praktickí, pozrieme sa na niektoré konkrétne príklady vyplývajúce z kánonov našej Cirkvi. Pozrime sa, ako sa I. Všeobecný snem

²⁸⁴ ΜΑΤΘΑΙΟΥ ΒΛΑΣΤΑΡΕΩΣ. 1859. *Σύνταγμα κατὰ στοιχείον. Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων υπό Πάλλη Ποτλή*. Τόμ. Στ'. Αθήνα, 1859. s. 4.

zapodieval už nami spomínanou témou Svätej Trojice a ako kánony, ktoré prijal, majú vzťah s touto dogmou a ako táto dogma nám pomôže v našom živote. Na tomto I. všeobecnom sneme sa otcovia zaoberali triadológiou a všetkým, čo sa týka Svätej Trojice, nakoľko v tom čase už existovali herézy, napríklad arianizmus, ktoré otcovia podrobne preštudovali z pohľadu učenia Cirkvi. Teda z pohľadu jednoty a rozlišovania.

Treba spomenúť, že tento snem sformuloval len 20 kánonov, v ktorých sa zaoberá desiatkami rôznych veľmi vážnych tém. Napríklad, tretí kánon hovorí o jednom chybnom spôsobe života. V tom čase existovali takzvané spolubývajúce ženy²⁸⁵, teda nejaké ženy, ktoré žili v jednej domácnosti, napríklad v dome klerika. Nechceme tým povedať, že to bol nejaký hriech, ale keďže sa nezúčastňovali na spoločensťve v rodine, alebo v monastieri, narúšali ich jednotu. 3. kánon I. všeobecného snemu s k tejto téme postavil záporne, nakoľko rodina je spoločensťvo a aj monastier je spoločensťvo a ich cieľom je, aby kráčali k Christovi. Ako k nemu pôjdeme? Prostredníctvom lásky a pokory, presne tak, ako to robí Svätá Trojica. Ak sa naruší táto jednota, je potrebná terapia.

Takto vidíme, ako sa I. všeobecný snem postavil k téme spolubývajúcich. Jeho vyjadrenie, ktoré sformuloval do kánonu, je čiste triadologické a nie moralistické, ako by sa niekto domnieval. Teda kánon nemoralizuje, že je zlé, že tieto ženy žijú v týchto spoločensťvách, možno tieto ženy ani neurobili nič zlé, ale ide o to, že sa narúša jednota, ktorá existuje v istom spoločensťve na jednom mieste. A preto z dôvodu terapie zakazuje takýto spôsob života, pričom uplatňuje učenie o triadológii.

Ďalší z kánonov I. všeobecného snemu, konkrétne 4. hovorí, že na chirotonii biskupa musia byť prítomní traja biskupi, ktorí ho budú chirotonizovať. Toto je opäť čistá triadológia. Niektorí by si povedali, že stačí aj jeden biskup, veď má blahodať a tú odovzdá pri chirotonii ďalšiemu biskupovi. Ale otcovia snemu ustanovili počet biskupov 3 a to presne z dôvodu uplatnenia triadológie, ktorá vo všeobecnosti rezonovala na I. všeobecnom sneme.

Kánon číslo 15 I. všeobecného snemu, ktorý predpokladám, je veľmi známy a hovorí o tom, že presbyter nemôže prechádzať z jednej farnosti do druhej.

²⁸⁵ ΝΙΚΟΛΗΜΟΥ, ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ. 1991. *Πηδαλιον*. Θεσσαλονίκη : εκδόσεις Βας. Ρηγοπουλου, 1991. s. 125.

Môže vykonávať všetky mystéria len na farnosti, na ktorej bol ustanovený svojim biskupom, ale nie na niektorej inej vo svojom okolí. Aj tu je uplatnená dogma o Svätej Trojici. Totiž vo Svätej Trojici neexistuje chaos, neporiadok, či zmätok. Otec je Otec, Syn je Syn a Svätý Duch je Svätý Duch.

Musíme vedieť, že v dogme o Svätej Trojici existuje určité rozlíšenie a nie je možné, aby tu existoval nejaký chaos, či neporiadok. A každý nesie v tomto duchu aj svoju zodpovednosť. Nikto nemôže ísť za hranice tohto učenia svätej Cirkvi. Nikto z presbyterov nemôže ísť na susednú farnosť vykonať nejakú svätú tajinu, napríklad, krst, svätú tajinu manželstva, či pohreb bez požehnania biskupa, alebo miestneho správcu farnosti len preto, že si myslí, že je lepší ako ktokoľvek iný. Vo Svätej Trojici neexistuje lepší alebo horší, neexistuje ten, kto robí lepšie, existuje len vzájomná láska a pokora.

Takto vidíme ako už v rannej histórii života Cirkvi v roku 325 otcovia snemu, aby sa zachovala vieroučná pravda o Svätej Trojici v našej ekleziológii, nedovoľuje presbyterovi, a to aj keby bol svätý, alebo mal ducha prozreteľnosti, aby šiel a vykonal nejaké mystérium mimo svojej farnosti bez požehnania svojho biskupa, aby si nemyslel, že je významnejší a dôležitejší či lepší ako ktokoľvek iný.

Toto je len veľmi stručný náčrt pre duchovné vzdelávanie veriacich z oblasti uznesení a jednotlivých ustanovení a kánonov všeobecných a miestnych snemov našej svätej Cirkvi. Totiž uznesenia a kánony všeobecných snemov nie sú v žiadnom prípade nudné nariadenia právneho typu a už vôbec nie nejaké trestné právo v cirkevnej oblasti, ktoré by malo za úlohu trestať veriacich ľudí, ale naopak im pomôcť žiť duchovne zdravo v duchu vieroučných právd zjavených samotným Bohom pre spásu veriacich ľudí.

Zoznam bibliografických odkazov

- ΑΓΙΟΥ ΓΡΙΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ. *Κανών Α', Πηδάλιον*. Αθήνα : εκδ. ΑΣΤΗΡ, 1979. s. 651.
- ΒΕΡΓΩΤΗ, Γ. Θ. 1991. *Λεξικό λειτουργικών και τελετουργικών όρων*. Θεσσαλονίκη : Μέλισσα, 1991. 159s.
- ΦΥΤΡΑΚΗΣ, Τ. 1991. *Ελληνικό λεξικό*. Αθήνα : Αρμονία Α. Ε., 1991. 985s. ISBN 960-7598-00-8.

- FROLOV, I. T. 1982. *Filozofický slovník*. 3. vyd. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1983. 538s.
- IVANOVÁ-ŠALIGOVÁ, M. - MANÍKOVÁ, Z. 1983. *Slovník cudzích slov*. 2. vyd. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1983. 942s.
- KANONEΣ ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ. *Κανὼν α΄ τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. Περὶ τοῦ ὀφείλειν τὸν πνευματικὸν ἱατρὸν διαγινώσκειν τὴν ἔδραν τοῦ πάθους*. [online]. [2015-10-05]. Dostupné na: http://users.uoa.gr/~nektar/-orthodoxy/tributes/regulations/various_regulations.htm
- LAMPE, W. H. 1991. *A patristic greek lexicon*. 10. vyd. Oxford : Clarendon press, 1991. 1568s. ISBN 0 19 864213 X.
- ΜΑΤΘΑΙΟΥ ΒΛΑΣΤΑΡΕΩΣ. 1859. *Σύνταγμα κατὰ στοιχείον, Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων υπό Πάλλη Ποτλή*. Τόμ. Στ΄. Αθήνα, 1859.
- ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ, ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ. 1991. *Πηδαλιον*. Θεσσαλονίκη : εκδόσεις Βας. Πηγοπουλου, 1991. 799s.
- PRACH, V. 1993. *Řecko-český slovník*. Praha : SCRIPTUM, 1993. 588s. ISBN 80-85528-22-3.
- ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΥ, Ι. 1990. *Λεξικόν της αρχαίας ελληνικής γλώσσης*. Αθήνα : Βιβλοπρομηθευτική, 1990.

SAINT CANONS - THERAPEUTICAL METHOD OF ORTHODOX CHURCH

Štefan ŠAK, lecturer, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, stefan.sak@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

Many times a man asks a question what is necessary in his life? A man often thinks about spiritual improvement that helps him in his life. The Church provides him with literature for studying to get to know the ground of his life, The God. One of the materials are the provisions of general and local councils. I believe that the mentioned is the reason why we would like to debate this actual topic.

Keywords

Holy Sacrament, mystery, love, therapy, dogma, life style

MYSTICKÉ SKÚSENOSTI V ŽIVOTE SVĚTÉHO SYMEONA NOVÉHO TEOLÓGA

Miroslav ŽUPINA

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

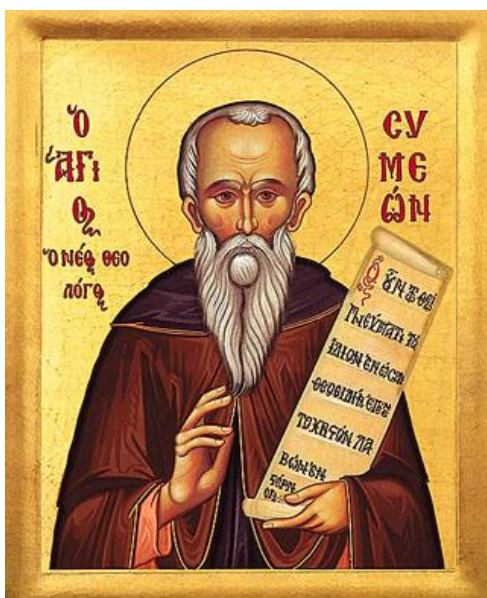
Svätý²⁸⁶ Symeon Nový Teológ po svätom apoštolovi Jánovi Teológovi a svätom Gregorovi Teológovi (Nazianskom) ako tretí dostal oficiálny titul „Teológ“. Tento titul sa nechápe v modernom akademickom zmysle, ale označuje niekoho, kto vďaka Božej blahodati a osobnej duchovnej askéze má skúsenosť z participácie na Božom živote. Prívlastok „nový“ mu dali pôvodne jeho oponenti, ktorí boli presvedčení, že prináša nové, t. j. „novotami“ pozmenené pôvodné učenie.

Prameňom biografických svedectiev o živote Symeona Nového Teológa je *Život (Βίος, Житие)*, ktorý približne po tridsiatich rokoch od smrti Symeona zapísal jeho učeník Nikitas Stithatos.²⁸⁷ Druhý, ešte dôležitejší prameň biografických informácií, predstavujú jeho vlastné diela, pretože takmer všetky majú zreteľný autobiografický charakter.²⁸⁸

²⁸⁶ Svätý Symeon Nový Teológ je v Pravoslávnej cirkvi uctievaný ako ctihodný („prepodobný“).

²⁸⁷ Pozri HAUSHERR, I., HORN, G. 1928. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos. In *Orientalia Christiana*. Vol. 12 (45). Roma, 1928. p. 1-128. Porovnaj s ВАСИЛИЙ (КРИВОШЕИН), архиепископ. 1996. *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Нижний Новгород : Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. с. 16-72. KRIVOCHÉINE, B. 1963. Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses. In *Sources Chrétiennes*. Vol. 96. Paris, 1963. p. 15-54. TURNER, H. 1990. *St. Symeon. The New Theologian and Spiritual Fatherhood*. Brill, Leiden-New York-Köln, 1990. p. 16-36. MODA, A. 1993. Le Christ dans la vie chrétienne. Une lecture des catéchèses de Syméon le Nouveau Théologien. In *Estratto da Nicolaus*. Vol. I. Bari, 1993. p. 103-144. MCGUCKIN, J. A. 1994. Symeon the New Theologian and Byzantine Monasticism. In *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers from the 28th Symposium of Byzantine Studies*. Birmingham, 1994.

²⁸⁸ Pozri ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ), митрополит. 2013. *Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание*. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. с. 13.



Svätý Symeon Nový Teológ

Svätý Symeon Nový Teológ sa narodil v roku 949 v Galati (Paflagonia, severná časť Malej Ázie; dnešné Turecko). Jeho rodičia, Vasilios a Theofania, patrili k zámožnej a vplyvnej malomestskej šľachte.²⁸⁹ Už od raného detstva vynikal mnohými vedomosťami a schopnosťami, preto ako jedenásťročný odišiel k svojmu strýkovi do Konštantinopola, kde získal prvé vzdelanie, navštevoval gramatickú (strednú) školu, avšak odmietol pokračovať v štúdiu rétoriky a filozofie.²⁹⁰ Vďaka strýkovi aj Symeon stal sa príslušníkom cisárskeho dvora Vasiliosa II. Porfyrogeneta (Bulharobijca).

Avšak ani vzdelanie, ani významné spoločenské postavenie ho neuspokojovali. Kariéra, ktorá sa mu ponúkala, ho tiež nepríťahovala a tak pod vplyvom vnútorného osvietenia vydal sa hľadať osobu, ktorá by mu vo chvíľach pochyb a rozpakov pomohla nájsť vnútorný pokoj. Jeho srdce čoraz intenzívnejšie túžilo vzdať sa tohto pomínutelného sveta a nájsť pravý zmysel života.

Keď mal štrnásť rokov, zoznámil sa s jednoduchým človekom, Symeonom,²⁹¹ mníchom zo Studitského kláštora v Konštantinopole, ktorý ho motivoval, aby svoj život venoval askéze, modlitbe a striedmosti. Nakoľko sa vyznačoval hlbokými duchovnými skúsenosťami, v jeho osobe našiel Symeon Nový Teológ svojho učiteľa a v podstate duchovného otca. V. Krivochein dodáva, že od tohto zoznámenia sa v živote mladého Symeona začína úplne nová etapa. Po vonkajšej stránke sa nič zásadné nezmenilo, avšak čoraz častejšie navšte-

²⁸⁹ Pozri HAUSHERR, I., HORN, G. 1928. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos, 2. In *Orientalia Christiana*. Vol. 12 (45). Roma, 1928.

²⁹⁰ Pozri HAUSHERR, I., HORN, G. 1928. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos, 2, 23-26. In *Orientalia Christiana*. Vol. 12 (45). Roma, 1928.

²⁹¹ gr. Συμεών ο Ευλαβής; rus. Симеон Благоговейный

voval svojho duchovného otca a oduševnene plnil nariadenia svojho učiteľa.²⁹² Jeho láska a úcta k nemu bola tak veľká, že si ho nielen ctil ako múdreho otca, ale považoval ho za svätého, a ani o vlások sa neodchýlil od jeho vôle. Celý sa oddal svojou láskou svojmu učiteľovi, dokonca bozkával to miesto, kde sa starec modlil a jeho pokora bola tak veľká, že sa necítil byť dôstojný dotýkať sa jeho šiat.²⁹³

Raz mu dal prečítať knihu od svätého Marka Pustovníka (Askétu)²⁹⁴ s názvom *O duchovnom zákone*.²⁹⁵ V tomto texte svätý Symeon Nový Teológ našiel „náuku“, ktorá ho veľmi zaujala, pretože mu dávala odpovede na jeho otázky. „Ak hľadáš duchovné uzdravenie, buď pozorný k svojmu svedomiu, a všetko, čo ti hovorí, urob to, a budeš mať z toho úžitok.“²⁹⁶ Od chvíle, kedy prečítal tieto slová - ako sám poznamenal - neučinil nič bez toho, aby sa nespýtal, či mu svedomie niečo nevyčíta.

Vďaka odporúčaniu svojho duchovného otca sa Symeon dostal na dvor istého patricija. Cez deň sa venoval práci, ale po večeroch, kedy to nikto nemohol vidieť, venoval sa čítaniu spisov, ktoré dostával od svojho učiteľa. Nikto ani len netušil, že jeho život – zdanlivo obyčajný – sa uberá zvláštnou cestou. Okrem čítania duchovných kníh často až do hlbokej noci trávil čas v úprimných modlitbách k Bohu i Presvätej Bohorodičke.²⁹⁷

²⁹² Pozri ВАСИЛИЙ (КРИВОШЕИН), архиепископ. 1996. *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Нижний Новгород : Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. с. 18.

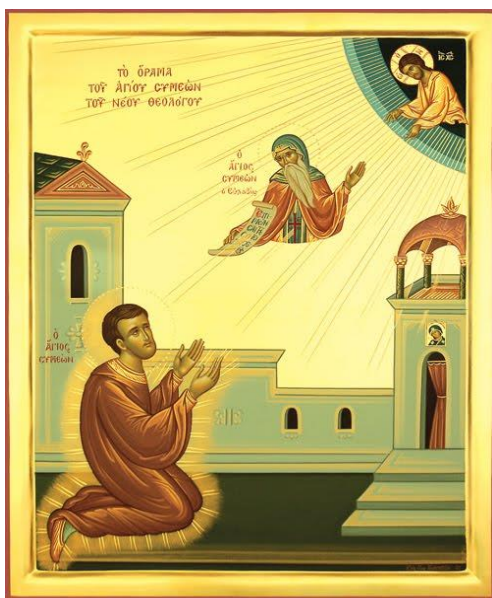
²⁹³ Pozri ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ), митрополит. 2013. *Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание*. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. с. 17. Porovnaj s HAUSHERR, I., HORN, G. 1928. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos, 12, 20-26. In *Orientalia Christiana*. Vol. 12 (45). Roma, 1928.

²⁹⁴ gr. Μάρκος Ερημίτης; rus. Марк Пустынник alebo Марк Подвижник alebo Марк Аскет

²⁹⁵ Pozri ΜΑΡΚΟΣ ΕΡΗΜΙΤΗΣ. 1864. Περί νόμου πνευματικού. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Vol. 65. Paris, 1864. p. 906-1140.

²⁹⁶ ΜΑΡΚΟΣ ΕΡΗΜΙΤΗΣ. 1864. Περί νόμου πνευματικού. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Vol. 65. Paris, 1864. p. 913.

²⁹⁷ Pozri ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1964. Κατηχήσεις 22, 74-81. In *Sources Chrétiennes*. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 104. Paris, 1964.



Ikona zobrazujúca mystické videnie nestvoreného svetla

ktoré som cítil. Padol som tvárou k zemi a v tom som uvidel, ako veľké, nehmotne žiariace svetlo ma uchopilo a pojalo celú moju myseľ i dušu, takže som bol ohromený neočakávaným zázrakom a bol som akoby vo vytržení... Či v tele, či mimo tela, rozprával som sa s týmto svetlom, to svetlo to dokázalo; rozptýlilo všetky nejasnosti v mojej mysli a vyhnalo všetky pozemské starosti. Vyhnalo zo mňa všetku nechápavosť a ľarchu telesnosti, ktorá otupovala a spúťavala moje údy...“²⁹⁸

Túto prvú skúsenosť so zjavením nestvoreného svetla zažil ešte ako laik, keď mal približne dvadsať rokov. Napriek tomuto zážitku svätý Symeon opäť upadol do svetského spôsobu života. Obdobie medzi vyššie uvedenou prvou skúsenosťou s nestvoreným svetlom a vstupom do kláštora považoval za roky svojho duchovného pádu.²⁹⁹ Neskôr, keď dovŕšil dvadsaťsedem rokov, stáva sa poslušníkom významného konštantinopolského monastiera *Studiton* a zároveň „bezprostredným“ žiakom svojho duchovného učiteľa Symeona. Okrem toho, že k nemu cítil veľmi intenzívny a úprimný vzťah, často ho aj dával za príklad

Raz, keď sa takto dlho do noci modlil a prosil o Božiu pomoc v boji proti pokušeniam, zažil prvé mystické videnie svetla, ktoré ho naplnilo nevysloviteľnou radosťou, že nevnímal seba, ani svoje okolie. Ide o jeho vôbec prvú skúsenosť s nestvoreným svetlom, ktorú neskôr opísal týmito slovami:

„Tak som vstúpil na miesto, kde som sa obvykle modlil a pamätajúc na slová svätého muža [Symeona Studitského] začal som hovoriť „Svätý Bože ...“. A ihneď som bol pohnutý k slzám takou veľkou túžobnou láskou k Bohu, že slovami nedokážem opísať radosť a potešenie,

²⁹⁸ ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1964. Κατηχήσεις 22, 88-104. In *Sources Chrétiennes* 104, 366. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 104. Paris, 1964. p. 366.

²⁹⁹ Pozri ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1965. Ευχαριστίες 2, 41-46. In *Sources Chrétiennes*. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 113. Paris 1965.

svojím poslucháčom, keď hovoril: „*Symeon, svätý, zbožný, Studita, nestránil sa údov žiadneho človeka, nestránil sa ani pohľadu na nahé telo, akoby bol sám nahý. Vo svojom vnútri nosil Christa a sám bol Christom... Na všetky svoje údy a na údy akéhokoľvek iného človeka, jednotlivo i v celosti, vždy hľadel ako na Christa a zostával nedotknutým, neporušeným a pokojným.*”³⁰⁰

Opäť čítal ďalšie duchovné knihy, aby sa poučil a zdokonalil, ale ani ich čítanie mu neprinášalo pokoj, ktorý hľadal. Často opakoval, že sa cíti ako úbohý vtáčik bez krídel. Túto situáciu však prijal s pokorou. Práve jeho veľká pokora, úprimnosť, duchovná čistota a poslušnosť ho priviedli k ďalším videňiam nestvoreného svetla, ktoré – aj keď v niektorých prípadoch práve kvôli pokore približuje v tretej osobe, akoby sa ho osobne netýkali – nesú pečať jeho osobnej mystickej skúsenosti.³⁰¹ Množstvo takýchto skúseností, na základe ktorých je odhaľovaná veľkosť Božej filantropie, ale sú aj vyvracané pochybnosti ohľadom možnosti či reálnosti prežívania takéhoto „priameho“ spoločenstva s nestvoreným Bohom zo strany odporcov, mu nedovoľujú mlčať a ukrývať vlastné svedectvá a skúsenosti pred ostatnými ľuďmi.³⁰²

Z jeho osobných svedectiev je tak zrejmé, že zatiaľ čo prítomnosť nestvoreného svetla ho naplňa nevysloviteľnou radosťou a sladkosťou, jeho neprítomnosť mu spôsobuje veľký a neznesiteľný zármutok.³⁰³ Tento pocit sa každou ďalšou mystickou skúsenosťou – či už v pozitívnom prežívaní tajomstva, alebo v negatívnom dopade, ktorý je spôsobený absenciou alebo ukončením zjavenia – znásobuje a zintenzívňuje.³⁰⁴ Napriek tomu Symeon, hoci sa aj snaží o čo naj-

³⁰⁰ ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1969. Ύμνοι 15, 206-212. In *Sources Chrétiennes*. Eds. J. Koder, J. Paramelle. Vol. 156. Paris, 1969.

³⁰¹ Podrobnejšie pozri VÖLKER, W. 1974. Praxis und Theorie bei Symeon dem Neuen Theologen. In *Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*. Wiesbaden, 1974. s. 312 a ďalej.

³⁰² Pozri ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1965. Κατηχήσεις 34. In *Sources Chrétiennes*. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 113. Paris, 1965. p. 272, 286, 294. Porovnaj s ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1969. Ύμνοι 1. In *Sources Chrétiennes*. Eds. J. Koder, J. Paramelle. Vol. 156. Paris, 1969. p. 160.

³⁰³ ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1964. Κατηχήσεις 16, 78-107. In *Sources Chrétiennes*. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 104. Paris, 1964. p. 246.

³⁰⁴ ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1965. Ευχαριστίες 1, 164-180. In *Sources Chrétiennes*. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 113. Paris, 1965. p. 318. Porovnaj s ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1967. Λόγοι Ηθικοί 4, 862-873. In *Sources Chrétiennes*. Ed. J. Darrouzès. Vol. 129. Paris, 1967. p. 70 a Ύμνοι 16, 9-30. In *Sources Chrétiennes*. Eds. J. Koder, J. Paramelle. Vol. 174. Paris, 1971. p. 10.

podrobnejší a najcharakteristickejší opis „vlastností“ nestvoreného svetla, nezmieňuje sa celkom zreteľne o tom, čo je to za svetlo a aké je to svetlo.³⁰⁵ Aj keď čoraz častejšie dochádzalo k jeho zjaveniu, „predsa dlhý čas neuvedomoval si, že vo forme svetla sa mu zjavuje Christos.“³⁰⁶ Jediné, čo dokáže s absolútnou istotou povedať je, že aj keď má podobu hviezdy, vydáva žiaru väčšej intenzity, pretože žiari ako slnko, ktoré ju zaplavuje vlastným svetlom, ale na druhej strane to svetlo je neoddeliteľné, bezhraničné, pretože svojou jasnosťou a žiarou dominuje celému stvorenstvu demonštrujúc tým celkom zreteľne svoju nestvorenú prirodzenosť.³⁰⁷

Otázka pôvodu alebo identity nestvoreného svetla sa odhaľuje a rieši v jednej z ďalších mystických skúseností, ktorá vyúsťuje do dialógu so svetlom. Na základe nižšie uvedeného rozhovoru dochádza k odhaleniu, že zjavené svetlo je zjavením sa samotného Boha (Θεοφάνεια), a že videné svetlo je Christos. Teda, keď bol priamym svedkom ďalšieho videnia nestvoreného svetla a chcel sa presvedčiť o jeho autentickosti, obrátil sa priamo k Christovi so slovami: „Hospodine, skutočne si tu Ty?“ V srdci pocítil odozvu kladnej odpovedi, ktorá mu priniesla útechu. „Vtedy si ma, márnوترatného syna, uznal prvýkrát hodným, počuť Tvoj sladký hlas... a povedal si mi: Som Bohom, ktorý sa stal človekom z lásky k tebe. Za to, že si ma z celej svojej duše hľadal, odteraz budeš mojím bratom i mojím dedičom.“³⁰⁸ Napriek tomu ani toto zjavenie ho nenechalo úplne pokojným. Začal si klásť otázku, či aj takúto mystickú skúsenosť nie je potrebné považovať za prelesť (klam, ilúziu).³⁰⁹ Nakoniec si uvedomil, presnejšie povedané, Božia blahodať ho utvrdila v pevnej viere a presvedčení, že zjavenie je

³⁰⁵ ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1964. Κατηχήσεις 22, 88-104. In *Sources Chrétiennes*. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 104. Paris, 1964. p. 366.

³⁰⁶ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ), митрополит. 2013. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. с. 26.

³⁰⁷ ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1964. Κατηχήσεις 16, 127-134. In *Sources Chrétiennes*. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 104. Paris, 1964. p. 248.

³⁰⁸ ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1965. Ευχαριστίες 2, 230-233. In *Sources Chrétiennes*. Eds. B. Krivochéine, P. J. Paramelle. Vol. 113. Paris, 1965.

³⁰⁹ O otázke prelesti v duchovnom živote človeka pozri dielo vydané aj v slovenskom preklade, ktorého autorom je pravoslávny teológ Serafím ROSE. Podrobnejšie ROSE, S., jeromonach. *Pravoslávie a náboženstvo budúcnosti*. Košice : Pravoslávny farský úrad Košice.

skutočne pravé a pochádza od Boha. V konečnom dôsledku vedomie neustálej Christovej prítomnosti ho už nikdy neopúšťalo.³¹⁰

Táto „vyššia“, „dokonalejšia“ mystická skúsenosť má zásadný význam, pretože prostredníctvom nej Symeon osobitým spôsobom pochopil identitu nestvoreného Božieho svetla aj vďaka radám a duchovnému vedeniu jeho duchovného otca a učiteľa.³¹¹

Nadobudnuté pevné vedomie o autentickosti nestvoreného Božieho svetla privádza svätého Symeona k tvrdeniu, že Boha je možné poznať (vidieť) ako svetlo.³¹² Navyše, nikto nemôže skutočne a pravdivo poznať Boha iným spôsobom, ak nie práve videním Božieho svetla.³¹³ Je však potrebné dodať a vysvetliť, že keď Symeon hovorí o stotožnení Boha so svetlom, nemá na mysli iba jednu, ale všetky tri osoby Svätej Trojice. Preto raz hovorí, že videné svetlo je Kristus,³¹⁴ inokedy ho stotožňuje so Svätým Duchom,³¹⁵ a zasa niekedy hovorí, že pod svetlom je treba chápať Svätú Trojicu.³¹⁶ Tento rozpor je však iba zdanlivý, v kontexte pravoslávnej triadológie totiž k žiadnemu rozporu či paradoxnému javu absolútne nedochádza. Takže bolo by chybou, ak by sa mystické skúsenosti svätého Symeona chápali iba za christocentrické, ak ich on sám vzťahuje k celej Svätej Trojici.

Na základe uvedených svedectiev svätý Symeon Nový Teológ nepovažoval svoje mystické skúsenosti za niečo neobyčajné, naopak, bol presvedčený, že

³¹⁰ Pozri ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ), митрополит. 2013. *Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание*. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. с. 26.

³¹¹ ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΙΔΗΣ, Β. Χ. 1977. *Η πνευματική πατρότης κατά Συμεών τον Νέον Θεολόγον*. Διατριβή επί διδακτορία. Θεσσαλονίκη 1977, σελ. 85.

³¹² „Φως ο Θεός και ως φως η θεά αυτού· εν γουν τη του φωτός θεά γνώσις πρώτη ότι Θεός.“ ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1967. Λόγοι Ηθικοί 5, 276-277. In *Sources Chrétiennes*. Ed. P. J. Darrouzès. Vol. 129. Paris, 1967. p. 100.

³¹³ Pozri ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1967. Λόγοι Ηθικοί 5, 255-257. In *Sources Chrétiennes*. Ed. J. Darrouzès. Vol. 129. Paris, 1967. p. 98.

³¹⁴ Pozri ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1971. Ύμνοι 22, 14-25. In *Sources Chrétiennes*. Eds. J. Koder, J. Paramelle. Vol. 174. Paris, 1971. p. 170.

³¹⁵ Pozri ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1973. Ύμνοι 55, 115-129. In *Sources Chrétiennes*. Eds. J. Koder, J. Paramelle. Vol. 196. Paris, 1973. p. 262.

³¹⁶ Pozri ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1967. Λόγοι Ηθικοί 8, 99-123. In *Sources Chrétiennes*. Ed. J. Darrouzès. Vol. 129. Paris, 1967. p. 228. Porovnaj s ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1969. Ύμνοι 2, 86-102. In *Sources Chrétiennes*. Eds. J. Koder, J. Paramelle. Vol. 156. Paris, 1969. p. 182; Ύμνοι 11, 35-53. Vol. 156. p. 234. a Ύμνοι 12, 9-23. Vol. 156. p. 242.

každý, kto hľadá Boha celým svojím srdcom, je dôstojný a hodný „vidieť“ (zrieť) Božie svetlo. Z tohto dôvodu vo svojich dielach o vlastnej skúsenosti hovoril veľmi zreteľne a celkom otvorene. Predpokladal, že tým povzbudí, motivuje svojich bratov a v konečnom dôsledku ich privedie k podobnej skúsenosti, pretože podľa jeho názoru práve osobné duchovné spoločenstvo s Bohom predstavuje centrum skutočného autentického kresťanského života.³¹⁷

Zoznam bibliografických odkazov

- HAUSHERR, I., HORN, G. 1928. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos. In *Orientalia Christiana*. Vol. 12 (45). Roma, 1928. p. 1-128.
- ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΙΔΗΣ, Β. Χ. 1977. Η πνευματική πατρότης κατά Συμεών τον Νέον Θεολόγον. Διατριβή επί διδακτορία. Θεσσαλονίκη 1977. 156 σελ.
- ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ), митрополит. 2013. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. 4. изд. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с. ISBN 978-5-88017-336-5.
- ΜΑΡΚΟΣ ΕΡΗΜΙΤΗΣ. 1864. Περί νόμου πνευματικού. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Vol. 65. Paris, 1864. p. 906-1140.
- McGUCKIN, J. A. 1994. Symeon the New Theologian and Byzantine Monasticism. In *Mount Athos and Byzantine Monasticism*. Papers from the 28th Symposium of Byzantine Studies. Birmingham, 1994.
- MODA, A. 1993. Le Christ dans la vie chrétienne. Une lecture des catéchèses de Syméon le Nouveau Théologien. In *Estratto da Nicolaus*. Vol. I. Bari, 1993. p. 103-144.
- ROSE, S., jeromonach. *Pravoslávie a náboženstvo budúcnosti*. 1. vyd. Košice : Pravoslávny farský úrad Košice. 174 s. ISBN 80-968043-1-6.
- ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1964. Κατηχήσεις 6-22. In *Sources Chrétien-nes*. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 104. Paris, 1964.

³¹⁷ Pozri ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ), митрополит. 2013. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. с. 26.

- ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1965. Κατηχήσεις 23-34. In *Sources Chrétiennes*. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 113. Paris, 1965.
- ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1965. Ευχαριστίες 1-2. In *Sources Chrétiennes*. Eds. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 113. Paris 1965.
- ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1967. Λόγοι Ηθικοί 4-15. In *Sources Chrétiennes*. Ed. J. Darrouzès. Vol. 129. Paris, 1967.
- ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1969. Ύμνοι 1-15. In *Sources Chrétiennes*. Eds. J. Koder, J. Paramelle. Vol. 156. Paris, 1969.
- ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1971. Ύμνοι 16-40. In *Sources Chrétiennes*. Eds. J. Koder, J. Paramelle. Vol. 174. Paris, 1971.
- ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. 1973. Ύμνοι 41-58. In *Sources Chrétiennes*. Eds. J. Koder, J. Paramelle. Vol. 196. Paris, 1973.
- TURNER, H. 1990. *St. Symeon. The New Theologian and Spiritual Fatherhood*. Brill, Leiden-New York-Köln, 1990. p. 16-36. ISBN 90-04-09166-1.
- ВАСИЛИЙ (КРИВОШЕИН), архиепископ. 1996. *Преподобный Симеон Новый Богослов*. 1. изд. Нижний Новгород : Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. 445 с. ISBN 5-88213-014-X.
- VÖLKER, W. 1974. Praxis und Theorie bei Symeon dem Neuen Theologen. In *Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*. Wiesbaden: Franz Steiner Verl., 1974. Teil XIV. 489 s. ISBN 3-515-01956-1.

MYSTICAL EXPERIENCES IN LIFE OF SAINT SIMEON THE NEW THEOLOGIAN

Miroslav ŽUPINA, lecturer, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, miroslav.zupina@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

Objective study brings theological view on a question of mystical experiences in the life of Simeon the New Theologist. Every personal mystical experience has fundamental importance in his life because Simeon through it becomes with individual way to the closer contact with uncreated Gods light. To see Gods light in Orthodox Church means to have intensive communion with God who reveals this way to the man and world. According to Simeon's opinion already personal spiritual communion with God presents centre of real authentic Christian life. This way his mystical experiences confirm biblical true and even early patristic evidences about real of man "to see God" /Mt 5, 9/, although not by essence which is impossible but by blessing.

Keywords

Experience, communion, reveal, seeing, humility, mystery, uncreated light, joy