

Content

studies

LOVE IN THE GREAT CANON THEOLOGY OF ST. ANDREW OF CRETE.....	3
---	----------

Wojciech SŁOMSKI

ПОПЫТКИ ВНЕДРЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ В РУССКИХ КНЯЖЕСТВАХ, ЛИТВЕ И ПОЛЬШЕ В XIII-XV ВВ.	16
---	-----------

Антони МИРОНОВИЧ

VIGILATE TIMENTES OR THE PARABLE OF THE TEN VIRGINS IN JUVENCUS' EPIC EVANGELIORUM LIBRI QUATTUOR	34
--	-----------

Viktor WINTNER

АНГЛОСАКСОНСКЕ СТУДИЈЕ НА ИСТОКУ	56
---	-----------

Ивица ЧАИРОВИЋ

POPIS DIELA „APOŠTOLSKÉ USTANOVENIA“	73
---	-----------

Štefan ŠAK

DUŠPASTIER – VIDITEĽNÝ SPOLUPRACOVNÍK CHRISTOV V DIELE SPÁSY DUCHOVNEJ PASTVY	82
--	-----------

Peter KORMANÍK

ZÁKLADNÝ NÁČRT TRINITÁRNEJ KONCEPCIE V DIELE SVÄTÉHO GREGORA NYSSKÉHO.....	98
---	-----------

Pavol KOCHAN

Editorial

Dear colleagues.

We present to you the new issue of our journal, in which we once again bring you interesting studies on selected topics. The very first one deals with an important topic that has shaken the whole of our society in our region - the topic of love and its importance in interpersonal relations, which is described in a theological spirit in the work of Andrew of Crete, as well as the consequences of its absence. The second study is devoted to the historical events and the impact of the introduced ecclesiastical unions in the region of the Russian principalities, Lithuania and Poland. The third article introduces us to the origins and content of one of the earliest attempts to versify the biblical text. Another paper deals with Anglo-Saxon studies of the tribes living in the territory of present-day Britain in the first millennium and their cultural maturity. In the fifth article, the author introduces himself to the problem of patristic analysis of the ancient writings of the Apostolic Constitutions, with appropriate critical commentary and editions. The author of the following study transports us to the spiritual pastoral ministry and highlights the seriousness of this vocation as well as the necessity of its presence not only in today's society. The last article introduces us to the basic ideas of the Trinitarian conception in the work of Gregory of Nyssa, one of the important patristic writers who contributed significantly to the resolution of the understanding of the dogma of the Holy Trinity in the interconciliar period in the fourth century.

We hope that the individual studies will enrich your knowledge with new insights and will be helpful to you in your further scholarly work.

Pavol Kochan (editor)

LOVE IN THE GREAT CANON THEOLOGY OF ST. ANDREW OF CRETE

Wojciech SŁOMSKI

University of Economics and Human Sciences In Warsaw, Poland

INTRODUCTION

The theology of St. Andrew of Crete belongs to liturgical theology, a special branch of theological sciences that finally took shape only in the second half of the 20th century [16]. The texts of liturgical books can serve as a source for the study of theological doctrines and individual concepts that are important for Christian doctrine. The methodology of Liturgical Theology includes not only the traditional methods and techniques of hermeneutics, but also the methods of poetics and liturgy. It is also necessary to take into account the deep symbolism of the liturgical texts and the place of the considered concepts in the order and structure of the divine service. This article discusses the concept of love and its place in the liturgical theology of the Great Canon of St. Andrew of Crete.

Saint Andrew, Archbishop of Crete lived in the 7th and 8th centuries AD. The period from the 5th to the 9th centuries is marked by the flourishing of church poetry in the Byzantine Empire. It was during this period that most church hymns were written [2]. The work of St. Andrew anticipates the work of such hymnographers of the Church as St. John of Damascus and St. Cosmas of Maiuma, who worked mainly in the middle and end of the 8th century.

At the same time, during this period, the Empire was shaken by disasters, which were perceived by the Orthodox Byzantines as “the Scourge of God” – punishment for their sins. The African and Eastern provinces of the Empire were occupied by Muslims. They besieged Constantinople twice (in 674-678 and 717-718), and the future of the Empire remained in question, since the long-term threat of a military invasion from the East and the Islamization of the Byzantine population remained as a constant factor influencing all spheres of the Church life. The Bulgar tribes captured the Danube provinces of the Empire and formed the Bulgarian Khanate independent of Constantinople in 681, inflicting a heavy defeat on Emperor Constantine IV. Only in 865 the Bulgarian Khan Boris I accepted Orthodox Christianity and the title of *tsar*, and until that time the

Bulgarian state was perceived as a threat not only to the power of the Byzantine emperors, but also to the Church.

The external threats were closely linked to internal troubles. Disputes with the Monophysites and Monothelites did not subside, which led to schisms and the weakening of the entire united Catholic Orthodox Church, which stands on the position of dyophysitism and dyothelitism. In 726, Emperor Leo III the Isaurian decided to intervene directly in the internal affairs of the Church and launched an iconoclastic campaign, placing his imperial will above the will and opinion of the Church. The iconoclasm was partly inspired by the influence of Islam and the emperor's foreign policy interests. Monophysitism and Monothelitism gained a foothold and institutionalized in some provinces of the Empire in connection with the Arab and Bulgarian invasions. Before the Triumph of Orthodoxy in 843, the unity of the Church was torn apart by theological disputes and heresies, which influenced church hymnography.

Saint Andrew was born in the 7th century in Damascus, where he received his home education. It should be noted that it was Syria at that time that was the main center of church poetics and hymnography [9]. According to Orthodox tradition, Andrew was mute until the age of 7 and received the gift of speech after the Holy Communion [3]. At the age of 14, St. Andrew left his parental home for the Jerusalem monastery of St. Sava. Here he became a clerk at the court of the ruler of the Jerusalem Patriarchate Theodore, continuing a strict ascetic life. In 679, he, along with two other trustees of the Jerusalem Patriarchate, went to Constantinople for the VI Ecumenical Council and brought back a list of the definitions of the Council. Archbishop Philaret believed that Andrew was summoned to Constantinople for the second time by the Patriarch of Constantinople and there he was consecrated by them as a deacon of the great Sophia Church [5]. Although, according to other sources, he already had the rank of archdeacon.

During the reign of Emperor Justinian II, Andrew was appointed Archbishop of Crete. During his archbishopric in Crete, Andrew launched an active activity. Many miracles were attributed to him, such as saving Crete from the invasion of the Saracens, or sending down rain in a drought through his prayers. Information regarding the exact date of the death of St. Andrew is contradictory. There are indications in his Great Canon that the pastor of Crete wrote this work at an old age. It is known that St. Andrew died on the island of Lesbos in 712, 726 or 740, returning to Crete from Constantinople.

The legacy of St. Andrew of Crete is extensive. According to the investigation of the Lenten Triodion, there are about seventy canons of Andrew of Crete according to ancient hermology [8]. Many works of Andrew of Crete have a clear

theological meaning. It should be recognized that a significant part of his works and activities remains insufficiently researched.

THE THEOLOGICAL DIMENSION OF THE GREAT CANON

The Great Canon of St. Andrew gained the greatest fame. The canon is read at Matins on Thursday of the fifth week of Great Lent, as well as in parts at Great Compline on the first four days of the first week of Great Lent. Archbishop Philaret of Chernigov asserts that during the life of St. Andrew of Crete there was no canon as such. The Great Canon was called the Sticheron or "The Sticheron of Holy City-Dweller", as well as "The Succession of the Songs of the Holy City-Dweller" (meaning the Holy City of Jerusalem and one of the variants of the author's name – Andrew of Jerusalem). This Great Sticheron of the venerable Archbishop of Crete only later acquired the form of canon. At the same time, some troparia to St. Mary were written and added to it.

This transformation of the Great Sticheron of the Holy City-Dweller into the form of a canon is attributed by some authors to the works of St. John of Damascus, while other authors associate this transformation with the name Theodore the Studite. St. Andrew took the irmoses of the Songs of the Great Canon, apparently directly from the biblical songs. Of key importance here was the second song, which is directly related to the deep feeling of repentance, to which the entire Great Canon is devoted [10].

The researchers of St. Andrew's works unanimously admit that his works were extremely lengthy and were later reduced. The triodia were also reduced, in spite of their high qualities. There are abbreviations in the ninth ode of the Great Canon. In the practice of church worship, many canons of St. Andrew of Crete were eventually replaced by the canons of St. John of Damascus and St. Cosmas of Maiuma. It is possible that one of the reasons for this replacement was that the canons of St. Andrew were extremely lengthy.

The Great Canon contains up to 250 troparia and, according to some researchers, initially did not have any typical irmoses, and was not clearly divided into songs. Later, St. John of Damascus added the Irmoses of Songs in their modern sound, and the Troparia in honor of St. Mary of Egypt and St. Andrew himself were also written later by the venerable brothers Theodore the Studite and Joseph the Confessor (the Studite) when they put the Triodion in order (according to the testimony of Nikephoros Kallistos). Troparia in honor of St. Mary even have their own independent acrostic.

Professor Evgraf Lovyagin, while translating liturgical canons from Greek into Russian, points out that St. Andrew's Great Canon deserves the title of a great work not only because of its content, but also because of its extensiveness.

If the usual canons, according to Lovyagin, “contain about 30 songs or a little more, it [the Great Canon] contains up to 250 troparia with irmoses” [11]. The Great Canon is considered by some authors as the main work of the whole life of St. Andrew. It is called “the repentant autobiography of St. Andrew of Crete” [8], compiled in the last years of Andrew’s life. This version refutes the words of Nicephorus Kallistos that the Great Canon was allegedly brought by Saint Andrew to the VI Ecumenical Council in 679-680. In the Great Canon itself, data are found that rather correspond to the late dating of this work.

Perhaps the Great Canon of St. Andrew initially had no connection with the Great Lent, and this connection was established later by chance. The opposite view is that the Canon has an organic connection with the days of repentance that fall on the Great Lent [11]. It is not accidental that the Canon is called Repentant, since the theme of repentance permeates the entire work. But the theme of repentance refers not so much to Andrew himself, but to all Christians.

The word “theology” is mentioned in the Great Canon only once in the troparion of the sixth song, “The wells of Canaanite thoughts, my soul, you have prized above the Rock with the cleft from which the river of wisdom like a chalice pours forth streams of theology”. [1] (ἐξ ἧς ὁ τῆς σοφίας, ὡς κρατὴρ προχέει, κρουνοὺς θεολογίας) [18]¹ In this case, the word “theology” is used as a poetic image as a synonym for “wisdom” (σοφία), which “can only be recognized by good deeds, by spiritual transformation, renewal and rebirth of man, by spiritual struggle and the Christian life”. [15] In addition, the images of water and a spring are used to signify “truth”. The Living Truth is Christ, who is compared in the gospels with the cornerstone (Matt. 21:42; Mark 12:10; Luke 20:17). This can be seen from the subsequent troparia of the same song, where Christ is just called the Stone, striking at which, Moses “mysteriously pre-elected Your life-giving rib, Savior, from which we all have the drink of life”.

The Canon cannot be reduced only to the penitential autobiography of St. Andrew because of its structure. Each of his songs has a certain structure. In the first part of each song, the author “talks with his soul”, and in the second part he appeals “with a cry to God for mercy” [8]. The songs of the Canon do not always preserve the exact biblical chronology. So, St. Andrew speaks of the Great Flood after mentioning the destruction of Sodom and Gomorrah. The Old Testament narratives predominate in the first eight songs of the Canon, while New Testament narratives predominate in the ninth.

¹ Here and below the original Greek text of the Canon is cited by: [18].

However, the study of the Great Canon of Andrew of Crete reveals that in all the songs of the Canon, starting from the very first, which tells about the creation of man and his fall, there are troparia completely built on the New Testament revelations concerning the laws of New Testament grace. Already in the first song, St. Andrew is captured by the image of the penitent prodigal son, as well as the image of the good Samaritan.

Saint Andrew begins his confession to God, as if reflecting on the affairs of his life, and immediately embarks on the path of saving repentance and bringing tears of repentance to God. This reflection is given as if on behalf of the author himself, and on behalf of all people who find themselves before God in an act of saving self-contemplation and self-analysis. St. Andrew finds such a way of turning to God that in his deep Christian love he seems to take every human soul, sigh with it about the untruths of life and together with it seek, ask for a way out.

From the very beginning of the Canon, biblical analogies and allusions are used to describe the state of the human soul. The sequence of presentation of biblical stories in the Canon is not subject to biblical chronology, but to a consistent immersion in the spiritual states of a penitent person, as well as in his feelings, including the feeling of love. At the same time, the author of the Canon does not strive for a chronologically consistent biblical narrative, unlike the authors of other liturgical texts. For example, in the first song of the Canon, having spoken at the beginning about the crime of the primordial Adam (troparion 3), later (in troparion 10) Andrew returns to the thought of the creation of man by God, so that again, reflecting on the greatness of the gifts given to man, incline him to repentance. The sequence of presentation in this case is subject to the goal of leading a person to repentance.

St. Andrew sometimes returns to the same biblical story to describe different states of the soul, but he presents and interprets this story in completely different ways. There are also repetitions of moral admonitions and edification associated with certain biblical stories, as if the author is trying to fix certain ideas in the minds of listeners by repeating [17].

There are also transfers of St. Andrew from Old Testament stories to New Testament stories. Such New Testament insertions can be counted from five to seven troparia only in the first song. This fact speaks against the opinion of those scholars of the Great Canon of Andrew of Crete who believed that its New Testament part begins only with the ninth ode. The alternation of images of the Old and New Testaments is typical not only for liturgical works, but also for other genres of Christian literature. In general, the key provisions of Christian

theology are substantiated by the Old Testament, including by comparing New Testament personalities and plots with those of the Old Testament.

This approach is also characteristic of Andrew of Crete, who, in his address to his soul, indicates that he cites examples from the Old Testament “as analogies”. At the same time, in the Great Canon the aforementioned alternations are subject to a certain logic. New Testament insertions seem to soften and smooth out Old Testament images and plots.

Thus, the structure of the main part of the Great Canon is characterized by the free use of New Testament appeals to Christ the Savior against the background of the primacy of Old Testament reflections, with the retention of the main points of chronology. There are also multiple returns to a previously expressed thoughts or facts in order to deepen their understanding or give them a different content required for following the line of reasoning.

THE PLACE OF LOVE IN THE CANON

Love is not the focus of the Great Canon. However, it occupies an important place in the disclosure of the main theme of this work – repentance and forgiveness. To evoke a repentant mood among those who believe in Christ, St. Andrew of Crete used a special oratorical technique: a monologue conversation with the human soul [6]. With love and compassion, he addresses to the sinner’s soul ardent appeals, exhortations, reminders and encouragement, and arouses deep repentant feelings.

Love in the Great Canon is mentioned in three main contexts.

1. God’s love for man. Starting from the Irmos of Song 4, St. Andrew addresses God as the Lover of men (Φιλάνθρωπε’ in the vocative case). Such an appeal to the Lord is used repeatedly in the context of the expected forgiveness of the penitent soul. The Lover of men himself desires the salvation of each human being, and therefore accepts sincere repentance. The author of the Canon appeals to God’s love for man, mentioning punishment and forgiveness. In addition, God is repeatedly referred to as the Lover of men when pleading for enlightenment and guidance to fulfill the will of God. Mention is also made of the philanthropic Lord, who extended his hand to Mary for her salvation. In this case, the salvation of Mary serves as an example and model for the salvation of all mankind.
2. The love of the Mother of God for God and man. Andrew of Crete mentions the love of St. Mary to God, asking her to intercede for people before God. She “with love” worshiped the “Tree of Life” and was honored with glory. This glory gives hope for the salvation of man, and her love serves as a model for man of love for God. Mary’s love for Christ also gives

people hope for God's mercy. The Mother of God connects man with God through her love. She becomes both a role model and a mediator between God and man.

3. Man's love for God. A penitent soul prays to God for forgiveness "with love". In his own name, the author praises God with "faith and love". These virtues appear in him after "getting rid of the sinful passions". A sinner at the beginning of his path to God does not have love, since it is replaced by sinful passions. But along the long and difficult path of repentance, the penitent sinner awakens and the feeling of love for God grows.

In general, the understanding of love by Andrew of Crete becomes clearer when comparing love with the virtues, sins, qualities and feelings of a person. In the Great Canon, love is repeatedly mentioned together with fear. At the same time, a person "repents with fear", but "calls to God with love", as if repentance in fear precedes love. Original sin, according to the Canon, broke the peace of mind of the first sinners. It brought anguish and languor into their souls, confusion into their minds and feelings, desires for carnal pleasures into their wills. The fallen human soul is directed at itself. It withdraws from God in herself, clings to the material side of life and ceases to shed rays of warm love around herself. Finding no satisfaction in material life, the soul greedily seeks its full satisfaction, chases after it, and finds it nowhere outside of God. The fall means the loss of love, and the main condition for its return is repentance and gaining forgiveness.

The condition for a man's true love for God is deliverance from sinful passions, which are repeatedly mentioned in the Canon (adultery, love of money, covetousness, gluttony, and others). With the focusing of reverent heartfelt attention on God alone, the penitent soul is calmed and pacified. It is no longer tormented by the passions. It begins to pray to God easily with a feeling of warm love for Him, gratitude, contrition and humility.

The Canon does not directly speak of the author's love for a person, or love between people. However, this love is clearly manifested in relation to the penitent human soul. The sayings of the Old Testament in this work of St. Andrew are full of reflections on the essence of human affairs, they are gradually offered to the penitent soul with great depth, compassion and love. The author tries to support the penitent soul, urges her not to despair, even if it is "leprous".

In his relation to the human soul and in describing God's relation to man, St. Andrew often uses the epithet "warm" (θερμός). This definition expresses feelings of love, compassion and intimacy. It should not be confused with χλιαρός (rather tepid than warm), which is used in the Revelation of St. John the

Theologian (Rev. 3:16) in the sense of “loathsomely warm” (like the nasty warm mineral water in the spa resorts near Laodicea). The definition θερμός is used to define warm light, warm air, cordiality of human relationships.

In relation to God, the terms “gracious” and “merciful” are often used, even more often than the definition of the Lover of men. These definitions are sometimes used together. For example, the author of the Canon points out that the Savior (Σωτήρ), the Lover of men (φιλόανθρωπος) “punishes graciously and shows mercy warmly” (πλήττεις συμπαθῶς, καὶ σπλαγχνίζει θερμῶς).

The definitions of the Almighty as “gracious” (ar-Rahman) and “merciful” (ar-Rahim) are repeatedly found in the Qur’an, as the most frequently used definitions of Allah. These definitions are obligatory when mentioning Allah in Islamic prayers, including in Salah, with rare exceptions (it is inappropriate to use ar-Rahman and ar-Rahim in a prayer before a sacrifice (kurban), since a person cannot call to the mercy of Allah, preparing mercilessly slaughter an animal). St. Andrew was born in Damascus (about 660) after its conquest by the Arabs (635) and studied and worked for a long time in Jerusalem, which was also under the rule of the Caliphate. The author could not have been unaware of the Islamic doctrine and definitions of Allah. But at the same time, it should be noted that the graciousness and mercy of God in the Great Canon is connected with God’s love for man.

THE GREAT CANON AS A WAY TO THE DIVINE LOVE

In the Great Canon, love accompanies the path of the soul to active and perfect repentance. Even denouncing the ulcers and sins of the soul, St. Andrew convinces the sinner of the mercy of God and of his love for the sinner. The very structure of the canon is built on the principle of dichotomy – the opposition of good and evil, sin and righteousness, the fall of man and the grace of God. At the very beginning of the Canon, in Song 1, the author, when comparing his sins with “Cain’s murder”, below contrasts it with “Abel’s righteousness” (compare Τὴν τοῦ Κάϊν with Τῇ τοῦ Ἀβελ) [1], observing symmetry, including sentence structures [4]. This balance is maintained throughout the Canon. As the tension of repentance grows and the depth of the fall is revealed, confidence in the salvation of the human soul also grows, the theme of God’s love and mercy is revealed.

Repentance reaches its extreme expression by the seventh ode of the Canon, where St. Andrew speaks of man’s “bestial lusts”, “the gravest deeds”, and his “passionate aspirations”. In this song Saint Andrew calls human life “cursed”, speaks of the “abomination of passions”, of “foul voluptuousness”, of the multiplication of “indignation”. But before reaching this apotheosis of

repentance, the penitent soul's trust in God is built, based on confidence in God's mercy and the willingness to forgive a person any sin, even the most serious one. Paradoxically, tense repentance is combined with peace, calmness and confidence.

After the seventh song, the New Testament images begin to prevail over the Old Testament ones. The author is clearly trying to relieve tension, instill peace and tranquility in the souls. The ninth song generally contains an appeal to "love repentance", to "kiss repentance" as an already accomplished fact. The seventh song acts as a kind of door that opens into the grace of repentance. It is not accidental that at the end of the work of St. Andrew refers to the repentance of the robber on the cross, to whom the door to the Kingdom of Heaven was opened. The forgiven robber, who repented in the last moments of his earthly life, must convince all penitents of the granting of forgiveness. If, up to the seventh song, repentance is presented as a long, difficult and painful path, then in the image of the forgiven robber a short path to the Kingdom of Heaven opens up.

In the view of Christian theologians, predecessors and contemporaries of St. Andrew, love is the highest virtue in relation to repentance. In particular, the great theologian and philosopher John Climacus in his "The Ladder of Divine Ascent" placed repentance (μετάνοιά) on the fifth step in his Ladder, and love (ἀγάπη) on the thirtieth, highest step, along with the other two main virtues, faith (πίστις) and hope (ἐλπίς) [7]. These three cardinal virtues represent the pinnacle of a Christian's spiritual path. Obviously, Andrew of Crete was familiar with the works of John Climacus. The path from repentance to true Christian love along the Ladder is very long, but repentance already grants a person forgiveness [13] and strength to climb up this Ladder. In the fourth song, St. Andrew uses the image of the Ladder for edification in the consistent achievement of virtues. Virtues can be achieved "by deed, and by reason, and by sight", that is, by all possible means and ways.

In general, the Great Canon does not reveal the theological conception of the Divine Love, but only points the way to it. Love grows quietly in the heart in the midst of repentant sighs and keeps the soul amid the most varied misfortunes, anxieties and unhappiness of the life path and interprets and explains all the circumstances. It is these interpretations that have theological significance.

In an address to the holy apostles, the author asks to burn his passions with an "immaterial fire", which kindles love for God in all who pray. "Immaterial fire", most likely, stands for the uncreated Tabor Light and the uncreated divine energies. This doctrine was developed by hesychasts and other representatives of Eastern Orthodox apophatic theology [14]. Nevertheless, it is groundless to

literally define “immaterial fire” as any particular theological concept of divine energy. It must be borne in mind that the language of church poetry is symbolic and to some extent relative. However, this passage speaks of Andrew’s commitment to the Orthodox apophatic theology. The apophatic approach is also supported by the line about the “incessant darkness of vision”, in which the saints can see God. Judging by this statement, God is known “in darkness”, through negative approaches [12].

It is also possible to find in St. Andrew’s works a reflection of disputes with the Monothelites. In one of his poems, St. Andrew pointed out, “Two activities in Christ, two volitions in Him” [5]. This phrase is clearly directed against Monothelitism and can be interpreted as a thesis of apologetic theology. The confession of Christ as God and Savior is characteristic not only of the Great Canon, but also of other works of Andrew of Crete.

Monothelitism is also refuted in the Great Canon. In the sixth troparion of the ninth song, St. Andrew speaks of the incarnation of Christ, the communion of His human flesh, and the voluntary testing by Him of everything inherent in nature, with the exception of sin. This clearly testifies in favor of the presence of two volitions in Christ.

CONCLUSION

Love in the Great Canon is presented not as a systematically set out integral theological doctrine, but as the goal of a Christian’s penitent path to the achievement of higher virtues. Love is one of the three highest virtues along with faith and hope. In the process of repentance and deliverance from passions, the repentant sinner awakens love for God, which grows and reaches fullness and completeness by the end of the path.

The forgiveness of sins is given because of God’s love for man. The Lover of men responds to the prayers of a penitent soul. An important role in the process of repentance and forgiveness of sins is played by the love of the Mother of God for Christ. The love of the Blessed Mary unites man with God. Her love serves as a model for all people and contributes to intercession for sinful people before the Lord.

Andrew of Crete offers an apophatic way of knowing God and Divine Love, in accordance with the prevailing apophatic theology of the Eastern Orthodox Church. The knowledge of God is based on the denial of passions, the rejection of sins and the former way of life. Most likely, St. Andrew was close to mystic and hesychastic trends in the Eastern Orthodox Church, since he referred to “immaterial fire” and other mystic concepts.

REFERENCES

1. ANDREW OF CRETE, Saint. *The Great Canon. Thursday of the Fifth Week of Great Lent*. [online]. [2022-05-30]. Available from: <https://stnektariosroc.org/-files/prayers/great-canon-st-andrew-5fifth-week.pdf>.
2. AVERINTSEV S.S., SYRKIN A.Y. 1967. Vizantiyskaya kultura v kontse VII – pervoy polovine IX v. [Byzantine culture at the end of the 7th – the first half of the 9th century]. In *Istoriya Vizantii [History of Byzantium]*. Part II. Moscow 1967 (In Russian).
3. BULGAKOV S. 1897. *Mesyatseslov i Triodion Pravoslavnoy Tserkvi [Menologium and Triodion of the Orthodox Church]*. Issues 3 and 4. Kharkiv : Printing House of Province Government, 1897 (In Russian).
4. Byron J.P. 2011. *Cain and Abel in text and tradition : Jewish and Christian interpretations of the first sibling rivalry*, Leiden; Boston, 2011.
5. FILARET (GUMILEVSKIY), archbishop. 1859. *Istoricheskoe uchenie ob ottsakh Tserkvi [Historical doctrine of the Church fathers]*, Saint Petersburg : Publ. of the Second Section of His Imperial Majesty's Own Chancery, 1859, vol. 3 (In Russian).
6. GIANNOULI A., CRETENSIS A. 2007. *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta [The two Byzantine commentaries on the Great Canon of Andrew of Crete]*. Vienna : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2007. 427 pp. (In German). ISBN 978-3-7001-3928-7.
7. JOHN CLIMACUS, Saint. 1959. *The Ladder of Divine Ascent*. [online] [transl. Archimandrite Lazarus Moore], New York : Harper & Brothers, 1959, 129 pp. [2022-05-30]. Available from: <http://www.prudencetrue.com/images/-TheLadderofDivineAscent.pdf>.
8. KARABINOV I. 1910. *The Lenten Triodion. Historical overview of its plan, composition, editions and Slavic translations*. Saint-Petersburg : V.D. Smirnov's Printing House, 1910 (In Russian). /*Postnaya triod'. Istoricheskiy obzor ee plana, sostava, redaktsiy i slavyanskikh perevodov.*/
9. KIPRIAN (KERN). 2000. *Liturgics : Hymnography and Eorthology*. Moscow : Krutitsk Patriarchal Metochion, 2000 (In Russian). /*Liturgika : Gimnografia i eortologia.*/
10. LEŚNIEWSKI K. 2017. "In ourselves we have found a death sentence: not to trust ourselves, but God". The metanoic and soteriological message of the Great Canon of St. Andrew of Crete. Lublin : Orthodox Lublin-Chełm Diocese and the Foundation for Dialogue of Nations, 2017. 456 pp. (In Polish). ISBN 978-83-939081-9-6. /„W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci:

- aby nie ufać sobie samemu, lech Bogu” : Metanoiczno-soteriologiczne przesłanie Wielkiego Kanonu Św. Andrzeja z Krety./*
11. LOVYAGIN, E. 1875. Liturgical canons in Greek, (Old) Slavonic and Russian Saint Petersburg : Synodal Printing House, 1875 (In Russian). */Bogosluzhebnye kanony na grecheskom, slavyanskom i russkom yazykakh./*
 12. PAPANIKOLAOU, A. 2006. *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. 1st edit. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2006. 238 p. ISBN 978-0268038311.
 13. PETCU, L. 2017. *Early Church Fathers on Repentance and Confessions of Sins*. Saarbrücken : LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017. 220 p. ISBN 978-3330032385.
 14. POMAZANSKI, M. 2009. *Orthodox Dogmatic Theology*. [transl. S. Rose]. Platina : St. Herman of Alaska Brotherhood, 2009. ISBN 978-0938635697.
 15. PRUŽINSKÝ, Š. 2019. *General letter of saint apostle James : (exegesis of 3rd chapter)*. 1st edit. Białystok : University of Białystok, Department of Central and Eastern European History, 2019. 178 p. ISBN 978-83-952542-3-9.
 16. VENIAMIN (MILOV), bishop. 1977. *Readings on Liturgical Theology*. Brussels 1977, reprinted in Kyiv 1999. (In Russian). */Chtenia po Liturgicheskomu Bogosloviyu./*
 17. VISSARION, bishop. 1995. *Lessons of repentance in the Great Canon of St. Andrew of Crete, borrowed from biblical stories*. Moscow : Svetlyachok, 1995. (In Russian). */Uroki pokayaniya v velikom kanone Soyatogo Andrey a Kritskogo, zaimstvovannye ot bibleyskikh skazaniy ./*
 18. ANDREW OF CRETE, Saint. *The Great Canon*. [online]. [2022-04-30]. (In Greek). Available from: http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/-service_great_canon_translation.htm. /ΑΓΙΟΥ ΑΝΔΡΕΟΥ ΚΡΗΤΗΣ. Μεγάλο Κανών./

LOVE IN THE GREAT CANON THEOLOGY OF ST. ANDREW OF CRETE

Wojciech SŁOMSKI, mag. ing. mech. Professor, University of Economics and Human Sciences in Warsaw, Okopowa 59, 01-043 Warszawa, Poland, e-mail: slomski@autograf.pl, 0048 609 003 199, ORCID: 0000-0003-1532-0341

Abstract

The article analyzes the conception of love in the theology of the Great Canon. The author of the Canon is St. Andrew, Archbishop of Crete. The Canon represents the spiritual way of a penitent soul. The key topic of the Canon is repentance. It does not contain a systematic and consistent theological doctrine of love. Nevertheless, love is one of the most significant conceptions for understanding the theological meaning of the Canon. The way of a repentant sinner is a ladder like John Climacus' "The Ladder of Divine Ascent". Repentance is one of the lowest steps, love is the highest step as the highest virtue of a Christian. So there is a long way from repentance to a man's love to God. In the process of repentance and deliverance from passions, a penitent soul awakens love for God, which grows and reaches fullness by the end of the path. Divine love to man accompanies a penitent soul during climbing up the Ladder. Due to his love God forgives human beings. The Canon represents apophatic way for the knowledge of God and salvation. The states of mind during the process of repentance are illustrated by the Old and New Testaments personalities. The Christology of St. Andrew rejects Monophysitism and Monothelitism. St. Andrew mentions "immaterial fire", probably, referring to the hesychastic conception of the uncreated Tabor Light or the uncreated divine energies.

Key words

Andrew of Crete, apophatic theology, divine love, liturgical theology, the Great Canon.

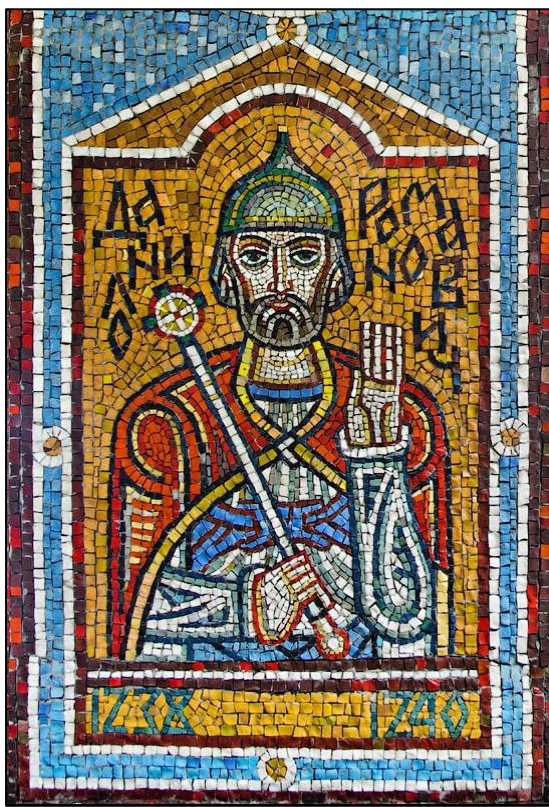
ПОПЫТКИ ВНЕДРЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ В РУССКИХ КНЯЖЕСТВАХ, ЛИТВЕ И ПОЛЬШЕ В XIII-XV ВВ.

Антони МИРОНОВИЧ

Университет в Белостоке, Белосток, Польша

В истории Польши предпринимались многократные попытки принудить православных верующих к принятию церковной унии и подчинению папской власти. Первая попытка была предпринята в середине XIII века, когда велись переговоры с галицко-волынским князем Даниилом. В 1245 г. князя Даниила к подписанию унии склонял посланник папы римского Иннокентия IV итальянский францисканец Ян де Пиано Карпине. Собрав епископов, игуменов и бояр, князь отверг возможность признания папы римского главой Церкви в Галицком Княжестве. Отказ князя не изменил униатских планов Рима в отношении русских княжеств. Все униатские миссии в 1247 и 1248 гг. закончились неудачей [1].

Вопрос унии был тесно связан со стремлением князя Даниила получить королевский титул. Проблема появилась во время совместной русско-польской интервенции в Венгрии против чехов. Враждующие между собой князья династии Пятов, проводили совместную с князем Даниилом династическую политику в отношении Венгрии. Даниил стремился к передаче престола к одному из своих сыновей. С этой целью в 1252 г. состоялось бракосочетание князя Романа с Гертрудой, дочерью венгерского короля Бели IV. Важную роль в венгерской политике играл митрополит Кирилл II, уроженец Галицкой Руси. Митрополит Кирилл II получил у татарского хана подтверждение всех привилегий, полученных ранее Русской Церковью и освобождение духовенства от всех налогов. Его визит в Никею у императора Иоанна Дукаса и патриарха Мануила II привёл к прекращению переговоров относительно церковной унии на Руси, отвержение политической линии Даниила и сближение с Александром Невским.



**Князь Галицкий Даниил Романович
(1253-1264)**

О церковной унии вновь заговорили в Кракове, во время встречи папского легата Опизо с князем Даниилом. Опизо привёз князю Даниилу корону, переданную ему папой Иннокентием IV. Согласно Ипатьевской Летописи, Даниил отказался её принять, объясняя это тем, что на чужой земле не может встречаться с посланцем. В возникшей ситуации папский легат отправился с галицким князем в Холм. Встреча Даниила с Опизо произошла только в декабре 1253 г. в Дрогичине, где галицкий князь вместе с сыном Львом и мазовецким князем готовились к походу на ятвягов. Согласие Даниила на коронацию, которая состоялась в дрогичинской Церкви, была обусловлена помощью Римской Курии в войне с татарами. Автор Галицко-Волынской

Летописи описывает это событие следующим образом: „И убедила его мать его и Болеслав, и Семовит, и бояре ляхские, говоря, чтобы принял корону, „а мы будем помощью [тебе] в борьбе с поганцами. Тогда он корону от Бога принял, от Церкви Святых Апостолов, и от трона святого Петра, и от отца своего папы Иннокентия, и от всех епископов своих. Иннокентий проклял тех, кто гонят свою веру греческую, правоверную, хотел собор созвать, для правой веры, для соединения Церкви. Данило принял корону от Бога в Дрогичине, когда шёл войной вместе с сыном Львом и Семовитом князем ляхским”[19]. Принимая во внимание религиозные и литургические факторы, можно предположить, что коронационные торжества состоялись 25 декабря 1253 г. согласно юлианскому календарю, а следовательно в праздник Рождества Христова. [26].



Папа римский Иннокентий IV (1243-1254)

Предпринятые во время коронации папским легатом Опизо попытки склонить к унии князя Даниила закончились неудачей [18]. Политические конфликты с католическими государствами – Венгрией, Польшей (с краковским князем Лешком Белым) и Орденом крестоносцев – привели к неприятию православным духовенством каких-либо контактов с Католической Церковью. Против церковной унии выступала православная иерархия, а в особенности митрополит Кирилл II, с мнением которого должен был считаться князь Даниил [14]. Преем-

ник Иннокентия IV, Александр IV, обращал внимание князя Даниила на этот факт, указывая в письмах, что Церковь его возвысила, а он, в свою очередь: „духовную и светскую милость Церкви забыл и оказался неблагодарным его милосердию”[21]. Вновь проблема унии появилась в начале XIV в. в период объединения польских земель.

При правлении князя галицкого Георгия I, папа римский Иоанн XXII, пользуясь хорошими контактами русского князя с польским королём Владиславом Локетком, рассчитывал подчинить Авиньону Галицкую митрополию. Папа выслал князю Георгию I буллу, в которой призывал адресата принять римско-католическое вероисповедание. Иоанн XXII в ином послании от 1327 г. призывал Владислава Локетку оказать влияние на русского князя, чтобы тот перешёл в католичество [23]. Призывы папы римского не принесли результата, так как Владислав Локетек, зная положение дел на Руси, не хотел склонять к таким конверсиям.

Новые попытки склонить Православную Церковь к церковной унии были предприняты при правлении Владислава Ягелло. Желанием монарха было предпринять шаги ведущие к объединению Церквей. Ягелло хотел для этой цели использовать авторитет митрополита Киприана и его хорошие взаимоотношения с Константинополем. Во время своих двукратных продолжительных визитов в Литве и Короне Киприан участвовал в разговорах относительно церковной унии [14]. Их результатом была корреспонденция с Константинопольским патриархатом, проводимая от имени Ягеллы и навязывающая к осуществлению церковной

унии. Митрополит и Ягелло выступили с инициативой созыва вселенского собора в одном из городов Литовской Руси, либо Короны, и проведения богословского диспута над формулой восстановления единства. Патриарх предпринял обычную тактику затягивания времени, подтвердил намерения, призывал к походу на турок и татар, а после победы над ними обещал рассмотрение предложенной петиции. Кроме того, патриарх считал, что этот вопрос требует вселенского, а не поместного собора. Предстоятель Православной Церкви также отнёсся скептически относительно места проведения диалога относительно унии: „Русь и в мирное время не является удобным местом для проведения Вселенского Собора”[13].

Предложение Ягеллы было направлено на ликвидацию разделения Церквей путём подчинения православных папской власти. Переговоры с Киприаном должны были привести к непосредственному диалогу с патриархом без контроля со стороны Апостольской Столицы. Переговоры указали на необходимость проведения соборных диспутов и достижению церковного единства путём рассмотрения догматических и обрядовых различий. В девяностых годах XIV в. в среде католического духовенства Короны король не мог найти достаточно много сторонников этой



**Король польский
Владислав Ягелло (1385-1432)**

концепции. Польский епископат был сторонником экспансивной католизации Руси посредством развития немецко-польских поселений и усиления института Католической Церкви.

Митрополит Киприан поддержал униатскую концепцию короля, но более как политический проект, нежели церковный [24]. Историки справедливо обращают внимание на то, что киевский митрополит Киприан неприязненно относился к самой идее церковной унии. Уния должна была уничтожить административную, догматическую и литургическую независимость Церкви [12]. Сохранившиеся произведения церковной литературы авторства Киприана не содержат



**Великий князь литовский
Витольд, сын Кейстута (1401-
1430)**

никаких униатских элементов. В деятельности митрополита Киприана нельзя увидеть богословскую и организационную заинтересованность в вопросе церковной унии.

Униатский проект вновь всплыл во время очередного визита Киприана в Литве в 1404-1406 гг., незадолго до смерти митрополита, которая наступила 6 сентября 1406 г. Итоги этих переговоров не отражены в сохранившихся источниках. Вероятно, они не принесли весомых результатов, так как вскоре после смерти Киприана, Православная Церковь не получала никаких привилегий от Ягеллы и Витольда, церковные владения платили всевозможные налоги и были в свободном пользовании двора. В отличие от великой щедрости и многочисленных привилегий, дарованных королём для Католической Церкви, Православная Церковь оставалась при своих старых и значительно ограниченных владениях [16].

Литовский князь Витольд, поддерживаемый Ягелло, решил реорганизовать церковные структуры в Великом Княжестве Литовском с целью их более тесной связи с Католической Церковью. Этим намерениям должны были способствовать: создание отдельной литовской митрополии, соответствующей границам Княжества, выбор митрополита только по воле монарха и переговоры с епископами относительно церковной унии. Этот план был осуществлён в 1414-1415 гг.

Уже в 1414 г. Витольд изгнал из Литвы киевского митрополита Фотия [17] и одновременно от имени князей и бояр Великого Княжества Литовского потребовал от патриарха избрания нового митрополита обвиняя Фотия в грабежах церковных ценностей и митрополичьей казны, притеснение епископов и безразличие по отношению к литовской части киевской митрополии [5]. Литовский князь представил патриарху собственного кандидата, Григория Цамблака, племянника почившего митрополита Киприана, выдающегося церковного проповедника, игумена сербского монастыря в Космече, находящегося в Литве с 1406 г. [15] Патриарх отверг требования Витольда. В возникшей ситуации поместный собор, состоявшийся осенью 1414 г., и состоящий из епископов,



**Митрополит Григорий Цамблак на
соборе в Констанце в 1418 г.**

архимандритов, игуменов, князей и бояр, осуществил формальное избрание Григория Цамблака на митрополичью кафедру. Посольство во главе с Цамблаком в Константинополе весной 1415 г. пыталось получить от патриарха подтверждение состоявшегося выбора, что закончилось неудачей. После его возвращения очередной собор в Новогрудке под председательством Витольда 15 ноября 1415 г. подтвердил выбор и возвёл на кафедру митрополитов киевских Григория Цамблака.

О выборе и возведении на кафедру Григория Цамблака патриарха Константинопольского проинформировал особым письмом сам

князь Витольд. Князь подчёркивал, что не желает „чтобы в нашей стране религия ваша уменьшалась, или погибала, а церкви ваши ветшали“. Витольд убеждал патриарха, что будет стараться, чтобы был порядок и благолепие в „ваших церквях“[12]. Из письма следует, что не только политические, но и церковные причины склонили Витольда и литовских епископов выбрать нового митрополита.

Новогрудский Собор 1415 г. привёл к изменениям структуры литовской Церкви. Возникла новая автокефальная литовско-русская митрополия. Впервые произошло чёткое разделение единой ранее киевской митрополии на две части: киевской и московской, разделёнными границами государств. Таким образом были созданы основы организации независимой структуры Восточной Церкви в польско-литовском государстве. Одновременно при Григории Цамблаке имело место сильное давление со стороны Витольда на церковную иерархию с целью быстрого заключения церковной унии, понимаемой как присоединение православной Церкви к Католической.

В преддверии начинающегося собора в Констанце и усиления католической миссии на востоке, епископы, участвующие на соборе в Новогрудке, должны были понимать последствия принимаемых решений. Русские летописи и польские источники единогласно подчёркивают, что

собор в Новогрудке был принуждением со стороны католического монарха и руководствовался целью сократить влияние Фотия – защитника православия. Подчёркивалось, что его решения были призваны ослабить Православную Церковь, а её верующих присоединить к Католицизму[24].

После возведения на митрополичью кафедру Григория Цамблака вновь встал, лоббируемый королевским и великокняжеским окружением, вопрос относительно церковной унии. Унией лично был заинтересован папа римский Иоанн XXII, который назначил Ягелло попечителем Католической Церкви на востоке с правом обращаться в католичество православных и распространения католической веры [24]. В середине января 1415 г. на соборе в Констанце от имени короля, Ян Стехир представил первый проект церковной унии[22]. 30 ноября 1417 г. Ягелло прислал на собор отчёт легатов из Жмуди, одновременно информируя о активной деятельности своей и Витольда в области склонения православных к унии с Католической Церковью. Король представил свои действия, как направленные с целью привести православных к послушанию Апостольской Столице, а также описал борьбу с Фотием. В это же самое время Фотий, митрополит киевский (московский), добился отлучения патриаршим синодом предстоятеля литовской Церкви Григория Цамблака, а в отношении клира, поддерживающего нового предстоятеля, суровые канонические кары вплоть до анафемы включительно. Таким образом уния уже существовала возможно, как исключительно включение поместной литовской Церкви в состав Католической, без каких-либо контактов с Константинополем, а следовательно, в совершенно иных политических условиях, нежели при митрополите Киприане.

В письме от 25 августа 1417 г., адресованном папе римскому, Ягелло и Витольд просили собор рассмотреть проблему перекрещивания Русинов, желающих единства с Католической Церковью. Согласно мнению Ягелло и Витольда повторное крещение по католическому чину отталкивало Русинов от конверсии. Монархи предлагали возможность принятия Русинов в католичество признавая совершённое над ними ранее православное крещение. По мнению авторов письма этот шаг усилил бы процесс присоединения православного населения к Католической Церкви[11]. Автор псковской летописи называет Витольда в 1428 г. „отступником от веры, поганым князем”[19]. Витольд был первоначально крещён в православии с именем Иаков.

Единственной результативной формой объединения Церквей было торжественное объявление об этом факте на соборе в Констанце. Ягелло

определённо решился на присоединение Православной Церкви к Католической в польско-литовском государстве. В письме от 1 января 1418 г., поздравляя Мартина V (1417-1432 гг.) с избранием на папский трон, Ягелло одновременно информировал его о направлении церковной делегации во главе с митрополитом Григорием Цамблаком, представляющим православных Литвы, Короны и Молдавии. Король обращал внимание на высокую образованность митрополита и подтверждал, что целью путешествия является подписание церковной унии[24]. Прибытие Цамблака в Констанцу вместе с шестью православными епископами, несколькими пресвитерами и боярами состоялось в феврале 1418 г. Делегация была принята на аудиенции у папы Мартина V [6]. Григорий Цамблак, ссылаясь на волю Ягеллы, выразил решительное убеждение в необходимости объединения Церквей, признания примата папы римского и завершения схизмы. Митрополит обуславливал своё решение двумя условиями: проведения соборного диспута с целью выяснения спорных догматических вопросов и признания унии константинопольским патриархом и византийским императором. Предложения Цамблака были возвратом к концепции 1396-1397 гг.. На этот раз византийский император Мануил II был решительным противником Католической Церкви. Такая позиция митрополита привела к тому, что никаких решений относительно унии не было принято. В возникшей ситуации униатские планы Ягеллы не могли быть реализованы, так как митрополит Григорий Цамблак выехал в Констанцу под давлением Витольда, который угрожал ему принудительной католицизацией русинов[19].

Митрополит Григорий Цамблак был известным церковным автором. Его произведения были широко распространены среди духовенства и мирян. Дипломатическая интуиция вынуждала его считаться с предписаниями Ягелло и Витольда. Его зависимость от Ягеллонов была так сильна, что если бы он начал вести самостоятельную политику, то потерял бы возможность вернуться в Киев. Григорий Цамблак благополучно вернулся из Констанцы не вступая в конфликт с монархом.

После неудачи униатских планов политика Ягелло на русских землях сконцентрировалась на поддержке Католической Церкви и ограничению прав православного населения. Вновь идея унии возродилась в тот момент, когда патриарх поставил на митрополичью кафедру грека Исидора. Митрополит распространял свою юрисдикцию на все епархии в Короне, Великом Княжестве Литовском и Великом Княжестве Московском. Митрополит Исидор был человеком образованным и к тому же блестящим дипломатом. Император Иоанн VIII Палеолог отправил его на Базельский

собор, на котором должны были проводиться переговоры о военной помощи Константинополю и церковной унии. В 1437 г. Исидор приехал в Москву как митрополит всея Руси и был принят князем Василием II Слепым.

Угроза Константинополю со стороны Турции склонила ищущих в Риме военной помощи греков к заключению церковной унии. Во время собора в Ферраре, а затем во Флоренции 5 июля 1439 г. епископы подписали акт церковного единства. Часть православных иерархов отказалась подписывать акт унии, остальные приняли его исключительно с прагматическими целями [20]. В заседаниях собора участвовал игумен монастыря св. Димитрия в Константинополе, а с 1436 г. киевский митрополит Исидор Грек. Митрополит Исидор, участвовавший в заседаниях собора в Базеле в 1431 г., был одним из горячих сторонников унии. На флорентийском соборе Исидор активно выступал за унию и подписал соборные постановления. Митрополит Исидор был назначен папой Евгением IV кардиналом и легатом для стран Восточной Европы. Из Рима Исидор вернулся на Русь, опубликовав, по дороге, в Будде 5 марта 1440 г. послание, в котором информировал о церковной унии и призывал к реализации её условий [9]. В течение нескольких месяцев 1440 года Исидор



Митрополит Киевский Исидор
(1436-1459)

пребывал в пределах Короны и Великого Княжества Литовского пропагандируя положения церковной унии. Его призывы относительно унии встретились с равнодушием со стороны как православного, так и католического духовенства. Когда во Львове митрополит Исидор начал совершать в церкви латинское богослужение произошло возмущение верующих. Большинство православных оценивало церковную унию как угрозу своей вере. Решительными противниками унии было православное духовенство и русские магнаты. В возникшей ситуации флорентийская уния была полностью отвержена православными верующими.



**Князь московский Василий II
(1425-1462)**

В 1441 г. митрополит Исидор выехал в Москву, где в присутствии князя Василия II прочитал постановления флорентийского собора. После трёх дней его пребывания в Москве Исидор был обвинён в ереси и заключён под стражу. Осенью 1441 г. митрополиту удалось бежать в Литву, где его встретило очередное разочарование, поскольку большинство духовенства и мирян перестали считать его своим предстоятелем. В итоге Исидор выехал в Рим, где пребывал до своей смерти в 1462 г.

Неблагодарное отношение католической иерархии в Польше к флорентийской унии и отвержение её постановлений православными привело к полному фиаско униатских планов на русских землях Великого Княжества

Литовского и Короны. Для Православной Церкви в границах Короны это означало очередные дискриминационные шаги в политике польских властей. Эту проблему следует связать с событиями в Москве, где после побега Исидора возросли анти-константинопольские настроения. В патриархе и императоре видели отступников от православной веры и сторонников унии. Всё более усиливались голоса в пользу отделения киевской митрополии от Константинопольского патриархата. В конечном итоге русские епископы по распоряжению московского князя Василия II в 1448 г. избрали на митрополичью кафедру рязанского епископа Иону (1448-1461 гг.). Выбор митрополита был совершён без санкции патриарха, что означало разрыв с патриархатом и начало самостоятельного быта Православной Церкви в Московской Руси. В 1458 г. Великорусские епископы огласили, что единственными истинными митрополитами киевскими и всея Руси являются те иерархи, которые будут утверждены великим князем московским. Этот факт означал решительный разрыв

Московской Церкви с Византией, которая была признана отступившей от истинной веры после заключения флорентийской унии.

Очередная попытка введения флорентийской унии имела место в 1474 г., когда киевским митрополитом был избран смоленский епископ Мисаил Пструцкий [25]. Казимир Ягеллончик обусловил его утверждение от принятия флорентийской унии. Престарелый епископ Мисаил выразил согласие на присоединение к унии. Под давлением короля и апостольского нунция Антония Бонумбри, митрополит в 1476 г. выслал письмо папе Сиксту IV, в котором выражал желание присоединиться к унии, и, одновременно, обвинял католиков в преследовании православных. Мисаил просил папу прислать двух легатов (одного представителя греческой, а другого – римской Церквей), которые выяснили бы постановления флорентийского собора и догматические различия между двумя Церквями. Митрополит обращал внимание на угрозу христианству со стороны турок и татар. По мнению Мисаила христиане, перед лицом опасности, должны объединиться, чтобы противостоять общему врагу. Объединение, по мнению Мисаила, должно основываться на возвращении согласия и мира между Церквями. В мемориале митрополит подчёркивал, что русины оказывают такое же уважение папе римскому, как и восточным патриархам. Единство с Римской Церковью не означало бы отсутствие единства с Константинопольским Патриархатом. Под мемориалом кроме митрополита оставили свои подписи, как утверждалось, тринадцать представителей русских и литовских магнатов [10].



Папа Сикст IV (1471-1484)

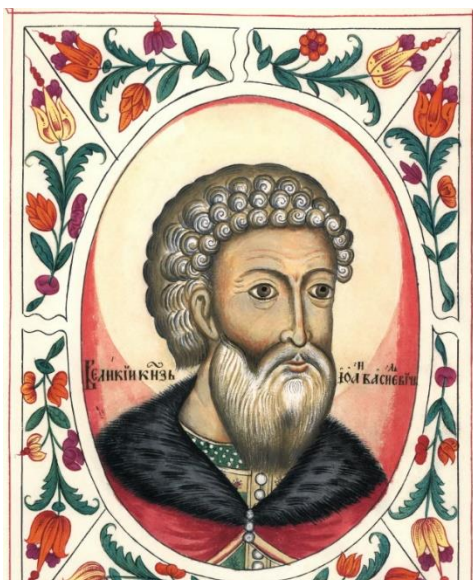
Достоверность письма митрополита Мисаила от 14 марта 1476 г. папе Сиксту IV от духовенства, князей и панов русских очень сомнительна. Оригинал послания был утрачен и только униатский митрополит Ипатий Потей в 1605 г. обнаружил его копию и опубликовал в печати. Согласно кс. Яну Фиялку, письмо Мисаила не являлось подлинным, так как текст написан на языке XVII века, а сам документ появился как элемент борьбы о введение постановлений брестского собора[6]. Равно как и титулатура подписавшихся особ указывает на несомненную фальсификацию документа[2]. Если бы послание Мисаила папе римскому



**Король Александр Ягеллончик
(1501-1506)**

сохранял до 1480 г. [14].

действительно имело место, то несомненно был бы и какой-либо ответ Сикстуса IV. Скептически относительно униатских проектов относился и сам король, Казимир Ягеллончик[14]. Против унии на землях Великого Княжества Литовского выступало литовское духовенство и магнаты. Константинопольский патриарх Рафаил, узнав о про-униатских взглядах Мисаила, поставил на митрополичью кафедру Спиридона. Казимир Ягеллончик не утвердил назначение Спиридона и распорядился изгнать его из страны. После изгнания Спиридона из Великого Княжества Литовского Мисаил вновь принял на себя митрополичью власть, которую



Царь Иван III (1462-1505)

Вопрос церковной унии вернулся вновь при правлении Александра Ягеллончика. В 1494 г. литовский князь женился на Елене, дочери московского царя Ивана III и Софии Палеолог, племяннице последнего византийского императора Константина XI Палеолога, которая после падения Константинополя пребывала в Риме [4]. В 1499 г. была предпринята попытка склонить княжну к принятию католичества[3]. Московский князь обвинил Александра Ягеллончика, митрополита Иосифа, виленского епископа Войтеха и монахов-бернардинцев в принуждении княгини Елены к изменению вероисповедания, а также

в строительстве костёлов на землях, где проживало практически исключительно православное население. Княгиня отвергла все предложения относительно присоединения к латинству и осталась верной православию [8]. В это же самое время митрополитом, с согласия Александра Ягеллончика, был избран смоленский епископ Иосиф Болгаринович. Выбор митрополита был утверждён патриархом Нифонтом в 1500 г. После получения патриаршего благословения, митрополит обратился к папе римскому Александру VI с письмом, в котором подтвердил желание присоединиться к флорентийской унии. Письмо митрополита приветствовал Александр Ягеллончик, который ожидал признания в Риме своего брака с православной княгиней. Ответ папы появился в 1501 году, когда Александр VI выслал виленскому епископу Войтеху Табору особое Бreve, в котором благодарил митрополита Иосифа за благосклонное отношение к церковной унии. В своём послании папа римский потребовал, чтобы митрополит отрёкся от всех титулов, данных ему патриархом. Александр VI, вопреки позиции польского духовенства, запретил совершение второго крещения при принятии русинов в Католическую Церковь. Позиция папы была представлена в письме королю Александру, в котором римский понтифик объяснял, что не мог принять в свою юрисдикцию митрополита Иосифа, так как последний был рукоположен Константинопольским патриархом Нифонтом, а не находящимся в Риме униатским патриархом Иоанном. Подобное требование папы римского не могло быть принято киевским митрополитом. Равно и латинский епископат во главе с виленским епископом Войтехом Табором был более заинтересован развитием структур Католической Церкви, нежели поддержкой унии. Католические епископы стремились к усилению своего влияния путём развития церковных братств, поддержки миссии бернардинского ордена, «обращению» православных и иудеев. Согласно с распространёнными тогда взглядами, православные не могли достигнуть спасения в своей Церкви [6]. Окончательно, в результате определённых шагов Ивана III, отвергавшего всяческие проекты реализации постановлений флорентийской унии, проблема церковной унии не обсуждалась вплоть до конца XVI в.

SUMMARY

The question of ecclesiastical union returned again during the reign of Alexander Yagellonchik. In 1494 the Lithuanian prince married Elena, daughter of the Moscow tsar Ivan III and Sofia Palaeologus, niece of the last Byzantium emperor Constantine XI Palaeologus who after falling of Constantinople stayed

in Rome [4]. In 1499 there was an attempt to induce the Princess to accept Catholicism. [3] The Moscow prince has accused Alexander Jagellonchik, Metropolitan Joseph, Bishop Wojtech of Vilna and monks Bernardinets in compulsion of Princess Elena to change belief, and also in building churches on the grounds where there lived almost exclusively orthodox population. The princess has rejected all offers concerning joining to Latinism and has remained true to Orthodoxy. [8] At the same time metropolitan, with Alexander Jagelonchik's consent, Smolensk bishop Joseph Bulgarinovich has been elected. The choice of metropolitan was approved by patriarch Nyphont in 1500. After he received the patriarch's blessing, the metropolitan sent a letter to Pope Alexander VI in which he confirmed his desire to join the Florentine Unia. Alexander Yagellonchik, who was waiting for the recognition in Rome of his marriage with the Orthodox princess, welcomed the metropolitan's letter. The answer of the Pope appeared in 1501, when Alexander VI sent a special brevet to the Bishop of Vilna, Wojtech Tabor, in which he thanked Metropolitan Joseph for his favorable attitude to the church union. In his message, the pope demanded that the metropolitan renounce all titles given to him by the patriarch. Alexander VI, contrary to the position of the Polish clergy, forbade a second baptism when admitting Ruthenians to the Catholic Church. The Pope's position was presented in a letter to King Alexander, in which the Roman Pontiff explained that he could not admit Metropolitan Joseph to his jurisdiction, since the latter had been ordained by Patriarch Nyphont of Constantinople, and not by Uniate Patriarch John, who was in Rome. Such a demand of the pope could not be accepted by the metropolitan of Kiev. Equally, the Latin episcopate, led by Bishop Wojtech Tabor of Vilna, was more interested in developing the structures of the Catholic Church than in supporting Uniatism. The Catholic bishops sought to increase their influence by developing church brotherhoods, supporting the mission of the Bernardine order, and "converting" Orthodox and Jews. According to the widespread views of the time, the Orthodox could not achieve salvation in their Church. [6] Finally, as a result of certain steps taken by Ivan III, who rejected all projects of implementing the decrees of the Florentine Union, the problem of the Church's union was not discussed until the end of the 16th century.

REFERENCES

1. ABRAHAM, W. The Rise of the Organization of the Latin Church in Rus, т. I, Lviv 1904, p. 120-127; С. М. Соловьев, История России с древнейших времен, т. II, Москва 1993, p. 334; F. Sielicki, Polsko-Ruskie stosunki

- kulturalne do końca XV wieku, Wrocław 1997, p. 78, 79. /ABRAHAM, W. *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, Lwów 1904, c. 120-127; С. М. Соловьев, *История России с древнейших времен*, т. II, Москва 1993, с. 334; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław 1997, c. 78, 79./
2. *Archive of Southwestern Russia*. ch. 1, vol. VII. Kiev 1887, p. 199; MACARIUS (BULGAKOV), Metropolitan. 1879. *History of the Russian Church*. vol. IX. St. Petersburg 1879, p. 57; MIRONOWICZ, A. *The Orthodox Church in the State of the Piasts and Jagiellons*. p. 193. /Архив Юго-Западной России. ч. 1, т. VII, Киев 1887, с. 199; Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви*. т. IX. Санкт-Петербург 1879, с. 57; MIRONOWICZ, A. *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, c. 193./
 3. BIAŁOWIEJSKA, W. 1930. *Stosunki Litwy z Moskwą w I połowie panowania Aleksandra Jagiellończyka (1492-1499)*, „Ateneum Wileńskie”, R VII, Wilno 1930, c. 778-781; PIETKIEWICZ, K. 1995. *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*, Poznań 1995, c. 166.
 4. SOLOVYEV, S. M. 1993. *History of Russia since the most ancient times*, vol. III, Moscow 1993, p. 111-113; /СОЛОВЬЕВ, С. М., *История России с древнейших времен*, т. III, Москва 1993, с. 111-113;/; SIELICKI, F. *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, c. 112, 113.
 5. GOLUBINSKY, E. 1900. *History of the Russian Church*. Vol. 1. Moscow 1900, pp. 82-86. /ГОЛУБИНСКИЙ, Е. 1900. *История Русской Церкви*. т. II, ч. 1. Москва 1900, с. 82-86./
 6. FIJAŁEK, J. 1914. *Kościół rzymskokatolicki na Litwie. Uchrześcianienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu pod koniec Rzeczypospolitej*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Kraków 1914.
 7. FIJAŁEK, J., *Los unii florenckiej w Wielkim Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagiellończyka*, „Sprawozdanie z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności”, т. XXXIX, Kraków 1934, c. 23-25; FLORYA, B. N. 2007. *Studies in the History of the Church. Ancient Russian and Slavic Middle Ages : A Collection*. Moscow 2007, p. 239-240; /ФЛОРЯ, Б. Н. 2007. *Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье : Сборник*. Москва 2007, с. 239-240; FLORYA, B. N. 1999. *The attempt to implement the church union in the Grand Duchy of Lithuania in the last quarter of the 15th - early 16th century*. In: *"The Slavs and their Neighbors."* Vol. 7: *Interconfessional Relations in the Countries of Central, Eastern and South-Eastern Europe in the XV-XVII Centuries*. Moscow : Nauka, 1999. 219 p./ ФЛОРЯ, Б. Н. 1999. Попытка осуществления церковной унии в великом княжестве Литовском в последней четверти XV - начале XVI века. In:

- „Славяне и ихсоседи.” вып. 7: Межконфессиональные связи в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVII веках. Москва : Наука, 1999. 219 с./
8. GARBACIK, J. 1960. *Helena*. „Polski Słownik Biograficzny”. т. IX. Wrocław – Warszawa 1960, с. 362.
 9. HARASIEWICZ, M. 1862. *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoldis 1862, с. 77, 78; Голубинский, Е. 1869. *История Русской Церкви*. т. II, с. 448-449; DLUGOSSI, J. *Historiae Polonicae*. liber XII, In: *Opera omnia*, т. V, (ed. A. Przezdziecki), Kraków 1869, с. 566, 578-580.
 10. HRYNIEWICZ, W., *Prekursor unijnych dążeń Rusinów. Memoriał unijny metropolity Mizaela*, [в:] *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, [praca zbiorowa ред. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński]. Kraków 1994.
 11. KŁOCZOWSKI, J. 1992. Jagiełło i Witold wobec prawosławnych: próba ich dowartościowania w 1417 r. [в:] *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII-XVII w. ofiarowane Marianowi Biskupowi*. Toruń 1992, с. 175-179.
 12. KOLANKOWSKI, L. 1930. *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*. т. I. Warszawa 1930.
 13. LEWICKI, A. 1897. *Sprawa unii kościelnej za Jagiełły*. „Kwartalnik Historyczny”, nr. 11, 1897, с. 322; PROCHASKA, A. 1908. *Władysław Jagiełło*, т. II, Kraków 1908, с. 119-120; GOLUBINSKY, E. 1901. *History of the Russian Church*. vol. II. Moscow 1901, p. 338; /ГОЛУБИНСКИЙ, Е. 1901. *История Русской Церкви*. т. II. Москва 1901, с. 338;/; CHODYNICKI, K. 1934. *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*. Warszawa 1934, с. 43.
 14. MACARIUS (BULGAKOV), Metropolitan. 1995. *History of the Russian Church*. vol. 1. Moscow 1995, pp. 332-333; /МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ), митрополит. 1995. *История Русской Церкви*. т. III, ч. 1. Москва 1995, с. 332-333;/; ABRAHAM, W. 1904. *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*. Lwów 1904, с. 121-143; GOLUBINSKY, E. 1901. *History of the Russian Church*. vol. II. Moscow 1901, p. 82-86. /ГОЛУБИНСКИЙ, Е. 1901. *История Русской Церкви*. т. II, ч. 1. Москва 1900, с. 82-86./
 15. МЕСЕВ, К. 1969. *Grigory Tsamblak*, Sofia 1969. /МЕЦЕВ, К. 1969. *Григорий Цамблак*, София 1969./
 16. MYRONOVICH, A. 2020. Church unions in the lands of the Great Duchy of Lithuania and in Poland and their consequences. In: *Orthodoxy in the Baltics*. Scientific and Analytical Journal. [ед. Andrei ГУСАЧЕНКО]. Riga : LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2020, no. 9, (18), p. 11-36. ISSN 2255-9035. /МИРОНОВИЧ, А. 2020. Церковные унии в Польше и Литве и их последствия. In: *Православие в Балтии*. Научно-аналитический журнал.

- [ed. Андрей ГУСАЧЕНКО]. Riga : LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2020, № 9, (18), с. 11-36. ISSN 2255-9035./
17. Novgorod Chronicle. In: *Complete Collection of Russian Chronicles*. vol. III. St. Petersburg 1841, p. 105; /Новгородская Летопись. [в:] Полное Собрание Русских Летописей. т. III. Санкт-Петербург 1841, с. 105;/; TRAJDOS, T. M. *Metropolici kijowscy...*, с. 225; MIRONOWICZ, A. *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, с. 169-170.
 18. PASZKIEWICZ, H. 1935. Z życia politycznego Mazowsza w XIII w. [в:] *Księga ku czci profesora Oskara Haleckiego*. Lwów 1935, с. 203-228.
 19. *Complete Collection of Russian Chronicles, published by the highest command of the Archeographic Commission*. [ed. A. A. SHAKHMATOV]. vol. II. St. Petersburg 1908, p. 827. /Полное Собрание Русских Летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою комиссиею. [под ред. А. А. Шахматова]. т. II. Санкт-Петербург 1908, с. 827./
 20. RUNCIMAN, S., 1973. *Wielki kościół w niewoli*. Warszawa 1973, с. 116-126; GUDZIAK, B. 1994. *Unia florencka a metropolia kijowska*. [в:] *Polska – Ukraina. 10000 lat sąsiedztwa*. [ред. C. Stępień]. Przemysł 1994.
 21. SIELICKI, F., 2003. *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, с. 80; MIRONOWICZ, A. *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*. Białystok 2003, с. 102.
 22. SILNICKI, T. 1962. *Sobory powszechne a Polska*. Warszawa 1962, с. 93.
 23. THEINER, A. 1860. *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*. vol. I. Romae 1860, т. I, с. 383, 384; Grushevsky, M. *History of Ukraine-Rus*. vol. III. Kyiv 1905, p. 134; /ГРУШЕВСЬКИЙ, М. *Історія України-Руси*. т. III. Київ 1905, с. 134;/; ABRAHAM, W. *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*. т. I. Kraków : Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, с. 193.
 24. TRAJDOS, T. M. *Metropolici kijowscy...*, с. 217-220; GOLUBINSKY, E. 1901. *History of the Russian Church*. vol. II. Moscow 1901, p. 338; /ГОЛУБинский, Е. 1901. *История Русской Церкви*. т. II, ч. 1. Москва 1900, с. 338;/; CHODYNICKI, K. *Kościół prawosławny...*, с. 43-44; MIRONOWICZ, A. *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*. с. 152-153.
 25. WOLFF, J. 1895. *Kniaziowie litewsko-ruscy*. Warszawa 1895.
 26. WYROBISZ, A. 1981. *Podlasie w epoce przedrozbiorowej*. [в:] *Studia nad społeczeństwem i gospodarką Podlasia w XVI-XVIII w.* [ред. A. WYROBISZ]. Warszawa 1981, с. 178.

ATTEMPTS TO INTRODUCE THE CHURCH UNION IN THE RUSSIAN PRINCIPALITIES, LITHUANIA, AND POLAND IN THE XIII-XV CENTURIES

Anthony Vasilievich MIRONOVICH, professor, University of Bialystok, Świerkowa 20B, 15-328, Bialystok, Poland, amir@uwb.edu.pl ORCID: 0000-0001-7856-2191

Abstract

In the history of Poland, there have been repeated attempts to force the Orthodox faithful to accept a church union and submit to papal authority. The first attempt was made in the middle of the thirteenth century, when negotiations were conducted with the Galician-Volyn Duke Daniel. The question of the union was closely connected with Prince Daniel's desire to receive a royal title. The problem appeared during the joint Russian-Polish intervention in Hungary against the Czechs. The ecclesiastical union was again talked about in Krakow, during the meeting of the papal legate Opizo with Prince Daniel. Attempts made at the time of the coronation by the papal legate Opizo to induce Prince Daniel to the union ended in failure. New attempts to bend the Orthodox Church to a church union were made during the reign of Wladyslaw Jagiello. The wish of the monarch was to take steps leading to the unification of the Churches. Metropolitan Cyprian supported the Uniate concept of the King, but more as a political project than as an ecclesiastical one. Duke Witold of Lithuania, supported by Jagiello, decided to reorganize the ecclesiastical structures in the Grand Duchy of Lithuania, to link them more closely with the Catholic Church. The Council of Novogrudok of 1415 led to changes in the structure of the Church of Lithuania. A new autocephalous Lithuanian-Russian metropolitan church was established. After the failure of his Uniate plans Jagiello's policy in the Russian lands was focused on supporting the Catholic Church and restricting the rights of the Orthodox population. Another attempt at a Florentine Unia was made in 1474, when the Bishop of Smolensk, Misail Pstrutsky, was elected Metropolitan of Kiev. The question of the church union returned again during the reign of Alexander Yagellonchik.

Keywords

Poland, history, Church, union, bishop

VIGILATE TIMENTES OR THE PARABLE OF THE TEN VIRGINS IN JUVENCUS' EPIC EVANGELIORUM LIBRI QUATTUOR

Viktor WINTNER

Filozofická fakulta Masarykovy univerzity v Brně, Česká republika

PRAEFATIO

The peace between Christianity and the Roman empire established during the reign of Constantine the Great (306–337) proved to be the starting point for the development of a new literary genre known today as the Biblical epic. Its founder, a Hispanian priest Gaius Vettius Aquilinus Juvenius, intended it to unite the best of the two worlds – the form of pagan epic poetry and the message of the Gospel (Praef. 15–18). Even though his work is not as known to the current readers as its distant relatives *Paradise Lost* by John Milton or *Der Messias* by Friedrich Gottlieb Klopstock may be, still, if we wish to get to the roots of the (early) modern European literature, the name of the first biblical epic in the literary history, *Evangeliorum libri quattuor*, should not pass unnoticed.

Observing the considerable scholarly achievements made in the field of 'juvencology' during recent years on both sides of the Atlantic², we would like to contribute to the better understanding of the father of the Christian epic poetry by this detailed analysis of his versified version of the Parable of the Ten Virgins.

As it was Juvenius' aim to provide the biblical text with the ornamenta ... terrestria linguae (IV. 805), our aim will be to discover and to categorize those ornaments appearing in the lines of the aforementioned parable. Juvenius' versification will be closely compared to its Matthean source in search of any relevant modifications that Matthew's gospel underwent in the hands of our poet. This will, however, not result in a mere enumeration of the similarities and differences of the two texts, since our hope is to offer also some possible

² Including McGill, S. 2016. *Juvenius' Four Books of the Gospels. Evangeliorum libri quattuor*. London and New York: Routledge. Müller, W. 2017. *Tod und Auferstehung Jesu Christi bei Juvenius (IV 570-812): Untersuchungen zu Dichtkunst, Theologie und Zweck der "Evangeliorum Libri Quattuor."* Stuttgart: Franz Steiner Verlag. or De Gianni, D. 2020. *Juvenius: "Evangeliorum Liber Quartus": Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

explanations for the reasons which might have incited Juvencus to paraphrase Matthew in the way he did it.

For the sake of clarity and closer contact with primary sources, both texts will be divided into six parts, the most relevant results being summarized and categorized at the end of the study where our attempt at a hexametric translation of the parable can also be found.

The Parable Analyzed

Vetus latina: Mt. 25, 1–2³

25 Tunc simile aestimabitur regnum caelorum decem virginibus : quæ acceperunt lampades suas et venerunt obviam sponso et sponsae. 2 Quinque autem ex eis erant fatuae, et quinque prudentes...

Evangeliorum libri quattuor: IV. 197–201⁴

Conferri possunt caelestia regna puellis

Bis quinis, pars est quarum sapientior una,

Altera praestupido pars est stolidissima corde.

Occurrere illae votis sponsalibus omnes

Ornatu accinctae taedarum flammicomantum.

Let us begin our analysis with pointing to the simplest kind of versificational change occurring in Juvencus' poetic adaptation of the gospel story which could be called a synonymical replacement. The relevant examples may be found in the first sentence as the words such as *aestimo*, *virgo* and *decem* which have been replaced by their synonymical equivalents *conferro*, *puella* and *bis quinis*. These slight modifications of the original may be justified in various ways. As is known, the parable does not compare the Kingdom of Heaven to the virgins themselves, but to the situation they find themselves in [30.] which is why Stephen Rollins argues that the verb *conferro* was used here in order to express the same idea and that Juvencus thus could have tried to redress one of the stylistic discrepancies of the Matthean original. [24.] As for the word *decem*, he might not have found it poetic enough and therefore decided to replace it by a rarer and

³ Given the fact that Juvencus was writing his work before Jerome's Vulgate came into being, we will be comparing his versification of the Gospel with the pre-hieronymian text of the Bible known as *Vetus latina* [3], which will be, however, punctuated in accordance with the modern edition of Vulgate. [1]

⁴ We are going to follow Iohannis Huemer's edition [2] supplemented, if needed, by the alternative reading of Carolus Marold. [4]

more unusual phrase *bis quinis*. The phrase was not unknown to his great predecessor and idol Virgil who had made the seer Calchas keep secret who should be sacrificed in order to reconcile the Achaeans with Gods for 'two times five' days in the second book of his *Aeneid* (II. 125) too. [32] The word *puella* with its semantic equivalents will occur also in the following lines wherefore we shall get back to it later. For now, it will suffice to say that the process of versification does not necessarily require any radical changes of the original biblical text and that its partial modification is possible also by means of the synonymical-replacement practice already described.

The second and the third verse of this excerpt will, however, prove that Juvenecus does not intend to restrict himself to such tiny interventions. Whereas the wisdom of the prudent virgins is intensified only slightly by the comparative of the adjective *sapiens* corresponding to the original *prudens*, the unwise ones are facing a harsh criticism denoted by the adjectives *praestupida* and *stolidissima* both of which occur in Juvenecus' epic as a whole just once, and of which the first one is regarded as the coinage of his own. [15]⁵ The usage of the word *cors* reflects biblical language which usually does not locate the process of thinking as being in the head, as one might expect, but in the heart. [20] As a result of the unwise virgins' extended depiction, however, a stylistic device typical of the biblical text known as a *parallelismus membrorum* is disrupted. While Matthew describes both groups just by one adjective, Juvenecus devotes a whole verse to the description of the latter. The biblical parallelism is replaced by the stylistic *inconcinnitas*, which also leads to the usage of the *enallage* figure separating the adjectives *praestupidum* and *stolidissima* from their nouns *cors* and *pars*. Even if Juvenecus' versification sometimes leads to the disruption of the biblical stylistics' devices, still it is clear that his aim is not to deprive the original of its stylistic ornaments in general, but to replace them with the figures of his own.

The thing he did relish, however, was the application of the genitive of identity, which can be seen in the last verse of this section: *ornatu accinctae taedarum flammicomantum*. Its poetic effect lies in the connection of the two nouns, the first being more general than the second. [24] What may seem pleonastic today was regarded as aesthetic in the late antique literature. [22] Donato De Gianni adds that these words might have been inspired by Origen's commentary on Matthew (XI.148, 29-30), where it is written as *imposuerunt*

⁵ Moreover, he uses the adjectives starting with the prefix *prae-* so often that, in this field, he exceeds any of his predecessors and his lexical repertoire even includes ten new coinages compared to seven such words present in the works of Virgil. [29]

lampadibus suis ornatum. [7] The juveninian word *taedae* was preferred here to the original *lampades* probably because of its metonymic potential as it denotes not only the torches but also weddings in general. [23] Moreover, torches, not lamps, used to be lighted during the traditional Roman wedding ceremonies⁶ and so the replacement of the two words may be also considered an example of the Romanisation of the biblical material.⁷ Neither should the lengthy composite *flammicomman*s escape our attention as it is another instance of Juvencus' word-building creativity. What serves as a simple epitheton ornans here is probably one of the first stages of the compound-forming process which will proceed further during the Middle Ages. [17]

Moving back to the preceding verse, we will find another kind of poetic modifications. The phrase *obviam venire*, first, takes the shortened form of *occurrere*, so we can speak here about some sort of an *abbreviatio synonymica*. The second half of the verse, the replacement of *sponso et sponsae* for *votis sponsalibus*, shows us another change of similar character. Instead of the repetitive figure of polyptoton, Juvencus gives preference to the synonymical paraphrase turning two into one in which the repetitive sound of the morpheme *spons* disappears. This verse also shows us what the difference between the *Vetus latina* and the *Vulgate* is – Jerome's translation of the Holy Scripture mentions no bride at all. [16] Juvencus was obviously working with the translations which tried to redress some apparent discrepancies in the biblical narrative on their own (mentioning a bride in this case). This might have been one of the reasons why he decided to take the same approach, as we shall see in the next sections of the parable.

This one, however, cannot be left without pointing to the fact that Juvencus has also changed the structure of the narrative, putting the description of the virgins before mentioning their role in the story, which might have been done in order to increase the fluency of the biblical narrative. All the relevant information about the protagonists is thus found in the first sentence and the story itself may begin in the second one.

VL: Mt. 25, 3–5

3 ... sed quinque fatuae, acceptis lampadibus suis, non sumpserunt oleum

⁶ Rollins describes such a torch in detail: it consisted of a wooden case filled with flax or rags soaked in oil and lit. [24]

⁷ This phenomenon occurs in the poem repeatedly. In I. 151, for instance, Joseph registers his family during the census in written form or in IV. 410 Jesus is lying instead of sitting at the table. [10]

secum : 4 prudentes vero acceperunt oleum in vasis suis cum lampadibus suis.
5 Moram autem sponso faciente, dormitaverunt omnes et dormierunt.

ELQ: IV. 202–206

Sed sapiens pars illa, sibi quo lumina flammae
Susciperet, portare simul curabat olivum.
Stultarum vero non est prudentia talis.
Cumque moraretur sponsus, tum membra sopore
Solvuntur cunctae per compita lata viarum.

We may continue where we left off since Juvenecus' exchange of the wise and unwise virgins in the narrative leads us to the same topic once again. In contrast to Matthew, Juvenecus starts the following lines of the gospel with the reference to the sapiens pars, devoting them two verses in comparison to one verse reserved for their unwise mates as if trying to counterbalance the fact that in the preceding lines the distribution of lines between the two groups was opposite. Now the narrative is focused upon the wise virgins, though two details from the original text are missing including the phrases *acceptis lampadibus* and *in vasis suis*. Michael Roberts claims that Juvenecus might have regarded the second one of little importance [22] and this interpretation would be, probably, adequate in the first case as well. The reason for this authorial intervention seems to be clear. Juvenecus wanted to direct the attention of his audience from the lamps and vases to the oil, the item which would light the torches up and which the whole parable is about, and also to the wise virgins who have not failed to bring it when it was needed. In fact, not only have they brought it (*sumpserunt*), but they have literally taken care to do this (*portare curabat*) which makes their action sound the more meritably. Neither is the future light of the torches described in ordinary words but by the application of the aforementioned genitive of identity *lumina flammae* which, as Paola Santorelli remarks, is reminiscent of the ovidian *clausula per superos oro, per avitae lumina flammae* in his *Epistulae* (XII. 191). [25]

When we, at last, come to the group of the unwise virgins appearing in the third line, we see little that would remind us of the original gospel text. Its repetitive structure mentioning lamps and oil has been omitted and replaced by the laconic statement informing the reader that the *pars stultarum* lacked the prudence of their companions. Though critical, this mention of the unwise is much closer to the original than the first one.

In the final verses of this section the two groups are united once again as all the virgins have fallen asleep while waiting for the belated bridegroom. The

original syntactical construction is paraphrased by the sentence with *cum ... tum*, the most poetic of which is the words *membra sopore solvuntur* and which, again, might have been inspired by Vergil's *Aeneid* (*Ast illi solvuntur frigore membra* in XII. 951). This, however, does not apply to the final words of the sentence *per compita lata viarum*, which are Juvenecus' own insertions. [15] Their meaning is disputable. On the one hand, we may speak about his attempt to supplement the Matthean narrative by some description of the place where the virgins are waiting in order to make it sound more realistic.⁸ On the other hand, he could have been trying to depict this scene more dramatically believing that the inclusion of the crossroads motif would make the readers more inclined to understand that this is the moment of truth which will decide the future of all the virgins.⁹ As we shall see further, the dramatisation of the gospel story is a literary technique not unknown to Juvenecus.

VL: Mt. 25, 6–7

6 Media autem nocte clamor factus est : ecce sponsus venit, surgite obviam ei. 7 Tunc surrexerunt omnes illae virgines, et acceperunt lampades suas.

ELQ: IV. 207–211

Iam noctis medio clamor crebrescere magnus
Exoritur, laetorque dehinc occurrere voto
Admonuit taedisque vias ornare coruscis.
Surgere virginibus properatum, et lumina taedis
Instruere et flammis pingui componere olivo.

At the beginnig of this section we cannot overlook that the simple Matthean phrase *clamor factus est* has been trasformed into the words *clamor crebrescere magnus exoritur* whereby Juvenecus not only amplifies the original but also decelerates its narrative. The clamour is gradually arising instead of suddenly breaking out. Proceeding to the second and the third verse we may notice that

⁸ Ilona Opelt mentions a few cases when he does the same: the Massacre of the Innocents in Betlehem (I. 126), Mary seeking young Jesus in the streets of Jerusalem (I. 289-291) or the description of the Caiphas' palace in IV. 403-405. Otherwise, however, does he put a much greater emphasis upon the message of the story than upon the description of its settings. [18]

⁹ Such a figurative meaning of the word *compitum* can be found, for instance, in *Persius* (V. 35) who writes as follows: *ut vitae nescius error diducit trepidas in ramosa in compita mentes*. [8]

the direct speech of the gospel starting with the word *ecce* is replaced by the indirect one headed by the words *clamor ... admonuit*. This tendency is very common in Juvenicus' epic; it is well known that he reserves 'the privilege' of the direct speech almost to Jesus of Nazareth alone. [22] The original word *sponsus* is substituted and broadened by the phrase *laetoque ... voto*, which could be translated as 'the rites' [15], 'the marriage' [7] [25] or, more freely, as 'the wedding procession.' Juvenicus thus further develops the phrase *votis sponsalibus* by which he denotes the bridal couple in verse 200. Mt. 25, 6 is, however, enriched by one more visible amplification. The sentence *taedisque vias ornare coruscis* supplements there what Juvenicus might have found missing in Matthew's narrative, i.e. the concrete description of the way the torches were meant to be used so as to enable the readers to imagine the scene as such.

The virgins (which are called here by this word for the first time) are prompted to wake up and prepare the torches. As we can see, they have to do it in a hurry (*properatum*) so from verse 210 on Juvenicus' narrative starts to accelerate while the tension of the whole situation is further increased by the enumeration of the concrete actions they all have to take in order to prepare the expected torchlight procession. In comparison with the simple Matthean *acceperunt lampades suas*, Juvenicus' depiction of the situation is much more detailed and realistic.

To sum up our analysis of this excerpt, we should also (re)mention numerous epithets which the poet has added to the biblical text: *clamor ... magnus*, *laetoque ... voto*, *taedisque ... coruscis* and *pingui ... olivo* thus trying to provide it with the poetic ornaments worthy of a true epic poem. Neither should the unusually frequent repetition of the infinitive verb forms in this passage (*occurrere*, *ornare*, *surgere*, *instruere*, *componere*) be missed as it proves that even though Juvenicus is inclined to diversify the biblical passages he finds too repetitive, he is still willing to use the same stylistic device when it serves his own purposes. Here, we may speak about the application of the enumeration technique, which appeared in late antique literature quite often. [23]

VL: Mt. 25, 8–9

8 *Fatuae autem sapientibus dixerunt : date nobis de oleo vestro, quia lampades nostrae extinguuntur.* 9 *Responderunt prudentes, dicentes: non, ne forte sufficiat nobis, et vobis, ite potius ad vendentes et emite vobis.*

ELQ: IV. 212–217

Tum stolidae rogitant olei sibi cedere partem,

Prudentes secum quod tunc gestare videbant.
Sed quoniam sapiens pavitat chorus, omnibus aequae
Ne desint clarae nutrimina pingua flammae,
Ex parvo aequalis si detur portio cunctis,
Tum pergunt stultae, liquidum mercentur olivum.

This passage as a whole may provide us with another good example of Juvenecus' treatment of direct speech. It is typical of biblical texts that they prefer a dialogue consisting of the short replicas to the long monologue of Greek and Roman poetry which has been traditionally explained as the attempt to prevent the repetition of the introductory words such as *dicit*, *loquitur*, *narrat* etc. from breaking the fluency and continuity of the epic narrative. Juvenecus 'indirectivisation' of the original direct speech has been, therefore, interpreted in the same way.¹⁰ This is, however, just one of the changes which Matthew's text has undergone in Juvenecus' hands. The subordinate clause of the original *quia lampades nostrae extinguuntur* has been replaced by the supplementary comment that the unwise virgins were asking for oil because they had seen the wise ones taking it before. Such an insertion may be regarded then as an attempt to fill the gap that Juvenecus found in the original narrative.¹¹ On the other hand, however, he might have wanted his readers to concentrate upon the merits of the wise virgins (bringing the oil) rather than focusing on the misery of their mates (the lamps dying out). The following sections will show us why he would have done so, but let us move now to the following three verses. It is possible to say that they represent the ancient technique of periphrasis in its purest form. In Juvenecus' versification there is no word, except for *ne*, coinciding with the Matthean original. Despite this fact the meaning of the two versions is the same. Nevertheless, there are certain differences of stylistic nature which should not pass unnoticed. At first, the oil which the unwise ask for in the original is poetically described as the *clarae nutrimina pingua flammae*. In this amplificatory phrase Juvenecus combines one metaphor with two epithets creating an unusual designation for a usual item in those times.¹² The embellishment of the one clause, however, may stand in contrast to the de-

¹⁰ The opposite situation can be found just once when Juvenecus wants to make Jesus speak about his crucifixion and resurrection on his own. [24]

¹¹ The question of how the unwise virgins knew that the wise men had brought some oil could be asked.

¹² He could have found some inspiration in the words of Ovid *alimentaque pingua flammae* (*Met.* 15. 352). [15]

embellishment of the other, as we can see upon the reduction of the paronomasia of Matthew's *nobis, et vobis* to the more general expression *cunctis* which was probably the forfeit Juvencus had to pay for metrical reasons. On the other hand, neither should the option that he changed the words just because the imperative of periphrastic theory required him to do so, be excluded since it could explain why he, usually, recasts even the passages which seem to possess some stylistic qualities on their own.¹³

The last verse of this section depicts the departure of the unwise virgins which takes place due to the anxiety of their colleagues who are afraid that the small amount of the oil they have (*ex parvo*) will not be enough for them all. What is missing here is their direct appeal to the unwise to go and buy some on their own expressed in the Matthean words *ite potius ad vendentes et emite vobis*.¹⁴ The Juvencian paraphrase of these verses, therefore, gives impression that they have made this decision themselves without having been rejected by the wise of the virgins beforehand. Jiří Mrázek mentions that the original parable contains some elements (lack of solidarity among the girls and final rejection of the groom) which may seem controversial or provocative from the ethical point of view. [16] Juvencus' modifications of this passage might be, therefore, interpreted as an attempt to depict the story in the way which would prevent any possible criticism of this kind from his educated pagan readers. The words *ex parvo* might have been inserted into the narrative for the same purpose, additionally emphasizing the insufficient amount of oil for both groups.

The verse number 217 is interesting also from the stylistic point of view as it presents us another epithet of the oil *liquidus*, which, however, could be regarded as a pleonasmus too depending upon its translation.¹⁵ The clauses of the final verse (*pergunt ... , ... mercentur*) contain no conjunction so we may speak also about the figure of *asyndeton* here.

Finishing the analysis of this excerpt we cannot leave out a short mention of the adjectives which were used for the characterisation of the ten virgins as we can see that the designation of both groups is literally changing from line to line,

¹³ Including the *paralelismus* of *fatue* and *prudentes* in Mt. 25, 2; *polyptoton* of *dormitaverunt* and *dormierunt* in Mt. 25, 5 or other similar examples which are still waiting for our analysis like *geminatio* of *domine, domine* in 25, 11 and *hendiadys* of *diem neque horam* of 25, 13.

¹⁴ Roberts regards it as another example of the omission of the unnecessary parts of the story. [22]

¹⁵ Scott McGill preferred to put no adjective into his translation, which is *the fools went to buy oil* [15.] the same as Santorelli. [25] De Gianni, on the contrary, preserves the adjective: *il liquido olio*. [7]

the unwise becoming *stolidae* and *stultae* whereas the wise ones are described as *prudentes* or *sapientes*.¹⁶ As we shall see, this process of lexical variation will continue also in the following verses of the parable.

VL: Mt. 25, 10–11

10 Dum eunt emere, venit sponsus : et quae paratae erant, intraverunt cum eo in nuptias, et clausa est ianua. 11 Nobissime veniunt relique virgines, dicentes : domine, domine, aperi nobis.

ELQ: IV. 218–223

Dum pergunt, laetae transcurrunt omnia pompae

Et sponso tantum comitatur factio prudens.

Adveniunt brutae sero post tempore segnes

Et sponsi pulsare fores et limina clausa

Nequiquam ingeminant precibusque ingrata frequentant,

Ut liceat miseris penetrare in limina laeta.

In order to prevent the repetition of the verb *emere* by which the preceding section ended Juvencus paraphrases the clause *dum eunt emere* as *dum pergunt*.¹⁷ The rest of the Mt. 25, 10 has, however, undergone more significant modifications. Whereas it is the groom arriving in Matthew, Juvencus, once again, translates this biblical synecdoche into more natural language describing the whole wedding procession (*laetae ... pompae*), which is not just coming on the scene like in the original but making its way through the streets (*transcurrunt omnia*)¹⁸ joined by the wise group of the virgins. Both the mention of the entering the groom's house and of the closed door (*clausa est ianua*) is relocated into the following verses which will be dealing with these motifs in relation to the belatedly arriving unwise girls. Thus the first sentence contains the positive motifs only reserving the negative ones for the lines incoming. The procession is described as happy (*laetae*) and the only virgins mentioned here are the wise ones (*factio prudens*). The use of the word *factio* for their designation is another example of the lexical variation so common in Juvencus' epic. Until now, the group of the prudent virgins has been described by the words *pars*, *chorus* and *factio* the last of which being the shortened version of the original subordinate

¹⁶ The similar differentiation appears in the pre-hieronymian biblical texts too. [3]

¹⁷ According to de Gianni, the beginning of verses 217 and 218 together make an anaphora *tum/dum*. [7]

¹⁸ Such is the translation of Rollins [24] whereas we would prefer to attribute the adjective *omnia* to the noun *compita* from verse 206.

clause et quae paratae erant. Both Matthew and Juvenecus are using various designations for the protagonists of the story, but the latter, being a poet, applies this technique much more often, though not even he avoids the application of the same word as the evangelist.¹⁹

The following four verses are undoubtedly the most dramatic and emotional part of the whole parable. The group of the unwise virgins which gets other uncomplimentary attributes here (*brutae* and *segnes*) is depicted as desperately trying to get into the bridegroom's house weeping and wailing but all in vain. It is here where the mention of the closed door has been transposed and it is also here where it is amplified by the figure of hendiadys (*fores et limina*) as if Juvenecus was attempting to double the obstacles the virgins have to face as the punishment for coming late.

Rollins argues that Juvenecus' depiction of this passage has much in common with the ancient Greek motif of *komos* (strongly associated with its 'relative' *paraclausthyron*) showing a lover lamenting in front of his mistress' door trying to get in. The poet might have recognized the common settings of this lyric motif and of this part of the parable using it as an inspiration for his own versification. According to this interpretation the role of *exclusus amator* was transferred from the man onto the women who are, however, not allowed to enter (which is also one of the possible endings of the *komos* motif as such). From Juvenecus' point of view the application of this romantic topos in his poem might have been sanctioned by the undisputed presence of the Song of Songs in the Holy Scripture, which used to be interpreted among the Christians as an allegory of the relationship between Christ and the Church since the times of Origen [24], and among the Jews as an allegory of the relationship between God and Israel. [21]

What we find more probable is that Juvenecus has simply recognized the dramatic potential of this part of the story²⁰ which led him to the idea to portray it in all details. The well-known popularity of *ekphrasis* in late antique literature in terms of a thorough description of a particular object, person, place or situation [23] seems to support this hypothesis.

Whatever the inspiration, it is clear that Juvenecus' aim was to dramatize the original narrative in order to prevent any (future) Christian from relying upon

¹⁹ The word *prudens*, for instance, they have in common.

²⁰ The activation of the Gospel's epic potential is, in fact, his common praxis [27] and as Antoni Paciorek remarks, there are many passages in this parable containing elements of drama even in their original form, including the delay of the groom, the sudden cry at midnight or the dialogue between the wise and the unwise virgins. [19]

God's mercy in case of his unpreparedness for the Lord's arrival. The humiliation and misery of the unprepared in the story should then serve as an deterrent example for those who do not take the biblical warning seriously enough. The omnipresent negativisation of the unwise virgins, which is evidently exceeding the frame set by the Matthean original might have helped to justify the poor state they found themselves in through the fault of their own foolishness, tardiness and laziness so as to prevent any empathy with their fate among the critically-thinking pagan or neophytic readers of the poem.

Some stylistic remarks should be made to accomplish the analysis of these lines. Looking upon the phrases *limina clausa* and *limina laeta* we may notice that the figure of contrast is applied here, though not just here as the same phenomenon may also be seen in the last verse between the adjectives *miseris* and *laeta*. [15] The original Matthean *geminatio* of the words *domine, domine* has, however, disappeared, probably for metrical reasons.²¹ On the other hand, its omission is compensated by the alliteration of the aforementioned phrase *limina laeta*. [22] Finally, we should point to the repetitive occurrence of the noun *sponsus* (four times throughout the verses 219–225), which is thus put into the centre of the epic narrative. [15]

VL: Mt. 25, 12–13

12 Ad ille respondens ait: Amen dico vobis, quod nescio vos. 13 Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam.

ELQ: IV. 224–226

Illas non comitum sponsi cognoscere quisquam
Non ipse sponsus voluit. Vigilate timentes,
Adventus vobis quia²² non est certior hora.

The final lines of the parable tell us about the bridegroom's reaction, i.e. about his negative answer which is even more resolute than the one of the original. Not only does the bridegroom not recognize the belated virgins, but he literally does not want to recognize them. Scholars generally agree to the opinion that the formulation is not just some late antique grammatical innovation, but rather the expression of the fact that the groom has prevented the rest of the

²¹ The word *dominus* in vocative does not appear in the poem at all. [31]

²² Marold [4] has *quod* for *quia* here which however, does not make any difference in the understanding of this passage. Otherwise, the reading of the parable is the same as in Heumer. [2]

virgins from entering his wedding feast intentionally. [24] The Matthean phrase *quod nescio vos* is, according to Joachim Jeremias, the translation of the ancient Aramaic formula by which a rabbi used to forbid his disciple to approach him for the time of seven days, so the rabbi applied those words even though he actually knew his pupil. [13] The same situation appears here except for the fact that, according to Rollins, Juvenecus managed to express the formula much better showing the audience that the groom had actually recognized his former bridesmaids though he did not let them in. Mrázek acknowledges the possibility of the second interpretation that the bridegroom really does not know the virgins in the sense that having brought no oil they have lost their status of the bridesmaids, [16] so it is possible that Juvenecus has decided to accentuate his refusal in order to prevent this very misinterpretation.

Surprisingly, we can see that it is not just the groom who 'refuses to recognize' the belated virgins. Juvenecus has supplemented here also the character of *comites*, which does not appear in the original text. On the one hand, it may be regarded as the logical continuation of the preceding lines 218–219, where the groom and the wise virgins are described as part of the wedding procession which would make it natural as he would not be the only person in the house whom the unwise would try to address. The other possible explanation, however, is that the groom's companions should appear at this stage of events in order to show that he is not the only person who is so tough that he does not let them enter and, as far as we can deduce from the word order, that he is not even the first one who has done so. We may, therefore, conclude that the character of the *comites* has been inserted here to dull the edge of the groom's resolute answer with the aim of making his reaction humanly and theologically more understandable.²³ What may seem less understandable from the modern point of view is the omission of the word *amen* without which the Christian liturgy is hardly imaginable. The reason for this exclusion was probably its foreign origin as it is a common phenomenon in Juvenecus' epic that he omits Hebrew words even though they were used among the Christians daily. [22]²⁴ He might have expected the believers to know what he was speaking about and thought that this was the best way to present his religion to the educated pagans in a linguistically more natural and non-violent form.

Lastly, in the final sentence of this parable we may notice other Juvenecus' interpolations such as the word *timentes* which is another indication of his attempt to dramatize the original biblical narrative and also the word *adventus*

²³ Another explanation would be that the *comites* represent the angels of Apocalypse. [15]

²⁴ The word *amen*, for instance, does not appear in his poem at all. [31]

highlighting the fact that it is the parousia which the gospel speaks here about. The theological meaning of such an insertion is obvious because, whereas Juvenius uses the verb *advenire* very freely, the noun *adventus* is used only in relation to the God's arrival. [31]. From the stylistic point of view, we should not overlook the disruption of the original Matthean figure of hendiadys expressed by the words *diem neque horam*, possibly as a result of the addition previously mentioned, or of the amplifying transformation of the word *nescitis* into the phrase *vobis ... non est certior...*²⁵ Whatever the explanation, once again, this sentence shows us that in terms of stylistic refinement the versification is not just a one-way road and that the figures of speech may in the hands of a versificator appear just or disappear equally, depending upon his own poetic intentions. In this case, as we may conclude, the author's attempt to emphasize the theme of parousia and to make his readers think about it with an adequate anxiety wins over the quest for stylistic embellishment showing that, for Juvenius, the duties of a priest were of a higher importance than those of a poet.

SUMMARY

In order to summarize the results of our analysis we have decided to present this categorization of Juvenius' versificational modifications believing, that it might (in outline, at least) offer some organizational help to the future researchers of the other parts of the *Evangeliorum libri*.

Basically, we recognize three kinds of such modifications:

A) The lexical variations

B) The changes of stylistic devices

C) The changes of narrative

A) By **lexical variations** we understand Juvenius' inclination towards recasting the wording of the original for mere periphrastic purposes. They may be further divided either I.) according to the number of words they apply to or II.) according to, whether the variation takes place in relation to the original text of the Gospel or within the poem itself.

I.) The first group contains the variations applying to:

a) Single words – *aestimabitur/conferri* (197), *virginibus/puellis* (197) or *stolidae/fatuae* (212)

b) Phrases – *venerunt obviam/occurrere* (200), *sponso et sponsae/ votis sponsalibus* (200) or *nobissime/sero post tempore* (220)

²⁵ The comparative of the adjective *certus* stands for the superlative here as was typical of Late Latin. [7] It could be thus translated in our context as 'it is not certain at all.'

c) Clauses – *moram sponso faciente/cumque moraretur* (205), *dum eunt emere/dum pergunt* (218) or the whole sentence in 214–216

II.) The second group contains lexical variations:

a) Between Matthean and Juvencian text – *quinque/pars* (198), *oleum/olivum* (203) or *lampades/taedarum* (201)

b) Within Juvencus' poem itself – *olivum* (203) / *oleum* (211) / *nutrimina flammae* (215), *pars* (198) / *chorus* (214) / *factio* (219) or *puellae* (197) / *virginibus* (210) / *omnes* (201) / *cunctae* (216)

B) By **changes of stylistic devices** will be understood the interaction between the stylistic figures of Matthew and Juvencus which may result in three different situations:

a) Absence of a biblical figure vs. presence of the epic one – the Juvencian *epithets coruscus, laetus* and *pinguis* (208–211) with no biblical counterpart

b) Presence of a biblical figure vs. absence of the epic one – the *hendiadys* of *diem neque horam* with no counterpart in Juvencus (226)

c) Presence of the biblical figure/s in both texts – *parallelismus membrorum* in Mt. 25, 2 vs. *inconcinntitas* and *enallage* in 198–199; the *hyperbaton* of *clausa est ianua* in Mt. 25, 10 vs. the *hendiadys* of *fores et limina* (218), the *repetitio* of *sponsus* in 218–225 and the contrast of the *limina clausa* to the *limina laeta* in 218 and 220 or the *geminatio* of *domine, domine* vs. the double contrast of the *miseris* – *limina laeta* and the aforementioned *limina clausa*.

As we can see in group c) there are many passages where Juvencus literally doubles or even triples the amount of the stylistic devices used in the original. Nevertheless, the situation when Matthew offers one whereas Juvencus has none at hand is possible too. Of much greater importance, however, is the fact that the aim of Juvencus is obviously not to transfer the devices of the biblical stylistics into his poem but to replace them with the figures of his own. Though this tendency may be explained sometimes by metrical reasons (*domine, domine aperi nobis*), other figures are not so incompatible with the requirements of metric (*sponso et sponsae*, for instance, make two spondees). Literary taste, then, could be another reason for this figural reconstruction. In general, it is possible to say that New Testament authors tend to use the figures associated with the repetition of words, sounds or syntactical structures whereas Juvencus prefers those connected with differentiation, but even here we may find some exceptions such as the repetition of the word *sponsus* (219–225) or the alliteration of *limina laeta* (223). The last reason would be, then, the fact that Juvencus regards it as his authorial duty (or privilege) to change the form of every figure he encounters simply because this is the very thing which the technique of *periphrasis* expects him to do – to change the words while retaining their meaning. Even though it

is clear that it would be possible to find many more examples for all the aforementioned explanations, we believe that (considering the modification even of the figures metrically applicable and the inclusion of those which are 'unbiblically' repetitive in their nature) the third one is the most probable, which would confirm the proposition of Michael Roberts' that the biblical epic poets are to be regarded as paraphrasers of the Holy Scripture. [22]

C) 'The changes of narrative' is an umbrella term for all the modifications by which Juvenecus might have attempted to improve the quality of the Matthew's narrative on the level of content including:

I.) The changes of order – in the verses 197–201 Juvenecus defines the virgins before speaking about their role as a wedding procession while changing the order in which the unwise and wise virgins are mentioned in the original; the opposite interchange takes place in the following verses 202–204

II.) The replacements – instead of saying that the wise have brought some oil in vases, Juvenecus emphasizes the importance of the oil for the lighting of the ceremonial torches (202–204)²⁶

- in place of versifying the clause about the dying lamps of the unwise, he focuses the narrative upon the fact that the wise virgins have brought the oil they have missed (212–213)

- in order to make narrative more fluent and free of repetition, Juvenecus eliminates all the direct speech sentences of the original parable

III.) The supplements – may be further divided into those which:

- a) make the narrative more realistic – the description of the place where the girls are waiting for the groom as *per compita lata viarum* (206) or the process of waking up and lighting the torches (210–211)

- b) make it theologically more understandable and persuasive – the omnipresent negativisation of the unwise virgins, the dramatisation of their fate in 220–223, the addition of the words such as *comitum*, *adventus* and *timentes* (224–226) explained above

Although every word added to Matthew's text might be comfortably interpreted as a natural intensification of the tendencies already present in the evangelist's original text with no other than poetic intentions, we contend that, if anything, the harshly negative portrayal of the unwise virgins²⁷ should be

²⁶ Considering the fact that the seeming omissions like the one of the *in vasis suis* are replaced by other structures of a similar length, we prefer to speak here about replacements instead of omissions or abbreviations.

²⁷ Together with other modifications of the original gospel, such as those in verses 216 and 217.

taken as an apologetic attempt to advocate the wise virgins's and groom's dismissive behaviour towards their sinful companions, the purpose of which was to prevent possible invectives upon the apparent discrepancies of the Christian theology such as those (as mentioned by Štefan Pružinský), which were written throughout the Late antiquity by the pagan intellectuals like Celsus, Julian the Apostate or Porphyry and opposed by Origen, Eusebius and Cyril of Alexandria. [20] It is well-known that such attacks were of a sophisticated nature including not only criticism of biblical stylistics but also detailed analyses of its theology [14] and, as the behaviour of the wise virgins towards the unwise could be, in fact, also understood as the indirect cause of the latter's damnation, [16] Juvenecus might have made the aforementioned modifications of the Matthean text in order to prevent such a misinterpretation. His younger contemporaries Hillary and Jerome, after all, also found it necessary to emphasize that the prudent virgins had had, in fact, no other choice than to refuse their mates given that one's virtues (i.e. oil) cannot be transferred to someone else [11] in order to remove his vices. [26] 'Lightning strikes the peaks' says Horace and no one can doubt that the influence of early Christianity was rising during the reign of emperor Constantine as never before. The higher its renown, however, the higher the probability of the collision with its polytheistic counterparts. This could have made Juvenecus recast the parable of the ten virgins in the way which, while remaining faithful to the original, would have exposed it to lesser danger of criticism than Matthew's text itself.²⁸

If the summary should be summarized one could say that it is a bit surprising how many authorial changes may be found in the small portion of the work which is said to versify the Gospel almost word to word.²⁹ It may seem even more surprising that the work has managed to stay in touch with the text it obliged itself to follow to the extent that none of the contemporary Christian theologians ever ventured to disparage its merits.³⁰ Maybe this is the greatest of Juvenecus' achievements: the fact that he did not change the things he was modifying

²⁸ Even though it is not usual for Juvenecus to distract from the fluency of his epic narrative by lengthy reactions to particular pagan invectives there are some other clues to apologetic aims present in his poem which should not be overlooked: Robert Green, for instance, mentions Juvenecus' aim of disallowing suggestions that Jesus is using magic in I. 738 or III. 192 and also the few places where he prefers to call Jesus 'holy one' instead of a simple 'teacher' (II.13, 176 and 180). [9]

²⁹ The words of Jerome from his *De viris illustribus*. [9]

³⁰ This is even more striking considering the ambivalent attitudes of the early Christian intellectuals towards the art of poetry in general. [12]

entirely so those who had already known them could have recognized them as easily as before while those who had not known them at all were not given any reason to doubt their truthfulness.

Juvencus' Parable of the Ten Virgins in Hexameter³¹

One could compare the kingdom of heav'n to two pentads of girls from
whom the first half is more than sagacious in contrast to those whose
heads and hearts were taken by unbelievable folly.

All were running towards the groom and his wedding procession
being equipped and adorned with the torches whose fire was blazing.

The sagacious were careful enough to carry some oil to
keep the flames of their torches alive till the bridegroom's arrival
whereas the foolish half of the virgins was not so foresightful.

As the groom was delayed, all the girls, both the wise and the foolish
slowly succumbed to sleep where the roads were crossing each other.

All of a sudden, at midnight, they heard a great cry which admonished
them to rise up and hurry to meet the jubilant couple
beautifying the roads with the glittering lights of their torches.

All the virgins then had to get up at once to prepare the
torches for feeding whose flames, however, they needed some oil. The
stupid ones, therefore, started to ask the prudent for some of
theirs since the fact that they wisely had brought it did not pass unnoticed.

But the prudent were deeply afraid at the thought that their oil, the
nourishment for the flickering flames, would not be sufficient
if the little reserve they had was equally shared and
so th'imprudent departed to buy the oil from some traders.

After they left, however, the jubilant wedding procession
passed the crossroads so only the prudent virgins could follow.
It was too late when their silly and sluggish mates finally came and
banging upon the gates and doors of the house of the groom they
flooded its merciless threshold with desperate pleas and laments so

³¹ With this hexametric translation of the parable we wish to claim our allegiance to the long and time-proven tradition of Czechoslovak classical philology established and further developed by the great translators of ancient epic poetry such as Otmar Vaňorný, Rudolf Mertlík, Miloslav Okál and, currently, Jana Nechutová.

as to get the permission to enter his jubilant household.
 No one inside was willing to yield, to admit that they knew them,
 neither the guests nor the bridegroom himself, so be on alert as
 nobody knows the hour, the day of His advent for certain...

REFERENCES

Primary sources:

1. GRYSON, R. – WEBER R. 1980. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. p. 1980. ISBN 978-3-438-05303-9.
2. HUEMER, I. 1891. *Gai Vetti Aquilini Iuveni Evangeliorum libri quattuor*. Vindobonae : F. Tempsky, 1891. p. 176. Dostupné z: <https://archive.org/details/corpuscriptoru12wiengoog/page/n397/mode/2up?view=thheater>.
3. JÜLICHER, A. 1976. *Itala. Das Neue Testament in Altlateinischer Überlieferung*. I. Matthäus-Evangelium. Berlin : De Gruyter, 1976. p. 214. ISBN 3-11-002256-7.
4. MAROLD, C. 1886. *Q. Vetii Iuveni Libri Evangeliorum IIII*. Lipsiae: Teubner, 1886. p. 119. Dostupné z: <https://archive.org/details/cvettiaquilinii01juve>.

Secondary sources:

5. BRADTKE, M. 2016. *Lateinische Stilmittel*. Stuttgart : Reclam, 2016. p. 140. ISBN 978-3-15-019914-5.
6. CAROLL, R. – PRICKETT, S. 1997. *The Bible*. Authorized King James Version with Apocrypha. Oxford – New York : Oxford University Press, 1997. p. 1824. ISBN 978-0-19-953594-1.
7. DE GIANNI, D. 2020. *Iuveni Evangeliorum Liber quartus*. Stuttgart : Franz Steiner, 2020. p. 509. ISBN 978-3-515-12844-5.
8. FORCELLINI, E. et al. 1940. *Lexicon totius Latinitatis: vol. 1*. A-C. Patavia : Furlanetto ed., 1940. p. 933. Dostupné z: http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_90_1688-1768-_Forcellini_Aeg.html.
9. GREEN, R. 2006. *Latin Epics of the New Testament : Juvenius, Sedulius, Arator*. Oxford University Press, 2006. p. 443. ISBN 0-19-9284757-1.
10. HERZOG, R. 1975. *Die Biblepik der lateinischen Spätantike : Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*. München : Fink, 1975. p. 223. ISBN 3-7705-1116-6.
11. HILARIUS von Poitiers. 2021. *Kommentar zum Evangelium des Matthäus*. Altenmünster : Jazzybee Verlag Jürgen Beck, 2021. p. 217. ISBN 978-3-8496-6797-9.

12. HORKA, R. 2020. *Starokresťanská latinská poézia*. Bratislava : RKCMBF, 2020. p. 125. ISBN 978-80-88696-80-3. Dostupné na: <https://frcth.uni-ba.sk/veda/publikacna-cinnost/e-knihy>.
13. JEREMIAS, J. 1998. *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1998. p. 264. ISBN 3-525-53514-7.
14. MCCLURE, J. 1981. Biblical Epic and its Audience in Late Antiquity. In *Papers of the Liverpool Latin Seminar 3*. Liverpool : Francis Cairns, 1981. pp. 304-321. ISBN 9780905205083.
15. MCGILL, S. 2018. *Juvenius' Four Books of the Gospels*. London – New York : Routledge, 2018. p. 308. ISBN 978-0-8153-5269-3.
16. MRÁZEK, J. 2010. *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*. Jihlava : Nakladatelství Mlýn, 2010. p. 214. ISBN 978-80-86498-38-6.
17. NECHUTOVÁ, J. 2002. *Středověká latina*. Praha : KLP-Koniasch Latin Press, 2002. p. 162. ISBN 80-85917-82-3.
18. OPELT, I. 1975. *Die Szenerie bei Juvenius : Ein Kapitel historischer Geographie*. In *Vigiliae Christianae*, Leide – Boston : Brill, 29, 1975. pp. 191-207. ISSN 0042-6032.
19. PACIOREK, A. 2008. *Ewangelia według świętego Mateusza : rozdziały 14 - 28*. Częstochowa : Święty Paweł, 2008. p. 842. ISBN 978-83-7424-474-9.
20. PRUŽINSKÝ, Š. 2001. *Úvod do Svätého písma Nového zákona*. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2003. p. 346. ISBN 80-8068-078-7.
21. RENDTORFF, R. 2015. *Hebrejská Bible a dějiny : Úvod do starozákonní literatury*. Praha : Vyšehrad, 2015. p. 376. ISBN 978-80-7429-541-6.
22. ROBERTS, M. 1985. *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*. Liverpool : Francis Cairns, 1985. p. 253. ISBN: 0-905205-24-3.
23. ROBERTS, M. 2010. *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*. Ithaca – London : Cornell University Press, 2010. p. 182. ISBN 978-0-8014-7633-4.
24. ROLLINS, S. 1984. *The Parables of Juvenius' Evangeliorum Libri Quattuor*. [Dizertácia]. University of Liverpool, 1984. p. 332.
25. SANTORELLI, P. 2011. *Aquilino Giovenco : Il Poema del Vangeli*. Milano : Bompiani, 2011. p. 469. ISBN 978-88-452-6919-6.
26. SCHECK, T. P. 2008. *St. Jerome : Commentary on Matthew*. Washington, DC : Catholic University of America Press, 2008. p. 347. ISBN 978-0-8132-2720-7.
27. ŠUBRT, J. 1993. Jesus and Aeneas : The Epic Mutation of the Gospel Story in the Paraphrase of Juvenius. In *Listy filologické*. Praha : Kabinet pro klasická studia AV ČR, 1993, 116, 1, pp. 10-17. ISSN 0024-4457.
28. *The Bible with Apocrypha*. Oxford University Press, 2001. p. 1476. ISBN 978-0-19-100004-1.

29. THRAEDE, K. 2002. Übergang zur Bergpredigt des Matthäusevangeliums. In *Alvarium : FS Christian Gnülka*. Münster : Aschendorff, 2002. pp. 377-384. ISBN 3 402 08119 9.
30. TRSTENSKÝ, F. 2020. *Ježišove podobenstva : Biblicko-spirituálny pohľad*. Tajov : Inštitút teológie, misie a sociálnej práce, n. o., 2020. p. 135. ISBN 978-80-89492-27-5.
31. WACHT, M. 1990. *Concordantia in Iuveni Evangeliorum libros*. Hildesheim : Olms-Weidmann, 1990. p. 379. ISBN 3487091801.
32. WETMORE, M. 1961. *Index verborum vergilianus*. New Haven : Yale University Press, 1961. p. 554.

VIGILATE TIMENTES OR THE PARABLE OF THE TEN VIRGINS IN JUVENCUS' EPIC EVANGELIORUM LIBRI QUATTUOR

Viktor WINTNER, doctorand, Department of Classical Studies, Faculty of Arts, Masaryk University in Brno, Arne Nováka 1, 602 00 Brno-střed, Czech Republic. 475669@mail.muni.cz, 00420 549 491 111 ORCID: 0000-0001-6677-6571

Abstract

Until the reign of the Roman emperor Constantine the Great, Christian literature had not produced a poem qualitatively comparable to Homer's *Iliad* or Vergil's *Aeneid*. A Christian of Hispanian origin, Gaius Vettius Aquilinus Juvencus, had, however, decided to match the most famous of the pagan poets at their own genre which resulted in his versification of the *New Testament Gospels* known as *Evangeliorum libri quattuor*, the first biblical epic of ancient times. Our paper tries to show what the exact versificational procedures of the poet were, including his modifications to the biblical vocabulary, stylistics, narrative and theology. It shows Juvencus' aim was not only to paraphrase the original word-to-word but to transform it to such an extent that even Matthean stylistic figures were systematically replaced by their classical equivalents to accommodate the form of the Gospel story to the contemporary esthetic requirements of educated Romans. The most significant modification of the original is, however, the inconspicuous apologetic character of Juvencus' version of the parable through which the author might have tried to justify the (apparently cruel) actions of the wise virgins and the bridegroom in order to forestall its misrepresentation among his pagan or neophytic readers. At the end of the paper, our free translation of the parable tries to demonstrate the qualities of the juvencinian poetic style in English hexameter.

Keywords

Biblical epic, Juvencus, the Parable of the Ten Virgins, versification, dactylic hexameter

АНГЛОСАКСОНСКЕ СТУДИЈЕ НА ИСТОКУ

Ивица ЧАИРОВИЋ

Универзитет у Београду Православни богословски факултет

УВОД

У току средњег века у Европи се појављује неколико богословско-историјско-културолошких феномена који ће у каснијем периоду одредити судбину овог континента и менталитет народа који живе на тим просторима. Како на истоку, а оно и на западу ти феномени ће извршити немерљив утицај на културу и веру тих народа. Ако се истражује религијско у англосаксонској култури, на првом месту би требало обратити пажњу на рецепцију предањског хришћанства, а одмах затим и на јереси у оквиру хришћанства, које искушавају веру и самог човека који верује на прави начин у Бога као Свету Тројицу; а затим, на утицај на стварање нове владарске идеологије, и то оних владара који захтевају од освојених племена да се подвргну утицају народа из којег тај освајач долази; и на крају, на појаву нових стремљења у култури. Дакле, од јереси треба поменути: монофизитство, монотелитство, моноенергизам, иконоборство, адопционизам и *filioque*. Од владара који су променили идентитет народа и самог континента у средњем веку сигурно поред многобројних источних владара, треба истаћи Карла Великог. У религији и култури треба нагласити каролиншку ренесансу, а затим и утицај англосаксонских мисионара на паганске западноевропске народа, који углавном живе на територији новоформиране Франачке државе, те судар мисионара са истока и запада (из Рима и Ахена) на просторима на којима претежно живе Словени. Многи поменути феномени изучавани су вековима у оквиру већих научних дисциплина, али су у 20. веку усложњавање анализа и умножавање спекулативних метода условили да се издвоје мултидисциплинарне студије у оквиру којих се појединачно изучавају поменути феномени.

У оквиру широко постављених англосаксонских студија проучавају се историјски, културолошки, социјални и књижевни домени народа на Британском острву од 5. века па све до 1066. године. Овакве студије морају да буду широко постављене са свим стандардима мултидисциплинарности, јер истраживач мора да добро буде упознат са досадашњим и тренутим достигнућима из области археологије, нумизматике, али и проучавања и анализе наративних и дипломатичких историјских извора са Острва и са

континенталног дела Западне Европе, јер све помоћне дисциплине морају да буду сагледане и са културолошког, књижевног и социјалног аспекта. Поред западне Европе, многи истраживачи су тражили аналогije у оквиру англосаксонских студија и са источним државама и народима, али и са историјским и теолошко-социолошким феноменима, као што су однос државе и Цркве, појам и схватање *државности*, затим и многи богословски појмови (*filioque*, тријадологија, морал, исповест, мешовити манастири, итд), као и утицаје на шире средњовековно друштво.

АНГЛО-САКСОНСКЕ СТУДИЈЕ НА ИСТОКУ

Англо-саксонске студије добијају врло запажено место у историографији западне Европе тек у 20. веку због нових методолошких начела у оквиру мултидисциплинарних наука. Уз то крајем овог века, Интернет је пружио мноштво могућности и олакшао рад научника да се ухвате у коштац са наративним изворима, достигнућима у оквиру новонасталих археолошких ископавања, али и са најновијим анализама на свим светским језицима.

1.1. Доказ да су англосаксонске студије инспиративне, поред енглеских и научника са енглеског говорног подручја, и за истраживаче са свих меридијана јесте и рад Јицака Хена, јеврејског историчара, који се после основних студија из психологије и историје на Јеврејском универзитету у Јерусалиму опредељује за докторске студије на Кембриџу, где је урадио докторски рад на тему *Популарна култура у меровиншкој Галији 481-751* те, у складу са тим, почиње да се бави историјом западне Европе. После докторског истраживања, Хен убрзо објављује монографије и студије на теме: *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751* (Brill 1995), *The Sacramentary of Echternach* (London 1997), *The End of the First Millennium: Religion, Society, and Culture in the Tenth Century* (Tel-Aviv 2000), *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877)* (London 2001), тротомно издање *The Beginning of Europe: Western Europe in the Early Middle Ages* (Tel-Aviv 2003), *Roman Barbarians: The Royal Court and Culture in the Early Medieval West* (London, New York 2007), а бавио се и богословско-историјским истраживањем на тему *Western Arianism: Politics and Religious Culture in the Early Medieval West* (2016). Иначе, ова запажена Хенова мултидисциплинарност примењена на англосаксонске и западноевропске средњовековне студије препоручила га је управи *Institute for Advanced Studies* (Hebrew University of Jerusalem), те је у августу 2018. године постављен за директора ове познате научне институције.

1.2. Прва обимна научна анализа историје англосаксонске државе од 8. до 10. века на руском језику јесте *Меч и лира: англосаксонское общество в истории и эпосе*, Јелене Александровне Мељникове. [11] Ово дело се бави и митским и религијским темама, али и са политичког аспекта сагледава рану англосаксонску државу, али и развој владарске идеологије у златном периоду. Ауторка анализира еп о *Беовулфу* и касније англосаксонске историјске списе, а посебно *Историју* Беде Венерабилиса. Мељникова даје кратак опис историје англосаксонских владара, уз анализу верско-политичких односа на Британском острву. Свеобухватност тема и аналитичност приликом закључивања истичу ову студију као иницијалну на пољу англосаксонских студија на руском језику, дакле са аспекта источног аутора:

Этот ряд параллелей можно увеличить во много раз: и Беовульф, и элегии, и поэмы религиозного эпоса, и тем более исторические песни насыщены историческими и бытовыми приметами, которые делают героический мир эпоса узнаваемым для сказителя и слушателей. Но при всем их значении важнейшей формой отображения действительности, опосредованной художественным сознанием творца эпоса, является сам героический мир эпических памятников. Он строится по образу и подобию мира действительного, в нем как а капле воды отражается противоречивая жизнь общества, в котором складывается эпическое произведение.: «Эпос — это история в народной памяти и предвзятой; идеализации, но его предвзятость поэтическая...» писал сто лет назад выдающийся русский филолог-компаративист А. Н. Веселовский. .«Поэтическая идеализация», т. е. Художественное обобщение, преобразует действительность и творит новый, эпический мир по законам героического: мир условный, но насыщенный реальными приметами своего времени; возвышенный, но черпающий понимание возвышенного, отталкиваясь от будничного, повседневного; мир, своей героикой противостоящий обыденности жизни. [11]

Историја англосаксонских племена била је занимљива руским историчарима због прављења аналогија са словенским племенима и са етногенезом острвских народа. [16] Анализом етноса на Британском острву баве се – у неколико студија – руски аутори и том приликом анализирају колико је у англосаксонским краљевствима, којих је било седам на Острву, било континенталног, а колико острвског. [2]

1.2.1. По свом мултидисциплинарном истраживању препознаје се и рад Катарине Карков, која пише на енглеском језику, а бави се историјом уметности, историјом, културологијом и богословљем у англосаксонској Енглеској, те објављује студије на теме: *Post colonizing the Medieval Image* (2011),

The Art of Anglo-Saxon England (2010), *Cross and Cruciform in the Anglo-Saxon World: Studies to Honor the Memory of Timothy Reuter* (2009) *Poetry, Place and Gender: Studies in Medieval Culture in Honor of Helen Damico* (2008), *Cross and Culture in Anglo-Saxon England* (2008). Уједно, Катарина Карков уређује зборник у част познатог англосаксолога Патрика Вормалда: *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*. О англосаксонској култури и уметности у периоду раног средњег века на руском језику написано је неколико студија. [6]

1.2.2. Крајем 20. века, В. В. Зверева пише прегледни рад на тему „Беда Достопочтенный в историографической культуре XIX– XX вв.: четыре интерпретации“. *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*, No 1/99 (1999): 232-249.

Од почетка 21. века, руски историчари се окрећу проучавању западне Европе у средњем веку, међутим углавном са историјског аспекта и без задирања у било какве анализе богословских проблема и разлика као што је уметак *filioque* у вероисповедање и догматику Цркве. Руски истраживачи се баве темама које су уско везане за историјске изворе из англосаксонског периода, и то највише – дела Беде Венерабилиса, али и оним темама које су тангентне са раном руском историјом. Наиме, почетком 21. века објављен је превод *Црквене историје англосаксонских народа* Беде Венерабилиса са историјском анализом и обимном библиографијом: *Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов*, превод са латинског В. В. Эрлихмана, отв. ред. С. Е. Федоров. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001, [5] што је условило и потоње анализе овог историјског извора, али и односа између англосаксонске Цркве и државе, на руском језику.

1.2.3. Поред Вершинина и Маслова, [14] добар приказ односа Цркве и државе у англосаксонској Енглеској даје јеромонах Андроник (Дунајев) и обављује студију на тему: *Проблем односа Цркве и државе у књижи Црквена историја енглеског народа Светог Беде Часног*, [4] што је у ствари проширени рад у односу на онај који је написао у току докторских студија на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, из предмета *Историја англосаксонске Цркве*. У овој студији аутор се бави проблемима односа између Цркве и државе, односно задире у англосаксонску политику, на основу наративног извора, односно једног од најважнијих списа из пера средњовековних културних прегалаца, писаца и историчара, Беде Венерабилиса. Пошто овај спис настаје у раном средњем веку у њему су описане одређене друштвене доктрине и идеје, које су стављене у контекст односа Цркве и државе и о чему пише о. Андроник. Циљ његовог рада био је уочавање и анализа проблема односа између

Цркве и политике као једног од најважнијих елемената културно-историјске Бедине концепције. Истраживање поменутог проблема се заснива на Бедином тумачењу нормативних односа између две установе: Цркве и државе, које су врло блиске на територији Британског острва у периоду раног средњег века.

Затим треба споменути и Валерија Петрофа са Института за философију Руске академије наука, који је писао о Бединој егзегези кроз призму философије Ј. С. Ериугене. Треба поново споменути и истаћи континуирани рад Вадима Ерлихмана који је – као што је већ наглашено – превео *Историју* од Беде Венерабилиса на руски језик, али се бавио и ранобритском историјом, посебно је анализирао личност и дело краља Артура, [5] са популистичког становишта и на тај начин успео је да приближи широј руској јавности тадашње историјске феномене са Британског острва. Врло важно је да се и поједини руски историчари баве Бединим описима географских простора на којима живе англосаксонска племена на Британском острву, те самим Острвом. [3] У новијим студијама посебно је истражен и статус жена у *Историји* Беде Венерабилиса. [13]

После Беде, историчари и филолози из Руске Федерације баве се и Алкуином и његовим великим опусом. Као и други западни историчари, и руски истраживачи се највише баве Алкуиновим писмима, а ту посебно треба истакнути рад Иљина, који преводи писма, али их и анализира и даје стручне коментаре. [7] Истиче се и описно и прегледно интересовање Сергеја Кесељева за статус Алкуинов на двору Карла Великог и за Алкуинов утицај на владаре и црквене великодостојнике. [9]

Поред историје англосаксонске Цркве и државе, тема англосаксонског монаштва била је кључна за многа изучавања Ирине Ивановне Болдиреве са Вороњешког универзитета. Посебност њеног истраживања јесте опис и утицаји женског монаштва на острвским просторима у раном средњем веку. [1]

У оквиру истраживања политогенезе истиче се монографија: Гимон, Т. В. *Историописание Раннесредневековой Англии и древней Руси*, Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2012. Александар Јерокин и Евгеније Шинаков (Брянский государственный университет) веома успешно анализирају геополитичке везе англосаксонских и руских племена. Новије студије се баве процесима у оквиру политогенезе међу германским племенима на Британском острву и посебно се баве појмом хептархије. [15] После општих појмова, руски историчари су се бавили и личностима који су владали државом и били првојерарси англосаксонске Цркве. [10]

Посебно се треба вратити на врло занимљиву аналогију између државотворности Англосаксонаца и Кијевских Руса, коју дају двојица истраживача Александар Јерокин и Евгеније Шинаков (*Брянский государственный университет имени академика И. Г. Петровского*). Њихово истраживање се заснива на истраживању процеса политогенезе у англосаксонској Енглеској и кијевској Русији. Анализу садржаја и корелацију, које ова двојица руских научника примењују приликом класификације археолошких артефаката и поређење слика и сижеа писаних текстова из периода Кијевске Русије може помоћи да се открију објективни разлози који би указали на сличности између ове две средњовековне државне заједнице. Допринос овог заједничког истраживања јесте да се државна генеза у англосаксонској Енглеској и Русији одвијала под сличним околностима: уочава се одређена улога нападачких и одбрамбених ратова у државогенези оба етничка простора, затим обе државе се развијају под утицајем византијских феномена и средстава утицаја као што су вера, писани језик, начела кодификације закона, са доминацијом саморазвоја државе и скандинавским *катализатором*. Јерокин и Шинаков примењују методе типолошке хомогености и типолошке сличности етапа политичке еволуције у различитим друштвима, уз упоређивање појава, структура и процеса, те поредећи облике и моделе ове две државе долазе до закључка да су обе формиране на сличан начин и у сличним околностима. Англосаксонске студије на овај начин добијају на мултидисциплинарности и на научној аутентичности јер се аналогијом долази до мање-више сличних закључака у политичко-историјском и богословско-културолошком контексту. Овако постављена анализа разликује идентичне и комплексне елементе унутар сваког феномена у ове две државе, што захтева употребу начела корелације приликом закључивања. Сви елементи које су Јерокин и Шинаков нагласили јесу фактори који могу имати различита значења у зависности од специфичног садржаја наративних историјских извора, којих је више на англосаксонској страни, а који омогућавају објективно поређење стања и у друштву, и у владарским, односно државно-политичким структурама. Закључци описаног истраживања поткрепљују почетне хипотезе о степену и разлозима сличности и разликама у пореклу наведених стања у англосаксонској Енглеској и кијевској Русији.

1.3. У Румунији се углавном говори о саксонском наслеђу у Трансильванији,³² али постоје и истраживачи који говоре о англосаксонској историји и култури, као што су: Andy Pușcă и Sergiu Ionel Pîrju (Universitatea Danubius Galati) са својом студијом на тему *Romania and the Anglo-Saxon Cluster*. Сврха ове студије јесте да представи мултикултуралност и мултинационалност англосаксонског друштва, културну синергију и трговинску анализу коју државе са овог поднебља имају са Румунијом. Ипак се сва истраживања у румунској научној јавности свде на то да се истакне да су ти Саксонци другачији од оних у Немачкој, односно Енглеској, те да се створи идеја о другачијој цивилизацијској структури у односу на англосаксонску. Са друге стране, трансилванијски Саксонци су из каснијег периода и немају хронолошку везу са англосаксонском Енглеском.

1.4. Превод Бедине *Историје...* на словеначки језик дело је Богдана Колара и Мирана Сајовића: Beda Častitljivi: Cerkvena zgodovina ljudstva Anglov, 2015. године, у оквиру великог пројекта Цељске *Мохољеве дружбе*. Уз помоћ овог превода словеначки читаоци су сада у могућности да попуне још једну празнину у општој и црквеној историји. Иако дело почиње географијом и историјом Британије у римско доба, оно у први план ставља историју развоја хришћанске Цркве у Енглеској, посебно у Северној Амбрији. Словеначко издање Бедине *Историје...* осмишљено је пажљиво и свеобухватно. Преводу претходе три студије, прва је Игора Мавра, стручњака за старију енглеску књижевност, затим следе уводи оба преводиоца, од којих први (Сајовић) широко оцртава Бедину личност и дело, док се други (Колар) фокусира на историју Цркве, њене изворе (ови се крећу од римски аутори до сада изгубљених дела и усмених наратива) и – што је веома важно – до њеног значаја за европску историју и општу историографију; Беда је најпознатији средњовековни историчар који је радио на Британским острвима. Главни део издања, превод свих пет Бединих књига са предговором, заокружује писмо о последњим данима и смрти научника, које је саставио његов ученик, монах Катберт. И текст *Црквене историје* и Катбертово писмо су праћени фуснотама преводилаца који дају научност овом преводу. Упркос нагласку на црквеној историји,

³² Најбољи показатељ за ово јесте рад Andrea Corsalea Monica Iorib, "Transylvanian Saxon culture as heritage: Insights from Viscri, Romania", *Geoforum* 52, March 2014, 22-31. У овој студији анализиран је случај мултиетничког села Вискри у Румунији, те се истиче да је имиџ села, који промовишу неки утицајни трансилванијски Саксонци, заснован на наслеђу малобројних преосталих становника Саса, што се сматра за најважније у овој источноевропској земљи.

према уводним речима једног од преводилаца, др Богдана Колара, дело нуди и „највише података који нам помажу да састављамо историју раних англосаксонских краљевстава“ (стр. 47), односно најопштије историјске податке о периоду који је био разматран. Ово, наравно, није било једино Бедино дело; напротив, како други преводилац др Миран Сајовић у свом уводу пише, највећи део Бединих списа су тумачења библијских текстова, уз Бедине веома омиљене агиографије, житија, односно биографије светаца, затим две Хронике људске историје, у којима је увео бројање година „од оваплоћења лета Господа (AD)“, односно по рођењу Христовом, као и омилије, разни други приручници (о метрици, реторичким фигурама, рачунању времена...), песме (химне, епиграми) и прегршт сачуваних писама.

Ипак треба рећи да је словеначки превод мање разумљив; да је синтакса прерађена на начин да недостаје главна реченица, или тако да је померена у следећу реченицу. Међутим, то никако није разлог да се одустане од читања овог дела, али, ипак, Бедин чувени текст не блиста онако како би блистао у оригиналу.

1.5. Прво занимање за историју англосаксонске Цркве на Православном богословском факултету Универзитета у Београду био је магистарски рад *Евангелизација Енглеске у VI и VII веку* (комисија: др Р. Поповић/ментор; др П. Пузовић, др М. Антоновић - 2010), а затим и одбрањена докторска теза И. Чаировића на тему: *Црква у Енглеској у VIII веку – богословско-историјске импликације односа са Римом и Франачком државом* (комисија: др Р. Поповић/ментор; др П. Пузовић, др М. Антоновић – др Б. Лубардић, др С. Убипариповић - 2016).

Упознавање српске јавности са историјом англосаксонске Енглеске и Цркве извршио је Ђакон Ивица Чаировић,* који је увео предмет *Историја англосаксонске Цркве* на докторским студијама, на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Користећи ове две студије и уз преводе житија англосаксонских светаца анонимни Књигољубац је сачинио издање под називом *Кад је Енглеска била Православна – Острво небеских и земља живих – Житија и подвизи англосаксонских Светих*. [8] Ова публикација доноси увод о светости и свецима у Православној Енглеској, затим преводе списа Беде: *Тумачење Дела апостолских*, одломке из *Историје...* затим житија светих из доба крштења Енглеске, затим описе православних владара који су се борили за Енглеску, па житија светаца из 9. и 10. века, да би закључна студија била о нестајању православне Енглеске, затим о путевима енглеске вере после средњег века, а на крају је донет

превод Похвале светима православне Енглеске и Служба са Каноном свим светима са Острва.

Милош Мишковић се посветио теми мисионарења у оквиру англосаксонске Цркве и студиозно приступио проучавању прве мисије са Острва, а затим и анализи деловања Бонифација и Алкуина у западној Европи. [12]

Наведене аналогije етно и политогенезе, те анализа историјских извора у златном веку англосаксонске Енглеске од стране јеврејских, руских, словеначких, румунских и српских истраживача указују на занимање источних истраживача за историју англосаксонске Цркве и државе у периоду средњег века, што може да се тумачи и са историјског и са религијског аспекта, јер је однос Цркве и државе био врло добар и нудио је многе перспективе, посебно у континенталном делу Западне Европе у том периоду, али и касније, можда чак и до данас. Са друге стране, врло је важно да се са истока погледа ка западу и да се пружи свеобухватни осврт на све новине на западу, али са аспекта источног богослова, историчара, историчара уметности, филолога, археолога...

ПЕРСПЕКТИВА ЗА ДАЉА БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЈСКА ИСТРАЖИВАЊА

У англо-саксонске студије улази широк спектар научних дисциплина, које све заједно могу да послуже у решавању рецепције битних историјско-богословских појмова и феномена који су занимљиви источним научницима и истраживачима. Врло је битно да се ти појмови и феномени прво добро дефинишу са православног, источног аспекта. Тада би правилна закључивања и избегавање прикривања истина у оквиру хуманистичких наука изнедриле нове комуникацијске везе истока и запада, те створиле погодно тле за развој богословља. Уједно, то би биле будуће перспективе у развоју англо-саксонских студија. Који би били кључни појмови? Поменућемо само неке. У оквиру проучавања на пољу англо-саксонских студија на истоку, требало би да буде објашњена рецепција богословско-историјских новина из средњег века, а посебно увођење *filioque* у хришћанско вероисповедање, у једном широком социо-религијском контексту у западној Европи.

Посебно истраживање у оквиру англо-саксонских студија тицало би се и југоисточних европских простора, са свим својим ужим импликацијама на панонско-балканске просторе (од Словачке, Чешке, Србије, С. Македоније, чак до Бугарске). У интеркултуралном контексту, приступиће се анализи списка англосаксонских богослова и богословља, које је створено

на франачком двору (нпр. Алкуинови догматски списи и покушај детектовања утицаја на ауторе који су наследили Алкуина) у оквиру анализе и коначног разјашњења многих богословских недоумица које су биле инициране на западу. Дакле, у оквиру англосаксонских студија требало би посебну пажњу усмерити на анализу рецепције богословског појма *filioque*, који је донео велике невоље и на истоку и на западу у периоду другог хиљадугодишта.

Компаративна анализа богословских стремљења западних и источних отаца у 8. и 9. веку у оквиру савременог дијалога истока и запада, и то само на теме које су довеле до раскола из 1054. године пружиће нове могућности у процесу превазилажења догматских разлика искључиво на основу историјских чињеница. Ова научна интроспекција и културна самосвест анализирана и описана у оквиру научних дисциплина у контексту англосаксонских студија треба да представи потенцијал источне теолошке мисли у контексту интегралних европских интелектуалних кретања.

SUMMARY

Anglo-Saxon studies does not involve only one geographical entity in a particular time period, so research in the domain of the studies in question should be multidisciplinary (starting with language and literature and then through historical circumstances - here is the use of auxiliary historical disciplines). emphasized - to illuminate the theological basis of the novel in the dogmas of the Church in the West in the second millennium) and to systematically divide it into periods in order to more easily analyze the Anglo-Saxon characters involved in the events and their influence on other events in Western Europe. First of all, key words for the scholar in the East should be chosen, which will further lead to hypothetical questions and premises in order to arrive at the conclusion of the Eastern scholar.

Initially, the key word within Anglo-Saxon studies that would relate to the relationship between East and West may be *filioque*. An analysis of all the collected and systematically arranged knowledge about the origins of the use of the theological doctrine of the *filioque* in the Western Church during the early medieval period, both general and that in some specific area or aspect of the study of history, would condition conclusions about the early relations between Germanic and Latin Christians.

So from these few unfamiliar perspectives alone, with particular emphasis on one key word that is significant for the researcher from the East, in the context of future research in the field of Anglo-Saxon Studies, it can be seen that the complexity of the so-called topic and the possible conclusions can help societies

in the East, as well as in the West in the 21st century, to look at their history from a different angle. This research has been initiated by scholars from Israel, the Russian Federation, Slovenia, Romania and Serbia and has contributed to the study and influence of Anglo-Saxon studies on many historical, theological and political phenomena of the Middle Ages. This work is a comprehensive account of these investigations of Anglo-Saxon studies from the East.

REFERENCES

1. BOLDYREVA, I. I. 2016. The legal status of women in Wessex in the 7th-9th centuries. In *Scientific Dialogue*. 2016, No. 4 (52), p. 182-193; Encomium Emmae Reginae : woman in the political culture of England in the late Middle Ages. In *Scientific Dialogue*. 2015, no. 8 (44), p. 23-35; "The concept of destiny in the world picture of the Anglo-Saxons of the seventh-century. In *Scientific Dialogue*. 2016, no. 1 (49), p. 181-188; The position of woman in seventh-century Kent society. In *Scientific Dialogue*. 2016, no. 2 (50), p. 207-219; Anglo-Saxon noblewomen of the tenth to eleventh centuries in land disputes. In *Scientific Dialogue*. 2016, no. 11 (59), p. 181-192; Female convents in England in the ninth to mid eleventh centuries. In *Scientific Dialogue*. 2019, no. 12, p. 248-263; Double convents in England in the Age of Bede the Honored. In *Clio*. 2014, no. 2 (86), p. 40-43. /БОЛДЫРЕВА, И. И. 2016. Правовое положение женщины в Уэссексе VII-IX веков. In *Научный диалог*. 2016, № 4 (52), с. 182-193; Encomium Emmae Reginae : женщина в политической культуре Англии конца раннего Средневековья. In *Научный диалог*. 2015, № 8 (44), с. 23-35; Концепт судьбы в картине мира англосаксов VII-дерева. In *Научный диалог*. 2016, № 1 (49), с. 181-188; Положение женщины в Кентском обществе VII века. In *Научный диалог*. 2016, № 2 (50), с. 207-219; Англосаксонские аристократки X-XI веков в земельных спорах. In *Научный диалог*. 2016, № 11 (59), с. 181-192; Женские монастыри Англии IX - середины XI веков. In *Научный диалог*. 2019, № 12, с. 248-263; Двойные монастыри в Англии в эпоху Беды Почтенного. In *Клио*. 2014, № 2 (86), с. 40-43./
2. GVOZDETSKAYA, N. Y. 2014. Britannia is an island among the ocean... : images of the peoples of Britain in the historical narrative of Bede the Honourable. In *Cursor Mundi : the man of Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*. 2014, p. 105-117. /ГВОЗДЕЦКАЯ, Н. Ю. 2014. Британия - это остров среди океана... : образы народов Британии в историческом

- нарративе Беды Достопочтенного. In *Cursor Mundi : человек Античности, Средневековья и Возрождения*. 2014, с. 105-117./
3. GOLUBEVA, S. S. 2020. The Picture of the Otherworldly World in the Church History of the People of Angles of Bede the Venerable". In *Vestnik N. I. Lobachevsky University of Nizhny Novgorod*. 2020, p. 9-14. /ГОЛУБЕВА, С. С. 2020. Картина потустороннего мира в Церковной истории народа Англов Беды Достопочтенного". In *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*. 2020, с. 9-14./
 4. DUNAJEV, A. 2009. The problem of the relationship between the Church and the state in the book Ecclesiastical History of the English People of St. Bede the Venerable. In *Theological views*. LIV. 1/2022, p. 63-94. /ДУНАЈЕВ, А. 2009. Проблем односа Цркве и државе у књизи Црквена историја енглеског народа Светог Беде часног. In *Теолошки погледи*. LIV. 1/2022, с. 63-94./
 5. ERLICHMAN, V. V. 2009. *King Arthur*. Moscow : Molodaya Gvardiya, 2009. /ЭРЛИХМАН, В. В. 2009. Король Артур. Москва : Молодая гвардия, 2009./
 6. CAIROVIĆ, I. 2018. Anglo-Saxon art : chronology. Influences. Perspectives. In *Vestnik Pravoslavnogo Svyat-Tikhonovskogo humanitarian university. Series 5 : Voprosy istorii i teorii hristianskogo iskusstva*. 2018. p. 9-33. /ЧАИРОВИЧ, И. 2018. Англосаксонское искусство : хронология. Влияния. Перспективы. In *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5 : Вопросы истории и теории христианского искусства*. 2018. с. 9-33./
 7. ILLINA, A. A. Alcuin letters (7, 13, 14, 15, 25). In *Cursor Mundi : the man of Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*. 2018, p. 109-123; ILINA A. A. 2020. Your place is to stand between God and men : Letter of Alcuin to the Archbishop of Canterbury. In *Cursor Mundi : man of Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*. 2020, p. 84-91; ILINA, A. A. 2021. Message to the missionary : Alcuin on the evangelization of the Gentiles. In *Cursor Mundi : the man of Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*. 2021, p. 27-38; ILINA, A. A. 2020. Letters of a Christian Intellectual : Alcuin and his Epistolary Legacy. In *Intellectuals and the World*. 2020, p. 96-108. /ИЛЬИНА, А. А. Алкуин пысма (7, 13, 14, 15, 25). In *Cursor Mundi : человек Античности, Средневековья и Возрождения*. 2018, с. 109-123; ИЛЬИНА А. А. 2020. Место твое - стоять между Богом и людьми : Письмо Алкуина к Архиепископу кентерберисыкому. In *Cursor Mundi : человек Античности, Средневековья и Возрождения*. 2020, с. 84-91; ИЛЬИНА, А. А. 2021. Послание миссионеру : Алкуин о евангелизации язычников. In *Cursor Mundi : человек*

- Античности, Средневековья и Возрождения. 2021, с. 27-38; ИЛБИНА, А. А. 2020. Письма христианского интеллектуала: Алкуин и его эпистолярное наследие. In *Интеллигенция и мир*. 2020, с. 96-108./
8. *When England was Orthodox - The island of heaven and the land of the living - The life and exploits of the Anglo-Saxon Saints*. [written and edited by KNJIGOLJUBAC]. Belgrade, 2016. /Кад је Енглеска била Православна – Острво небеских и земља живих – Житија и подвизи англосаксонских Светих. [написао и приредио КЊИГОЉУБАЦ]. Београд, 2016./
 9. KISELEV, S. V. 2018. On the compilativeness of the writings of Abbot Alcuin (735-804). In *Christian Reading*. 2018, p. 12-21; МИХАИЛ (KISILEV). 2019. On the role of Abbot Alcuin (735-804) in the Carolingian Renaissance : from a reform of education to a reform of worship. In *Christian Reading*. 2019, p. 46-57; KISELEV, S. V. 2018. The contribution of Abbot Alcuin (735-804) to libelli precum : a prayer book for Charlemagne. In *Christian reading*. 2018, p. 10-19. /КИСЕЛЕВ, С. В. 2018. О компилятивности трудов аббата Алкуина (735-804). In *Христианское чтение*. 2018, с. 12-21; МИХАИЛ (КИСИЛЕВ). 2019. О роли аббата Алкуина (735-804) в каролингском ренессансе : от реформы образования к реформе богослужения. In *Христианское чтение*. 2019, с. 46-57; КИСЕЛЕВ, С. В. 2018. Вклад аббата Алкуина (735-804) в историю libelli precum : молитвенник для Карла Великого. In *Христианское чтение*. 2018, с. 10-19./
 10. KONDRATYEV, A. I. 2009. Alcuin and Offa, King of Mercia (On the Materials of the Letters of the "Gallic Preceptor"). In *Scientific Notes of Kazan University. Humanities Series*. 2009, vol. 151, no. 2, t. 1, p. 124-130; GLEBOV, A. G. 2003. *Alfred the Great and England of his time*. Voronezh, 2003; FORTUNATOV, A. A. 1948. *Alcuin and his disciples*. Moscow, 1948. /КОНДРАТЬЕВ, А. Н. 2009. Алкуин и Оффа, король Мерсии (по материалам писем «Галльского наставника»). In *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. 2009, том 151, кн. 2, ч. 1, с. 124-130; ГЛЕБОВ, А. Г. 2003. *Альфред Великий и Англия его времени*. Воронеж, 2003; ФОРТУНАТОВ, А. А. 1948. *Алкуин и его ученики*. Москва, 1948./
 11. MELNIKOVA, E. A. 1987. *Sword and Lyre : Anglo-Saxon Society in History and Epic*. Moscow, 1987. /МЕЛЬНИКОВА, Е. А. 1987. *Меч и лира : Англосаксонское общество в истории и эпосе*. Москва, 1987./
 12. MISKOVIĆ, M. 2019. The first mission of Anglo-Saxon monks (Wilfrid, Willibrord) as a legacy of Augustine's mission in Britain. In *Theological Views*. vol. LII (2019), issue 1, p. 57-74; Boniface's missionary and reforming activity in Western Europe. In *Theological Views*. vol. LIV (2021), issue 1, p. 55-84; The

- mission of the Anglo-Saxon monks Willehad and Alcuin on the Continent in the last quarter of the 8th century. In *Theological Views*. vol. LIV (2021), issue 2, p. 269-284. /МИШКОВИЋ, М. 2019. Прва мисија англосаксонских монаха (Вилфрид, Вилиброрд) као наслеђе Августинове мисије у Британији. In *Теолошки погледи*. vol. LII (2019), issue 1, с. 57-74; Бонифацијева мисионарска и реформаторска активност у Западној Европи. In *Теолошки погледи*. vol. LIV (2021), issue 1, с. 55-84; Мисија англосаксонских монаха Вилехада и Алкуина на Континенту у последњој четвртини VIII века. In *Теолошки погледи*. vol. LIV (2021), issue 2, 269-284./
13. PROGUNOVA, Y. M. 2015. The Christian and Pagan Tradition in Bede the Venerable's Church History of the People of England (on the Example of the Woman's Theme). In *History*. 2015, № 3, p. 90-96; BOLDYREVA, I. I. 2018. The image of the ruler's wife in the works of Anglo-Saxon church writers and biographers of the VIII-IX centuries. In *Vestnik TGPU*. 2018, 5 (194), p. 74-80; GVOZDETSKAYA, N. Y. 2022. *Women in Bede the Venerable's Church History of the People of Angles*. [online]. [2022-02-21]. Available from: <https://cyberleninka.ru/>. /ПРОГУНОВА, Ю. М. 2015. Христианская и языческая традиция в «Церковной истории народа англо» Беды Достопочтенного (на примере «Женской темы»). In *История*. 2015, № 3, с. 90-96; БОЛДЫРЕВА, И. И. 2018. Образ жены правителя в сочинениях англосаксонских церковных писателей и биографов VIII-IX веков. In *Вестник ТГПУ*. 2018, 5 (194), с. 74-80; ГВОЗДЕЦКАЯ, Н. Ю. 2022. Женщины в «Церковной истории народа англо» Беды Достопочтенного. [online]. [2022-02-21]. Available from: <https://cyberleninka.ru/>.
 14. VERKHININA, Y. E. - MASLOV, A. N. 2015. On the Experience of Kinship in the Early Middle Ages (on the example of the concepts germanus, frater and fraternitas in the historical works of Gregory of Tours, Bede the Venerable and Paul the Deacon). In *Vestnik (Herald) of N. I. Lobachevsky University of Nizhny Novgorod*. 2015, № 3, p. 37-49. /ВЕРШИНИНА, Ю. Е. – МАСЛОВ, А. Н. 2015. К вопросу о переживании родственных связей в период раннего Средневековья (на примере концептов germanus, frater и fraternitas в исторических сочинениях Григория Турского, Беды Достопочтенного и Павла Диякона). In *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*. 2015, № 3, с. 37-49./
 15. SHARUDA, A. A. 2021. Peculiarities of Politogenesis of Anglo-Saxon Kingdoms in Britain during Heptarchy. In *Innovative Science*. no. 5, 2021, p. 75-82. /ШАРУДА, А. А. 2021. Особенности политогенеза

- англосаксонских королевств в Британии в период гептархии. In *Инновационная наука*. № 5, 2021, с. 75-82./
16. SHARUDA, A. A. 2020. Adventus Saxonum and the formation of the first Anglo-Saxon kingdoms. In *Innovative Science*. no. 9, 2020, p. 42-48; АГАПОВ, А. С. 2008. Some Issues of Anglo-Saxon Conquest of Britain. In *Izvestia Penza State Pedagogical University named after V.G. Belinsky*. № 6 (10), 2008, p. 35-49. /ШАРУДА, А. А. 2020. Adventus Saxonum и образование первых англосаксонских королевств. In *Инновационная наука*. № 9, 2020, с. 42-48; АГАПОВ, А. С. 2008. Некоторые вопросы Англосаксонского завоевания Британии. In *Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского*. № 6 (10), 2008, с. 35-49./

Thesis of I. Čairović on the Anglo-Saxon State and the Church: Национални научни скуп *Српска теологија данас*, Београд (2009): “Тријадологија у делу Историја Цркве англо-саксонског народа од Беде Венерабилиса”, “Роем Helena in Anglo-saxon poetry,” *Ниш и Византија*, ур. Миша Ракоција, Ниш 2009, 371-382; “Крст у англо-саксонској и келтској уметности”, *Живопис* 4, годишњак Високе школе – Академије Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, Београд 2010, 61-70; “Линдисфарнско Јеванђеље. Енглеска од паганства до Хришћанства”, *Иконографске студије* 3, ур. И. Чаировић, Београд 2010, 95-104; “Црквено градитељство у Кентерберију у 7. веку”, *Иконографске студије* 4, ур. И. Чаировић, Београд 2011, 103-110; “Активност англо-саксонских мисионара међу германским – паганским – племенима у 8. и 9. веку”, *Теолошки погледи*, XLV, 2, Београд 2012, 281-296; “Каролиншка ренесанса - културни препород који је променио Западну Европу”, *Теолошки погледи*, XLV, 3, Београд 2012, 553-563; “Мозаици у вилама у Римској Британији у 4. веку – одлике и функција”, *Иконографске студије* 5, ур. И. Чаировић, Београд 2012, 123-135; “Ехтернах као прво средиште англо-саксонске хришћанске мисије на континенталном делу западне Европе у 8. веку”, *Теолошки погледи*, XLVI, 2, Београд 2013, 523-534; “Символизам у англо-саксонској уметности раног средњег века (пример Бјукастл крста)”, *Живопис* 7, годишњак Високе школе – Академије Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, Београд 2013, 123-136; “Константиново преобраћење као парадигма описа преобраћења англо-саксонских краљева у 7. веку”, *Црква у доба Светог цара Константина Великог*, ур. Радомир Поповић, 2013, 69-77; “Часни крст у англо-саксонској поезији”, *Иконографске студије* 6, ур. И. Чаировић, Београд 2013, 165-189; “Црквена историја енглеског народа Беде

Венерабилиса као историјски извор,” *Богословље*, 1, 2014, Београд, стр. 174-191; “Вероисповедање у Енглеској у 7. и 8. веку”, *Богословље*, 2, 2014, Београд, 93-105; “Једно савремено истраживање на пољу богослужења у англо-саксонској Енглеској (597-1000),” *Теолошки погледи*, XLVIII, 1, Београд 2015, 59-70; “Утицај ирских монаха на словенска племена”, *Српска теологија данас*, ур. Радомир Поповић, Београд 2015, 11-22; “Битка код Хејстингса 1066. године – крај англо-саксонске Енглеске,” *Богословље* 2, 2017, 136-147; “Однос Вилијема Освајача (1066-1087), првог краља норманске Енглеске, са римским епископима,” *Српска теологија данас*, Београд 2018, 25-33; “Однос Цркве и државе у англосаксонској Енглеској у првој половини 8. века: Пример краља Едберта (737/738-758) и архиепископа Екџберта (735-766)”, *Зборник Матице српске за друштвене науке* LXX, No 171 (3/2019), 411-421. DOI: <https://doi.org/10.2298/ZMSDN1971411C>.

ANGLO-SAXON STUDIES IN THE EAST

Ivica CAIROVIC, assistant professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Mije Kovacevića 11b, 11060 Belgrade, Republic of Serbia, icairovic@bfspc.bg.ac.rs, 00381112762732, ORCID: 0000-0003-4677-7897

Abstract

Anglo-Saxon studies include a large number of scientific disciplines and deal with the explanation of the civilization, culture and religion of the Anglo-Saxon tribes in Great Britain, in the period from the 5th to the 11th century AD. Multidisciplinarity indicates the great civilizational and cultural level of this people, so it is very important to talk about this medieval culture from several aspects in order to draw conclusions that would be relevant and have connections with later historical periods, until today. In addition, it is important to see how this civilization is viewed by researchers and scientists from both the East and the West, so that all conclusions are impartial and can be compared with the different consequences in the history of Eastern and Western nations. In this paper, the main goal will be the presentation of researchers from the field of Anglo-Saxon studies from the East (Israel, Russian Federation, Romania, Slovenia, Serbia) and their conclusions.

Keywords

Anglo-Saxon England, Middle Ages, Anglo-Saxon studies

POPIS DIELA „APOŠTOLSKÉ USTANOVENIA“

Štefan ŠAK

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Úvodné slová, ktorými sa začína učenie diela Apoštolské ustanovenia sú určené veriacim Katolíckej (Sobornej) cirkvi, ktorí túžia stať sa účastníkmi a prijímateľmi Božieho kráľovstva s konečným cieľom spásy „v Christovi“. Ich nadaný autor podáva osobitým a inteligentným spôsobom historické a teologické svedectvá, pravdy viery, ktoré sa pre nás stávajú nevyčerpatelným prameňom, z ktorého môžeme neustále čerpať a tvoriť.

Apoštolské ustanovenia sú nepochybne skvelým dielom, ktoré nás uvádza do bohoslužobnej praxe prvotných čias kresťanstva a vzbudzuje záujem o jej poznanie a ponorenie sa do nej. V tejto našej práci skúmame liturgické prvky, ktoré sú zachované a zaznamenané v Apoštolských ustanoveniach a pomáhajú nám objaviť našu vzdialenú kresťanskú minulosť. Tak spoznáme liturgický život Sýrskej Antiochie, ako ho zažili veriaci ľudia na konci 4. storočia a ktorý v priebehu storočí tvoril základ evolúcie a obohatenia našej bohoslužobnej tradície.

Pri pohľade na liturgický život Cirkvi v cirkevných obciach, teda farnostiach, ale aj pustovniach a monastieroch, vidíme na jednej strane veľké bohatstvo a krásu v jednoduchosti a na strane druhej nesmiernu hĺbku Bohopoznania, do ktorého sa Boží ľud zasväcoval.

Celý liturgický, bohoslužobný a sviatostný život veriacich je sústredený okolo Pánovej večere, ktorá je epicentrom každodenného duchovného života veriacich v Cirkvi, v ktorej nachádzajú zmysel i cieľ svojho života. Svätá liturgia a predovšetkým svätá Eucharistia po mnohé stáročia vzbudzovala živý záujem tak u veriacich, ako aj u mnohých teológov, nakoľko je centrom bohoslužobného a sviatostného života Cirkvi.

Z histórie života Cirkvi vieme, že svätá liturgia tvorila, tvorí a bude tvoriť základ duchovnej potrawy, ktorou sa veriaci nasycujú. Z množstva liturgií, ktoré z histórie Cirkvi poznáme, sú dnes v Cirkvi viac-menej vnímané dve liturgie, ktoré sa slúžia počas kalendárneho roka, a to liturgia svätého Jána Zlatoústeho a liturgia svätého Bazila Veľkého. Vo Veľkom pôste časť veriacich navyše eviduje Liturgiu vopred posvätených darov, ktorá je skôr večernou bohoslužbou so

svätým prijímaním, než liturgiou v plnosti. Takýto zúžený pohľad existuje u mnohých ľudí, čo sa týka svätých liturgií.

Ale štúdium liturgického života Cirkvi v minulosti odhaľuje úplne iný obraz, ktorý predstavuje oveľa väčší počet svätých liturgií, ako je v užívaní dnes, na ktorých ľudia posväcovali a zasväcovali svoje životy Bohu, získavali večný život a stávali sa nebeskými občanmi.

Jednou z množstva liturgií je veľmi vzácna a veľkolepá liturgia, ktorá sa nachádza v diele „Apoštolské ustanovenia“, [30] ktoré je pripisované rímskemu biskupovi Klimentovi, po ktorom táto liturgia dostala svoj názov „Klimentova liturgia.“

Na stránkach tejto štúdie sa budeme zaoberať len opisom a historickým pozadím Klimentovej liturgie, vďaka ktorému sa nanovo môžeme ponoriť do liturgického bohatstva a spolu s našimi prarodičmi vychutnať si tú duchovnú radosť, ktorú oni prežívali v minulosti, a my ju môžeme prežívať dnes.

Apoštolské ustanovenia sú jedným z početných diel cirkevnej literatúry 4. a 5. storočia, ktoré poskytujú veľmi cenné informácie o kresťanskej praxi a kulte Cirkvi. Ich úplný názov znie: „Ustanovenia alebo nariadenia svätých apoštolov“ a prezentuje sa ako dielo Apoštolov, [19] s učením a obradmi určenými všetkým ľuďom a všetkým národom, ktoré veria v Pána Isusa Christa. V prológu prvej knihy tohto spisu čítame: „Apoštoli a presbyteri k všetkým z národov, ktorí uverili v Pána Isusa Christa, nech sa u Vás od Vševládcu Boha [Rim 1, 7] rozhojní [1Pt 1, 2] milosť a pokoj, prostredníctvom nášho Pána Isusa Christa v jeho poznaní.“ [20], [13]³³ Text Apoštolských ustanovení je určený kresťanom starovekej cirkevnej éry a odkazuje na život, poriadok, uctievanie prvej Cirkvi.

Medzi množstvom apokryfných spisov, ktoré kolovali v období ranej Cirkvi a boli pripisované svätému Klimentovi, rímskemu biskupovi [9], sa nachádza aj spis „Ustanovenia svätých apoštolov prostredníctvom Klimenta, rímskeho biskupa a občana.“

Toto kanonické dielo sa považuje za apokryfné [31] a je prvým pokusom o úplný záznam liturgickej praxe cirkvi s veľkým záujmom o výskum súvisiaci s dejinami a teológiou kresťanskej bohoslužby [17]. Dodnes je pomerne ťažké určiť autora [29], ktorý je žiaľ považovaný za neznámeho, hoci tomu predchádzal usilovný výskum mnohých vedcov.

³³ „Οι απόστολοι και οι πρεσβύτεροι πάσι τοις ἐξ ἐθνῶν πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· χάρις υμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθεῖη ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ.“

Tento učený autor, ktorý sa skryl za rímskeho biskupa Klimenta, žiaka apoštola Petra, musel byť duchovným Antiochijskej cirkvi. Bol to Sýrčan, pôvodom z Antiochie alebo z okrajových častí mesta. Je zrejmé, že rekapituluje liturgickú tradíciu Antiochijskej cirkvi [14].

Podľa profesora I. Foundoulisa skrýval svoje meno pod pseudonymom „Kliment, biskup Rímsky“ pravdepodobne z pokory [16]. Z tohto dôvodu je názov diela doplnený o meno Kliment, ktorý však nie je autorom tohto znamenitého diela. Tento znamenitý autor obdarený veľkou inteligenciou a vzdelaním žil vo štvrtom storočí. S najväčšou pravdepodobnosťou preberal texty jemu známych autorov, často ponechal ich nezmenenú konštrukciu a tvar ich textov v pôvodnom stave [29].

Apoštolské ustanovenia podľa tradície pochádzajú od apoštolov a sú adresované kléru a laikom a vydal ich Kliment Rímsky [21]. Dielo je syntézou starších textov s osobitou archaickou teológiou, ktorú vytvoril človek vzdelaný v arianskom a apolinárskom učení [23]. Anonymný autor, opierajúc sa o ústnu tradíciu a živú prax Cirkvi a možno aj o iné jemu známe texty, opublikoval modlitby „podľa svojej vysokej vzdelanostnej úrovne a podľa svojich osobných filologických a teologických schopností“ [17]. Toto dielo je zaradené medzi pseudoklimentové diela a navyše nemá tematický celok ani jednotnú terminológiu [22]. Jeho vety sú krátke, ich skladba je jednoduchá a vyjadrujú postoje a myšlienky autora, ktorý používa bežný literárny žáner svojej doby, vkladajúc do úst svätým apoštolom to, čo píše formou, že: „Andrej hovorí Peter hovorí Pavol hovorí Jakub hovorí“.

Tento text bol napísaný v meste Antiochia v Sýrii, s čím väčšina bádateľov názorovo súhlasí [3], [4], [6], [15]. Doba napísania tohto diela je druhá polovica 4. storočia po Christovi. [11] Poskytuje nám množstvo informácií o liturgickom a bohoslužobnom poriadku a zároveň aj o živote antiochijskej cirkvi. V tomto čase, keď sa šírla kresťanská viera, sa Cirkev snažila samu seba zorganizovať zvolávaním miestnych a ekumenických koncilov³⁴. Cirkev ustanovuje a vydáva kánony a otcovia zároveň píšu právne usmernenia, ktoré majú veriacim ľuďom napomáhať vyrovnať sa s najdôležitejšími otázkami ich viery v bežnom živote. V takomto kritickom historickom období boli napísané apoštolské ustanovenia, ktoré sú adresované Cirkvi. Zaoberajú sa a odhaľujú mnohé otázky týkajúce sa bohoslužobnej praxe a kanonického poriadku prvotnej Cirkvi. Tie boli dôležitým zdrojom a prameňom pre neskoršie ustanovenie pravidiel a kánonov, ktoré

³⁴ V tomto období poznáme: Prvý všeobecný snem (r. 325.), Antiochijský snem v Sýrii (r. 341.), Laodicejský snem v Sýrii (r. 360-364.).

siahajú až do našej dnešnej modernej doby a o ktorých sa zmieňujú všetci novodobí znalci a bádatelia cirkevného práva. [7], [26], [33]

Dielo Apoštolské ustanovenia sa veľmi charakteristicky vyznačuje používaním slov a fráz, ktoré sa neustále opakujú, napr.: spravodlivosť, láska, pokánie, pokoj, pravda, hriech, nespravodlivosť, nezákonnosť, vďakyvzdanie, viera, česť, modlitba a všeobecne slová, ktoré majú silný význam a pomáhajú autorovi, aby potvrdil a upevnil svoje teologické presvedčenie [19]. Aj keď sú jeho témy rôznorodé, predsa odpovedá na mnohé otázky, ktoré znepokojovali duchovných pastierov, ale aj veriaci ľud o morálke, katechizme, duchovnej disciplíne a organizácii kresťanských spoločenstiev vo všeobecnosti.

Uvádza celý zoznam jednotlivých povolání a zamestnaní, ktoré sú pre kresťanov zakázané, ako je napríklad: modlárstvo, prostitúcia, veštenie, astrológia atď. Ďalej pokračuje, a to veľmi podrobne, vo vymenovaní podmienok a okolností, čo sa týka chirotonie biskupov, presbyterov, diakonov, a chirotesie diakonís, čtecov a nižšieho kléru. V skutočnosti, aby autor Apoštolských ustanovení predložil poriadok chirotonie biskupa, zaznamenal a predložil poriadok celej božskej liturgie.

Spôsob, akým sú kapitoly a témy v Apoštolských ustanoveniach prezentované, ukazuje, že nejde o striktné systematické dielo a je veľmi ľahké pochopiť tento nedostatok poriadku a logiky [25]. Toto dielo sa opiera a vychádza zo starších textov kanonickej literatúry, ktoré sa začali objavovať z konca prvého storočia [8]. Ide o starobylé texty akými sú: Učenie dvanástich apoštoloch, Didache a Apoštolská tradícia.

Všetky tieto texty boli prevzaté, upravené a boli zostavovateľom a autorom spracované do diela pod názvom Apoštolské ustanovenia. Tieto v sebe zahŕňajú „cirkevné nariadenia a zbierky kánonov, inštrukcie a napomenutia týkajúce sa ustanovenia cirkevných predstavených, spravovania Cirkvi, vysluhovania svätých tajín, bohoslužieb, života kresťanov a vôbec všetkých aktuálnych otázok týkajúcich sa organizácie každej miestnej Cirkvi v prvých storočiach“ [19].

Ustanovenia svätých apoštolov (lat. Constitutiones Sanctorum Apostolorum, gr. Διαταγαὶ τῶν ἁγίων Αποστόλων) predstavujú najrozsiahlejšiu starovekú cirkevno-právnu a liturgickú zbierku, [28] ktorú tvorí osem kníh. O tomto spise „Apoštolské ustanovenia“, ako aj o Apoštolských kánonoch, ktoré sú pripojené na konci spisu, existuje dostatočné množstvo svedectiev tak u otcov Cirkvi, ako aj u cirkevných spisovateľov. Teda toto dielo je tradične rozdelené do ôsmich kníh a pozostáva vo svojej podstate z troch častí, ktoré sa líšia svojimi prameňmi a tie isté veci sa opakujú dvakrát alebo aj trikrát [18]. Prvých šesť kníh je prvou časťou Apoštolských ustanovení a pochádza

z diela Učenia apoštolov. Ich cieľom je bojovať proti herézam a zároveň napísať text, ktorý bude adresovaný celej Cirkvi.

Táto prvá časť, ktorá je obsiahnutá v prvých šiestich knihách, obsahuje pokyny pre správne adresované duchovným a laikom a poukazuje na prednosti, povinnosti a prácu biskupa. Upozorňuje tiež na postavenie vdov a diakonov a hovorí o rodinnom živote, mučeníctve, zmŕtvychvstaní, Pasche a o postoji veriacich k heretikom a hriešnikom. O tom, že ich zdrojom je dielo Učenie apoštolov, svedčí skutočnosť, že v prvých šiestich knihách Apoštolských ustanovení sú všetky témy uvedené takmer rovnako ako v texte diela Učenie apoštolov. V prvej knihe sa hovorí o napomenutí a povzbudení laikov k ich harmonickému rodinnému a spoločenskému spolunažívaniu, k štúdiu Svätého Písma i k vyhýbaniu sa pohanskej literatúre. V druhej knihe sa hovorí o vlastnostiach i povinnostiach troch stupňov duchovenstva: biskupa, presbytera a diakona. V tretej knihe sa opisuje morálny profil i kompetencie vdov, diakonís, ako aj nižšieho kléru: čtecov, žalmistov, vrátnikov a služobníkov. Štvrtá kniha sa zmieňuje o povinnostiach duchovenstva, čo sa týka starostlivosti o vdovy, siroty, o dobré vzťahy medzi rodičmi a deťmi, pánmi a sluhami, ako aj postojom verných kresťanov k panovníkom. V piatej knihe sa veľmi obsírne opisujú martýrium – mučeníctvo, zachovanie sviatku Narodenia Isusa Christa, Bohozjavenia, Veľkého pôstu, udalostí utrpenia Christa, ako aj sviatku Paschy a sviatku Päťdesiatnice. Šiesta kniha sa zmieňuje o schizmách a o postoji verných kresťanov k týmto schizmám i herézam, tiež predkladá poučenia apoštolov, ktorí dávajú rôzne návody k zotrvaní vo viere v jedného Boha, ako aj v praktickom používaní Svätého Písma. Opätovne sa zmieňuje o vlastnostiach a pastoračných povinnostiach duchovných, najmä čo sa týka ochrany verných kresťanov pred herézami a rôznymi mágiami.

Druhá časť je obsiahnutá v siedmej knihe Apoštolských ustanovení a zdá sa, že jej zdrojom je dielo pod názvom Učenie dvanástich apoštolov [5]. Prvá polovica tejto knihy je zameraná na myšlienku učenia o dvoch cestách spásy (1. – 21. kap.), vykonávanie svätých tajín, modlitieb, ako aj prinášanie prvotín (kap. 22 – 32). Druhá polovica siedmej knihy obsahuje židovské modlitby, veľmi podrobný opis svätého krstu a pomazania svätým myrom, a ďalšie liturgické modlitby a doxologické verše, ktoré sú podobné veršom spievaným dnes v Cirkvi (33. – 49. kap.). Text náuky sa snaží citovať Apoštolské ustanovenia pre katechizáciu, vysluhovanie svätých tajín (sviatostí), spravovanie Cirkvi a pomáha kresťanským spoločenstvám získať dobré svedomie, samostatnosť a nezávislosť [8].

Táto kniha učí o dvoch cestách, ceste života a smrti. Najprv sa odvoláva na cestu života so sedemdesiatimi prikázaniami, ktoré treba vykonať alebo ktorým

sa treba vyhnúť, a pokračuje na ceste smrti, pričom uvádza prípady omylov a hriechov. Zahŕňa časť o krste, pôste, Eucharistii a modlitbe [10]. Nabáda k disciplíne v kresťanskom spoločenstve a organizácii a končí eschatologickými otázkami [25].

Tretia časť je obsiahnutá v ôsmej knihe ustanovení, ktorá je tou najdôležitejšou a ktorá sa vo všeobecnosti zapodieva cirkevnými charizmami a chirotoniami, zatiaľ čo predposledná kapitola danej knihy obsahuje 85 kánonov. Táto ôsma kniha Apoštolských ustanovení, čerpá z prameňa, ktorým je pravdepodobne dielo Apoštolská tradícia, ktorá je zaradená do zoznamu kníh Hipolyta [24]. Text diela Apoštolská tradícia je zbierkou, ktorá obsahuje mnohé ustanovenia upravujúce cirkevný život. Týkajú sa najmä záležitostí chirotonie, vďakyvzdania-Eucharistie a krstu [32].

Kapitoly 1. a 2. tejto ôsmej knihy Apoštolských ustanovení sa konkrétne zmieňujú o cirkevných charizmách a kapitoly 3. – 46. o chirotoniách biskupa, presbytera, diakona, dikónis, ipodiakona a čteca. Ďalej je v nich poukázané na službu vyznávačov, exorcistov, vdov a panien. Je tu taktiež zmienka o bohoslužobnom poriadku utrene, večerne, časov a spomínaní. V tomto bode je potrebné spomenúť, že v tejto časti autor spomína päťdnový týždeň, čo len potvrdzuje, že autor tohto diela bol pôvodom Žid.

Nakoniec veľmi dôležitým údajom pre nás je aj to, že v 5. – 15. kapitole sa nám zachovala najstaršia svätá liturgia, ktorá je známa pod názvom Klimentova liturgia. Nachádza sa tu opis celej liturgie, ktorý je určitou zvláštnosťou, nakoľko na tejto liturgii bol chirotonizovaný biskup.

Na konci tohto diela Apoštolské ustanovenia sa uvádza 85 kánonov, v ktorých sa popisuje voľba, chirotonia a povinnosti kléru. V 85. kánone nachádzame zoznam kníh Svätého Písma. [1]

Hlavným zdrojom Apoštolských ustanovení je okrem textov kanonickej literatúry, teda kánonov, pravidiel atď. aj Starý a Nový Zákon, s odkazmi ktorých sa stretávame neustále v celom tomto diele. Autor nám uvádza veľké množstvo biblických mien, opisov, situácií, udalostí, podobenstiev a jednotlivých oblastí. Napríklad jedna kapitola siedmej knihy spomína tridsaťjeden udalostí opísaných v Starom zákone, množstvo mien, miest, regiónov ako aj udalostí v Starom Zákone. [27] Z toho čo sme uviedli jednoznačne vyplýva, že pre autora diela Apoštolských ustanovení je Biblia veľmi dôležitým prameňom. [19]

V skutočnosti aj prvá kniha nabáda veriacich kresťanov vyhýbať sa knihám pohanov a naopak čítať knihy Starého Zákona, a to prvú a druhú knihu kráľov, knihy Prorokov, Jóba, ďalej knihu Prísloví, texty Žalmov, knihu Genezis, Evanjeliá a vôbec všetky knihy Starého a Nového zákona, ktoré sú autentickými

slovami nášho Pána Isusa Christa. Ako sám hovorí: „Podťte ku mne všetcí, ktorí sa namáhate a ste preťazení; ja vám dám odpočinúť. [Mt 11, 28]

Biblia je vo všeobecnosti používaná vo veľkej miere, s celými citáciami a to malými alebo veľkými, ďalej príkladmi alebo dokonca celými frázami. Tento text nám teda dáva možnosť spoznať učenie Cirkvi, ako ho sformovali apoštoli v 2. storočí po Christovi.

Text Apoštolských ustanovení vyšiel v tejto sérii:

1) Migne, J., *Patrologiae Cursus Completus, Series Greca*, Paris 1857-1912, t.1.

2) *Sources Chretiennes*, 320, t. I, Paris 1985-329, t. II, Paris 1986-336, t. III, Paris 1987.

3) Αποστολικοί Πατέρες. Άπαντα τα Έργα 1, Εισαγωγή –Κείμενα-Μετάφραση- Σχόλια από τον Π.Παπαεναγγελου, Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 114, vyd. dom E. Μερετάκη Το Βυζάντιον, Πατερικά Εκδόσεις Γρηγόριος Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1993, s. 33 atď.

4) Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, vyd. Αποστολικής Διακονίας, Αθήναι 1955 atď., t. 1.

5) Ι. Φουντούλης vydal τη Λειτουργία των Αποστολικών Διαταγών v sérii Κείμενα Λειτουργικής, τεύχος Γ΄, Θείαι Λειτουργίαι, Θεσσαλονίκη 2007, s. 297-361.

SUMMARY

The whole liturgical and sacral life of the believers is focused around the Last Supper. It is the centre of an everyday spiritual life within the Church which is the meaning and the aim of human existence. The divine Liturgy and foremost the Eucharist have stimulated the interest of believers as well as of many theologians for centuries. It truly is the centre of liturgical and sacral life of the Church.

REFERENCES

1. APOSTOLIC FATHERS. *Works 1*. Thessaloniki, 1993. /ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΙ ΠΑΤΕΡΕΣ. Έργα 1. Θεσσαλονίκη, 1993./
2. ALTANER, B. 1958. *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 5. Aufl., Freiburg, 1958.
3. BARBER LIGHTFOOT, J. 1973. *The Apostolic fathers*. Part II, 1. Hildesheim-New York, 1973.

4. BRIGHTMAN, F. E. 1896. *Liturgies Eastern and Western*. t. I. Oxford, 1896.
5. BRYENNIOU, F. 1883. *Doctrine of the Twelve Apostles*. Constantinople, 1883. /ΒΡΥΕΝΝΙΟΥ, Φ. 1883. Διδαχή των δώδεκα Αποστόλων. Κων/πολη, 1883./
6. HARNACK, A. 1884. *Die lehre der zwolf Apostel*. Leipzig, 1884.
7. CHRISTOFILOPOULOS, A. 2005. *Hellenic ecclesiastical law*. Athens, 2005. /ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, Α. 2005. Ελληνικόν εκκλησιαστικόν δίκαιον. Αθήνα, 2005./
8. CHRISTOU, P. 1978. *Greek Patrology*. vol. Β', Thessaloniki, 1978. /ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. 1978. Ελληνική Πατρολογία. τόμ. Β', Θεσ/νίκη, 1978./
9. CAYRÉ, P. 1936. *Manual of Patrology*. Paris, 1936.
10. CERFAUX, L. 1959. La Multiplication des Pains dans la liturgie de la Didache. In *Biblica* 40. 1959, p. 943-958.
11. DERREESSE, R. 1945. *Le patriarcat d' Antioche, depuis la paix de l' eglise jusqu'a la conquete Arabe*. Paris, 1945.
12. EVSTRATIOU I., Archim. 1971. *Patrology*. vol. Α', Thessaloniki, 1971. /ΕΥΣΤΡΑΤΙΟΥ Ι., Αρχιμ. 1971. Πατρολογία. τόμ. Α', Θεσ/νίκη, 1971./
13. FILIAS, C. 2006. *Tradition and Evolution in the Worship of the Church*. Athens : Ed. Grigoris, 2006. /ΦΙΛΙΑΣ, Γ. 2006. Παράδοση και Εξέλιξη στη Λατρεία της Εκκλησίας. Αθήνα : Εκδ. Γρηγόρη, 2006./
14. FILIA, C. 1996. *Baptism according to the liturgical sources of the Antiochian Church*. Athens, 1996. /ΦΙΛΙΑ, Γ. 1996. Το βάπτισμα κατά τις λειτουργικές πηγές της Αντιοχειανής Εκκλησίας. Αθήνα, 1996./
15. FUNK, F. X. 1905. *Didascalia et Constitutiones Apostolicae*. Paderborn, 1905, s. 476-520.
16. FOUNTOULI, J. 1986. The Divine Liturgy of the Apostolic Ordinances. In *Liturgical Themes E'*. Thessaloniki, 1986. /ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι. 1986. Η θεία Λειτουργία των Αποστολικών Διαταγών. In *Λειτουργικά Θέματα Ε'*, Θεσ/νίκη, 1986./

DESCRIPTION OF THE WORK "APOSTOLIC PROVISIONS"

Stefan SAK, associate professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, stefan.sak@unipo.sk, 00421517724729, ORCID: 0000-0003-3067-2476

Abstract

The paper is devoted to a liturgical-historical perspective on the prayer that is read on the eighth day after the birth of a child. Associated with this is the ecclesiastical naming of the child. The prayer in question reveals the sealing and naming of the child on the eighth day after birth. The Church, as a good and caring mother, takes the child under her protection in the name of Jesus Christ and marks him with the sign of the cross, the sign of Christ's victory and power, and prepares him to receive baptism and subsequent incorporation into the Church.

Keywords

Divine Liturgy, Eucharist, divine service, Holy Sacrament, Church, Salvation, Blessing

DUŠPASTIER – VIDITEĽNÝ SPOLUPRACOVNÍK CHRISTOV V DIELE SPÁSY DUCHOVNEJ PASTVY

Peter KORMANÍK

Úrad metropolitnej rady Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, Pravoslávna cirkev
na Slovensku, Prešov, Slovenská republika

„Usiluj sa postaviť pred Boha ako osvedčený, ako pracovník, ktorý sa nepotrebuje hanbiť a správne podáva slovo pravdy“ [2 Tim 2, 15]. Týmto poučením, ktoré sv. ap. Pavel adresuje svojmu učeníkovi Timotejovi, pripravuje ho k službe, v ktorej sa má prejaviť ako učiteľ, kňaz i dušpastier duchovného stáda Christovho. Pre ten istý cieľ Hospodin povoláva aj všetkých pastierov Christovej Cirkvi, o čom ten istý apoštol hovorí: *„A On (t. j. Christos) ustanovil jedných za apoštolov, iných zasa za prorokov a iných za ohlasovateľov Evanjelia, iných za pastierov a učiteľov, aby pripravovali svätých na dielo služby, na budovanie Christovho tela“* [Ef 4, 11]. Na túto službu v Cirkvi Christovej sa kandidáti kňazskej služby pripravujú najprv v duchovnej škole počas niekoľkých rokov a potom ako kňazi v praktickom pastierstve učia sa poznávať tajomstvá Božieho kráľovstva zvestované svetu najprv Božím Slovom – Isusom Christom a potom zvestované aj sv. apoštolmi, ktorých vysielal do tohto sveta On sám [Mt 28, 19], aby sa stali živými údmi, členmi tohto Kráľovstva, živými kameňmi na budovanie duchovného domu [1 Pt 2, 4], aby učili seba i druhých, *„ako treba žiť v dome Božom, ktorým je Cirkev živého Boha, tento stĺp a základ pravdy“* [1 Tim 3, 15]. Tým, že pastieri žijú pod strechou Božieho chrámu, učia sa poznávať Boha a Jeho svätú vôľu, učia sa, ako užívať sväte a životodarné tajiny, žiť podľa Božích slov a prikázaní, aby sa tak stali horlivými a zbožnými služobníkmi Božieho chrámu, zvestovateľmi Božieho slova, služobníkmi Christovými a správcami Božích tajomstiev [1 Kor 4, 1], zvestovateľmi osvietenia, posvätenia a spasenia duší vykúpených čestnou Krvou Baránka čistého a nepoškvrneného - Christa Spasiteľa [Zj 1, 5; 5, 9].

„Veľkou osobnosťou je ctihodný kňaz, hovorí sv. Ján Kronštadtský, on je priateľom Božím ustanoveným plniť Jeho vôľu. Ak on vykonáva napríklad tajinu, je priamym, blízkym, bezprostredným plniteľom Jeho vôle; keď krstí, plní príkaz Hospodinov: *„Chod'te..., krstite ich...“* [Mt 28, 19]; keď vykonáva tajinu Tela a Krvi – on predstavuje Jeho osobnosť – plní Jeho slovo lásky: *„Toto čiňte na moju pamiatku!“* [Lk 22, 19]; keď učí, tiež plní Jeho priame prikázania; keď pasie, predstavuje seba ako dobrého pastiera a predstaveného pastierov ustanovených Svätým Duchom. Veľkou osobnosťou je kňaz – on je skutočne priateľom Christa,

nebeského Kráľa: „*Vy ste moji priatelia, ak konáte, čo vám prikazujem*“ [Jn 15, 14]. Avšak každý pastier by mal pamätať, že dôstojným pastierom, učiteľom a služobníkom robí ho živá viera v Isusa Christa a láska k Nemu a k Jeho duchovným ovciam. „*Ty si Peter, a na tejto skale...*“ (Mt 16, 18); „*...či ma miluješ*“ [Jn 21, 15-17]. A tak teda prospievajte kňazi Hospodinovi vo viere a láske. „*Nikomu v ničom nedávame pohoršenia (ani v jednom hriechu), aby naša služba bola bez hany*“ [2 Kor 6, 3]. Pamätaj na tieto slová služobník Boha Svätého, ktorý sa štíti aj toho najmenšieho úmyslu srdca k hriechu“. [32]

„Kňaz, hovorí Antonij, metropolita surožský, je človek, ktorého Boh povolal podľa mena a poveril ho zvestovať Evanjelium, kázať slovo pravdy, udeľovať nový život v tajinách: Evanjelium ako dobrú, oživujúcu zvesť o tom, že človeka Boh nezanechal, že Boh verí v neho, a nielen miluje. Milovať možno aj tých, v koho viac neveríme, milovať možno aj s bôľom v srdci vtedy, keď každá nádej vymrela a ostala iba láska. A Boh nielen miluje nás, ale On aj verí v nás: On uveril v nás, keď poslal zomrieť svojho Syna na kríži, aby sme žili; On veril, že nebude zbytočná táto smrť, že ona bude prijatá a tí, ktorí stratili vieru v seba, nájdú ju v tejto Božej viere“. [4]

Také je dušpastierske povolanie, ktoré vždy chápeme ako povolanie sv. prorokov a apoštolov, pastierov a učiteľov, ako sme už spomínali, povolanie veľmi vysoké, vznešené a sväté, ktoré vyžaduje veľké úsilie k jeho naplneniu. Aby sa dušpastieri mohli stať svetlom pre iných, musia najprv sami svietiť, musia byť naplnení svetlom, musia byť osvietení, aby mohli viesť iných, musia sami ísť pevne a stále cestou svätou, cestou úzkou, na ktorú vyzýva Isus Christos [Mt 7, 14], cestou plnou odriekania, sebazaprenia [Mk 8, 34], cestou kríža a sebaobetovania pre druhých. „Byť naozaj dobrým pastierom, hovorí biskup Veniamin (Milov), je kríž krížov. Pastier uprostred veriacich vždy stojí zoči-voči ľudskej márnomyseľnosti, ktorá vníma svoju dôstojnosť a osobné práva, ktorá neochotne sa skláňa k poslušnosti a neuvažuje kriticky. Iní členovia pastvy sú indiferentní k náboženstvu, sú nemravní, mechanickí v činnosti náboženských povinností. Preto je spravodlivé, že na toho, kto hľadá pastierstvo, sú uplatňované starobylé apoštolské slová, že v službe Cirkvi kandidáti kňazstva hľadajú dobrý skutok [porov. Tít 2, 7], t. j. námahu (csl. podvih)“. [53]

Metropolita Antonij Chrapovickij pri stretnutí so seminaristami okrem iného vštepoval im do srdc aj takéto poučné slová: „Bratia, nie chlieb a ani priazeň ovzdušia potrebujú od nás ľudia, oni potrebujú chlieb duchovný alebo kresťanské osvietenie, tak cudzie dokonca vzdelanej ruskej spoločnosti a tým viac vzdialenému prostému národu. Utvrdíte svoju myseľ v tom, že iba vy, ktorí máte získať poznanie Božieho zákona, iba vy ste držiteľmi toho lieku, ktorý všetko uzdravuje, ktorý ako jediný môže bojovať s rozožierajúcou svet chorobou

mravného zla, ktoré tvorí základ ziel fyzických. Toto je váš údel, toto je váš kríž...!“ A ako sa k tomu pripraviť?, pýta sa metropolita Antonij. A hneď aj odpovedá: „Prostredníctvom zavedenia vo svojom školskom živote štúdia prikázaní Christových. Nech iní svetskí učenici myslia na jediné zábavy, nech títo mladíci oddávajú sa túžbam svojich srdc a videniu svojich očí. Vy však tak nekonajte. Vy ste vždy povinní mať pred sebou myšlienku o tom, že za každý prežitý deň a čas ste zodpovední nielen pred Bohom a svedomím, ale aj pred tými, komu bolo súdené byť vašou pastvou, vašimi učeníkmi. Každá zlá myšlienka, každá zmyselná (žiadostivá) túžba, ľahostajne konané dielo – toto všetko odráža sa v živote oslabením vôle, otupením citu, toto všetko vnáša ujmu charakteru budúcemu pastierovi a teda aj duchovnému prospeievaniu pastvy...“.

[3] Aj spomínaný sv. Ján Kronštadtský o tom hovorí veľmi zrozumiteľne: „Ako ty, zvestujúc lásku, sám prechovávaš nenávisť; zvestujúc pokoru, sám sa vystatuješ? „*Lekár, uzdrav sám seba!*“ [Lk 4, 23] Učiac iných ustanoveným cnostiam, buď nimi preniknutý najprv ty sám, aby si neprepadol prísnejšiemu súdu Božiemu [porov. Mt 23, 14; Mk 12, 40]. „Ty, ktorý učíš iného, sám seba neučíš?“ [Rim 2, 21] [32]

Z uvedených slov tiež vyplýva, že najbližším a najviac očividným prostriedkom k naplneniu tohto povolania dušpastiera je získanie potrebných vedomostí prostredníctvom štúdia, ktoré objíma všetko, čo len môže byť predmetom ľudského poznania. V zmysle slov Christových: „*Buďte teda múdri ako zmije a prostí ako holubice*“ [Mt 10, 16], podobne aj slov apoštola Pavla: „*Všetko skúmajte, dobrého sa držte!*“ [1 Tes 5, 21; 2 Tes 2, 15; 2 Tim 1, 13; 2, 22], budúci dušpastieri nič nenechávajú bez pozornosti, bez povšimnutia, nič nepovažujú za menej dôležité a nepotrebné; zo všetkého sa snažia vyťažiť podobne včele príjemný, voňavý a výživný med. Snažia sa rozumne využívať čas, netratiac ho nadarmo, lebo podľa ap. Pavla „*dni sú zlé*“ [Ef 5, 16]; pred nimi sa im zdá ten čas nekonečný a za nimi akoby nebol. Možno neraz budú žiaľiť nad strateným časom, avšak žiaden nárek im nepomôže vrátiť ho, lebo stratený čas plynie ustavične a plynie iba dopredu a nikdy sa nevracia späť.

Aby predsa len nezablúdili v tomto labyrinte ľudských vedomostí, je potrebné, aby sa držali viery a lásky a všetkého toho, čo tvorí pomyselnú sprievodnú niť Božieho slova [2 Tim 2, 2]. Ani na okamih nesmú zabudnúť, že prvým a hlavným predmetom ich štúdia, skúmania a uvažovania má byť, v duchu slov apoštola Pavla, sám Christos, ktorý má prebývať v ich srdciach vierou a láskou, majú poznávať Christovu lásku, ktorá prevyšuje každé poznanie: „*Aby Christos skrze vieru prebýval vo vašich srdciach, aby ste tak zakorenení a upevnení v láske mohli so všetkými svätými pochopiť, aká je to šírka, dĺžka, výška a hĺbka, a poznať Christovu lásku, ktorá prevyšuje poznanie, a tak aby ste sa dali naplniť*

celou Božou plnosťou.“ [Ef 3, 17-19] V tom sa majú stále viac a viac rozhojňovať a poučať, aby boli schopní aj iných učiť a duchovne viesť na ceste k večnému životu.

Treba však povedať, že ani jeden vonkajší prostriedok štúdia, hoci by bol ako dôležitý a nevyhnutný, sám osebe neprivedie nikoho k vytúženému cieľu, neučiní nikoho naozaj osvieteným na túto veľkú službu, na ktorú ich sv. Cirkev potrebuje a pripravuje. Je potrebný ešte iný omnoho účinnejší prostriedok vnútorného utvárania, „aby dokonalý bol človek Boží a spôsobilý na všetko dobré“ [2 Tim 3, 17], ako vhodne pripomína ap. Pavel. Tento prostriedok spočíva v čínorodej realizácii kresťanského učenia v osobnom živote, v reálnom obnovení ich ducha podľa obrazu Boha, ktorý ich stvoril. Ide o premenenie celej ich bytosti z padlej, hriešnej na čistú, svätú a nepoškvrnenú, o premenenie celého ich života, zo života telesného na život Bohu podobný a to tak, aby v ich vnútornom a vonkajšom živote odzrkadľovali sa svetlé dokonalosti Isusa Christa, o čom apoštol Pavel píše nasledovne: „Vyzlečte starého človeka s predošlým spôsobom života, ktorý sa sám ničí klamnými zlými žiadosťami, obnovte sa vo svojom duchu a myslení a oblečte si nového človeka, stvoreného podľa Boha v spravodlivosti a svätosti pravdy... Nech z vašich úst nevyjde nijaké zlé slovo, ale iba dobré, na budovanie kde treba, aby počúvajúcim prinášalo požehnanie... Napodobňujte teda Boha ako milované deti a žíte v láske, ako aj Christos miloval nás a vydal seba samého za nás ako dar a obeť príjemnej vône...” [Ef 4, 22-24, 29; 5, 1-2]. Lebo nie ten je duchovne osvietený, kto prečítal celé Sväté Písmo a naštudoval všetky odtienky teologických skúmaní, ale ten, kto zbožným životom a Bohu podobnými skutkami stvárnil v sebe Christa, ktorý je Prameňom svetla a duchovného umu a poznania. Ozajstné osvietenie a život nemôžu byť oddelené od seba. „V Ňom (t. j. v Christu) bol život a život bol svetlom ľudí. To svetlo sviati vo tme, ale tma Ho nepohltila“ [Jn 1, 4-5], hovorí sväté Evanjelium. „Kráľovstvo Božie nie je v reči, ale v moci“ [1 Kor 4, 20], prízvukuje zas ap. Pavel.

Z kontextu uvedených slov vyplýva pre nás niekoľko závažných otázok: Môže ktokoľvek mať o tomto svetle vernú predstavu, keď predtým neokúsil jeho silu sám v sebe? Keď hovoríme, že reči Isusa Christa sú duch a život, či môže ich pochopiť ten, kto predtým neoživil nimi svojho ducha a svoje srdce? Či môže zdravo uvažovať o tajomstve svojho ospravedlnenia v Christu ten, kto sám ostáva neospravedlnený? Či môže poznať životodarné účinky Božej milosti vo svojej duši ten, kto sám ostáva duchovne starý, odcudzený od Božieho života, kto ostáva synom hnevu a zatemnenia? Či môže hovoriť o prednostiach a blahách Božieho kráľovstva ten, kto sám ostáva mimo neho? Či nie v tom medziiným spočíva pravá príčina toho, prečo poučenia a kázne dušpastierov sú niekedy ako „cvendžiaci kov a zuniaci bubon“ [1 Kor 13, 2], že sú pusté a mŕtve

a iba bezducho a bez zmyslu poletujú mimo uši počúvajúcich, nezapadajú do ich duší, do ich srdc pripravených na prijatie Božieho slova? Odkiaľ sa v kázanom slove môže zjaviť život a sila, ak ich nieta v srdci dušpastierov? Iba vtedy ich hovorené slovo bude živé a činné, ak bude ovlažené silou blahodate Svätého Ducha prebývajúcej v ich dušiach. Iba vtedy môže ich svetlo, ich svetlý obraz života byť priložený ako liečebný balzam na srdce blížneho, keď v ňom bude pulzovať duch pravej kresťanskej lásky, ktorá bez pretvárinky a pokrytectva, v zmysle učenia ap. Pavla, raduje sa s radujúcimi a plače s plačúcimi [porov. Rim 12, 15], duch takej lásky, ktorú vysoko vyzdvihuje nad všetky cnosti spomínaný apoštol Pavel, keď Korinťanom píše: *„Láska je trpezlivá, láska je dobrotivá, nezávidí, láska sa nevystatuje a nenadáva; nespráva sa neslušne, nehľadá svoj prospech, nerozčuľuje sa, nepočíta krivdy, neraduje sa z neprávosti, ale raduje sa z pravdy; všetko znáša, všetko verí, všetko dúfa a všetko vydrží. Láska nikdy nezanikne.“* [1 Kor 13, 4-8] Iba vtedy ich poučenie bude prinášať blaho a úžitok a bude prijaté srdcom, keď bude hlboko zníeť presvedčením ich vlastného srdca.

Preto stále, aj po rokoch dušpastierskej služby, nádejným prostriedkom k dosiahnutiu plného úspechu v poznaní tajomstiev viery Christovej je pre dušpastierov ich vlastný život podľa viery, čo znamená, že stále sa musia prezentovať pred Bohom i pred svojou duchovnou pastvou svojím bohumilým životom naplneným dobrými skutkami, pravdou a spravodlivosťou. Podstatné nie je to, či vedia spamäti základné pravdy Christovej viery a pravidlá kresťanského spôsobu života; iba v pamäti sú tieto pravdy a pravidlá mŕtve a neplodné; z pamäti skoro vymiznú a nezanechávajú po sebe ani stopy. Dôležité je to, aby tieto pravdy a pravidlá boli prenesené do ich srdca, akoby vytlačené v ich srdci a tam ožili, aby sa stali životom ich ducha a odhalili sa v ich konaniach a skutkoch; to bude verný znak toho, že ani námaha ich duchovných vodcov a učiteľov, ktorí v nemalej miere prispeli k tomuto ich úspechu, nebola daromná a dosiahla svoj cieľ.

Keď sa dušpastieri a kňazi radi cvičia v každodennej askéze (csl. v duchovnom podvihu) a obohacujú svoj duchovný horizont tiež čítaním Božieho slova a užitočných kníh, a zas, naopak, keď zavrhnú s nevôľou tie diela prázdnej fantázie, ktoré sú aj napísané na prázdne, bezobsažné využívanie času, znamená to, že vytvorili v sebe zdravý vkus a schopnosť rozlišovať dobré od zlého. Ak s ochotou prichádzajú do Božieho chrámu, so zbožnou pozornosťou, patričnou úctou a vnútorným srdečným dojatím zúčastňujú sa na cirkevných modlitbách a bohoslužbách, ak sa radi venujú aj súkromnej modlitbe, znamená to, že pochopili duch cirkevných modlitieb a bohoslužieb a že vlastnou skúsenosťou okúsili a poznali sladkosť, blaženosť i užitočnosť modlitby. Ak v konaní dušpastierov nachádzajú sa či objavujú také cnosti, ako sú sebazaprenie,

pokora, skromnosť, poslušnosť, úprimnosť a čistota srdca, ak medzi dušpastiermi navzájom, ale aj medzi dušpastiermi a veriacimi sa stále viac utvrdzuje bratská láska, vzájomná úslužnosť, zhovievavosť, vzájomné odpúšťanie, znamená to, že sú skutočne učenici lásky, učenici Christovi, lebo láska v duchu slov Christových je kritériom patričnosti do lásky Božej, patričnosti ku Christu, čo neustále všetkým - dušpastierom i veriacim - pripomína Spasiteľ slovami: „Podľa toho poznajú všetci, že ste moji učenici, keď sa budete vzájomne milovať.“ [Jn 13, 35]

Lebo inak ako možno poznať v nich učeníkov viery a zbožnosti, ak duch viery a zbožnosti nebude oživovať ich srdce a nebude sa prejavovať v ich želaniach, zámeroch a skutkoch? Preto majú byť dokonalí a spôsobilí na všetko dobré ako učitelia a vodcovia iných k spaseniu. „Budeme žiť tak, píše sv. Ján Zlatoústý, aby sa nehanobilo Božie meno. Nebudeme sa ani naháňať za ľudskou slávou (ani sa tak správať), aby sa o nás vytvorila zlá mienka, ale budeme zachovávať náležitú mieru v tom, aj v druhom. „V nich, je povedané, *javíte sa ako jasné hviezdy vo vesmíre.*“ [Fil 2, 15] Veď na to nás On (t. j. Christos) ustanovil, aby sme boli podobní svetlám, aby sme sa stali učiteľmi iných, aby sme boli medzi nimi (t.j. pohanmi, poznámka naša) kvasom, aby sme chodili medzi nimi ako anjeli, ako dospelí mužovia medzi deťmi, aby od nás dostali požehnanie. Neboli by potrebné slová, keby náš život žiaril na takom stupni. Neboli by potrební učitelia, keby sme sa mohli preukázať takýmito skutkami. Nie, nebolo by už pohanov, keby sme boli ozajstnými kresťanmi, keby sme zachovávali prikázania Christove, keby sme trpezlivo znášali nespravodlivosť a prenasledovanie, keby sme požehnávali tých, čo nás preklínajú, keby sme konali dobro tým, čo nám zle robia...“ [51]

Stovky a tisíce veriacich detí Cirkvi očakávajú a aj v budúcnosti budú očakávať od dušpastierov, ako sme už hovorili, osvetlenie a poučenie na ceste nasledovania Christa, ktorá vedie do Božieho kráľovstva; na nich chcú hľadiť ako na vzor, príklad kresťanského života vo viere a čínorodej láske. Ak budú schopní nasýtiť ich duše čistým a zdravým učením viery Christovej, dať im vlastným životom dobrý príklad zbožného života, preukážu tým neoceniteľnú službu sv. Cirkvi a jej veriacim, samotnému Isusovi Christovi a v neposlednej miere aj samým sebe. „Nemali by sme nikdy zabudnúť, radí sv. Ján Kronštadtský ako duchovný pastier všetkým pastierom, že my všetci sme jedno telo a sme povinní nabádať jeden druhého k láske a dobrým skutkom. Obzvlášť my pastieri máme na to pamätať a tak konať. Áno, my máme pamätať, že ak sme svetlí dušou, stojíme pevne vo viere a zbožnosti, vtedy aj naša pastva býva pevnejšia, svetlejšia a čistejšia životom. Ak je hlava svetlá, svetlé sú aj členy a ak sme stmavli dušou od vášní mnohorakých, temnejšie bude aj telo Cirkvi, naša pastva,

pretože je úzka súvislosť medzi hlavou a údmi, medzi hlavou a pasenými (veriacimi)... Ak svetlo v pastierovi tmavne, ono nevyhnutne tmavne aj v pastve – podľa úzkej duchovnej spojitosti jeho s ňou, hlavy s členmi. Pevne stojíš v duševných hrdinstvách, aj oni sú pevní, stojíš na modlitbe a úprimne sa modlíš za nich, aj oni to cítia, posilňuješ sa duchovne, posilňujú sa aj oni, strácaš odvahu, aj oni ju strácajú“. [32] A z druhej strany, ak niekto z nich však pohorší a zvedie slovom alebo skutkom hoci len jedného z týchto mnohých najmenších, ako Christos nazýva svojich bratov [Mt 25, 40], „*lepšie by bolo, aby mu oslí žarnov zavesili na šiju a potopili ho do morskej hlbiny*“ [Mt 18, 6]. Také je výstražné slovo Spasiteľa.

Keď sa teda mnohí záujemcovia o dušpastiersku službu v príhodný čas stali služobníkmi Pánovho prestola, modlitebníkmi a prosebníkmi za veriacich kresťanov Božieho chrámu a prinášajúcich svoje obete i modlitby, keď sa stali vykonávateľmi strašných tajomstiev Božích, pred ktorými s bážňou stoja aj samotní anjeli, mali by slúžiť Bohu so všetkou zbožnosťou, pravdou a spravodlivosťou, slúžiť s láskou a oddanosťou, s horlivosťou Mojžišovou a Pavlovou prihovárať sa pred Bohom za Jeho ľud, s čistotou vlastnou sv. Vasiľovi Veľkému i sv. Jánovi Zlatoústemu konať zmierujúcu obeť Tela a Krvi Christovej za spásu všetkých. Kto však z nich svojou nečistotou, vlašnosťou a necitlivosťou priťahuje nie Božie milosrdenstvo, ale Boží hnev tak na seba, ako aj na veriacich zverených do ich dušpastierskej starostlivosti, vtedy veľa zlodejstva upadne na ich hlavu! Sú predsa ustanovení za pastierov duchovnej pastvy Christovej, pásť Jeho ovce [Jn 21, 16] a nie „*samých seba*“, ako pred takýmto počínaním vystríha Boh starozákonných pastierov prostredníctvom starozákonného proroka Ezechiela a hrozí slovom „*beda*“ [Ez 34. kap.] a potom aj ústami svojho Syna [Mt 23, 13-29].

Pred pastiermi sa vynárajú mnohopočetné a rozmanité duchovné potreby veriacich, ktoré treba naplňovať a uspokojovať ich; odhaľujú sa pred nimi mnohopočetné duchovné rany, no najmä rany hriechu, ktoré treba liečiť. Ak budú v sile preukazovať túto službu Cirkvi Božej a ľudstvu, veľkými poctami ich vyvýši na nebo sám Christos – Hlava Cirkvi! Ak však, ako hovorí zákonníkom a farizejom Christos, vezmú kľúče a zatvoria Kráľovstvo nebeské pred ľuďmi, sami nevojdú do neho a tým, čo by chceli vojsť, nedovolia [porov. Mt 23, 13], vtedy veľký trest si zaslúžia pred súdom Christovým! Nech majú neustále na pamäti strašnú účasť synov izraelských, ktorí boli vychovávaní pri chráme Božom spolu so Samuelom, avšak nepodobali sa a nenasledovali Samuela ani v pokore, ani v bezúhonnosti, ani v čistote srdca, ani v zbožnom slúžení pred svätostánkom Hospodinovým [1Krľ 2, 11 – 36; 3, 1 – 21].

Istotne aj sami súčasní dušpastieri cítia, ako drahocenná je pre nich každá minúta ich pastierskeho života. Keď sa však stále budú učiť pokore, trpezlivosti, sebazapreniu, láske k Bohu a blížnemu, tak tieto blahodarné semená postupne vyrastú na mohutný strom a prinesú hojné plody na Božiu slávu. No ak teraz dajú voľný priebeh takým necnostiam, ako je samolúbosť, ziskuchtivosť, nestálosť, pamätanie na zlo, pomstychtivosť, nesústreďenosť a iné vášne a hriechy, vtedy toto zlé semeno tiež vyrastie v mohutný strom s tým rozdielom, že postupne bude prinášať zlý plod. Blažený je ten, kto už od svojej mladosti berie na seba jarmo pokornej, zbožnej a nepoškvrnenej služby Hospodinovi: pre neho bude ľahké a lahodné jarmo Christove [Mt 11, 30] i v dospelosti.

Dušpastier by mal vopred predvídať a neustále pamätať na to, že jeho činnosť za takých alebo onakých podmienok nemusí byť vždy sprevádzaná úspechom, alebo povedané ináč, musí vedieť, že celé toto dielo bude mať vždy odporcov a aj nepriateľov, rôzne prekážky, životné skúšky i rôzneho druhu pokušenia, na čo Isus Christos upozorňoval svojich apoštolov ešte pred svojimi utrpeniami: „Ak vás svet nenávidí, vedzte, že mňa nenávidel skôr, ako vás. Keby ste boli zo sveta, svet by miloval, čo je jeho; keďže však nie ste zo sveta, preto vás svet nenávidí. Spomeňte si na slová, ktoré som vám povedal: Sluha nie je väčší ako jeho pán. Ak mňa prenasledovali, budú prenasledovať aj vás. Ak zachovávali moje slovo, budú zachovávať aj vaše. Ale toto všetko budú podnikať proti vám pre moje meno, pretože nepoznajú Toho, ktorý ma poslal.“ [Jn 15, 18-21] Preto by sa mal každý pastier za všetkých okolností prejavíť ako dostatočne silný muž na pravom mieste, ako Boží služobník, ktorý pevne drží pastierske žezlo a s istotou vedie jemu zverenú duchovnú pastvu, veriac, že všetko môže v Christu, ktorý ho posilňuje. [Fil 4, 13]

Okrem toho treba ešte povedať, že dušpastier má byť na strážii aj svojho duchovného života, nakoľko je to len možné, aby odolával silnému náporu niektorých svojich slabostí a pokušení. A že je ich nemálo, o tom ani netreba príliš veľa hovoriť. Poznajú to veľmi dobre všetci tí, ktorí v tejto službe konajú Božie dielo, ale aj tí, ktorí napomáhajú, aby toto dielo bolo úspešné a malo svoje pozitívne naplnenie v živote všetkých veriacich členov Cirkvi.

Hlavným činiteľom a pôvodcom úspechu pastiera je sám Spasiteľ, ktorý pôsobí vo svojej Cirkvi aj dnes podobne ako v apoštolskej dobe. On aj dnes neustále sprevádza svojich služobníkov a tým aj posilňuje ich apoštolskú a dušpastiersku službu. „Oni však vyšli a kázali všade, a Pán im pomáhal a potvrdzoval slová znameniami, ktoré ich sprevádzali,“ [Mk 16,20] z čoho plynie, že pastier nikdy nie je sám vo svojich starostiach a utrpeniach. „Ved' Boh pôsobí vo vás, píše ap. Pavel filipským kresťanom, aby ste aj chceli, aj konali podľa Jeho dobrej vôle.“ [Fil 2, 13] A na inom mieste toho istého listu nás apoštol povzbudzuje osobnou skúsenosťou, keď hovorí: „Lebo ja som sa naučil vystačiť s tým, čo mám.

Viem sa aj uskromniť a viem aj v hojnosti žiť. Pre každé polozenie a o všetkom som poučený: Sýтым byť aj hladovať, mať hojnosť aj biedu trpieť. Všetko môžem v Christu, ktorý má posilňuje.“ [Fil 4, 11-13]

Aj všetci súčasní dušpastieri spolu s Christom prekonávajú bolesti a ťažkosti, s Christom, ktorý im sľúbil, že bude s nimi po všetky dni do skončenia sveta [Mt 28, 20]. Ako Isus Christos zvädzal boj so všetkým zlom a hriechom a neustále tak činí aj teraz, tak bojovali aj apoštoli, svätí otcovia, biskupi, kňazi i diakoni počas všetkých storočí a vo všetkých končinách Zeme, kde šírili blahú zvesť Christovho Evanjelia. A aj tí, ktorí ešte len prídu po nich, podobne ako oni budú sa sužovať a trápiť. A vždy ako stále aktuálne budú znieť slová spravodlivého Jóba: „*Či údelom človeka na zemi nie je borba? Dni jeho nie sú podobné dňom nádenníka?*“ [Jób 7,1] A naozaj, dnešný život je dobou tvrdej borby, dobou ustavičných zápasov. Je však aj dobou práce - obzvlášť pre Božiu Cirkev, ktorá získava svoje víťazstvá za cenu veľkých obetí.

Okrem toho treba pripomenúť, že dušpastier nie je sám staviteľom Božieho domu - Cirkvi. Nie je jediným činiteľom a dokonca ani nie prvým. Existujú iné, vyššie, nebeské faktory. To sú tie, ktoré spolupôsobia a napomáhajú jeho dušpastierskej službe. No hlavnú prácu uskutočňuje najvyšší Pastier, Isus Christos Svätým Duchom. Takto spolupôsobením Božím vykonávajú dušpastieri túto činnosť aj dnes podobne ako v apoštolskej dobe, keď apoštoli seba nazývali poslami Christovými [2 Kor 5, 20], spolupracovníkmi Božími [1 Kor 3, 9], služobníkmi Christovými a šafármi tajomstiev Božích [1 Kor 4, 1], ako sme už uvádzali slová apoštola Pavla. Preto ani Boh nezanecháva svojho pracovníka, ktorý vykonáva Jeho dielo, bez svojej pomoci, bez sily, milosti a útechy. Od neho sa iba žiada, aby bol verný a prejavoval silnú vieru a veľkú pokoru. A z druhej strany, dušpastier má prejavovať aj veľkú trpezlivosť a umenie vedieť čakať. Čakať na vytúžené ovocie svojej práce, na úspech vo svojej službe. Lebo samotné úspechy vôbec nie sú cudzie dušpastierstvu, ako by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Ich zárodky tiež rastú a prinášajú svoje ovocie, ako to vidíme aj v Božej prírode a ako nás na to upozorňuje aj Sväté Písmo. My ich možno nevidíme, ale tí, ktorí prichádzajú po nás, ich vidia a zbierajú toto ovocie. Lebo je napísané: „*V tomto je totiž pravdivé slovo, že iný rozsieva a iný žne.*“ [Jn 4, 37] Aj sám Isus Christos posielal svojich učeníkov žať tam, kde On zasial: „*Ja som vás poslal žať, kde ste nepracovali; iní pracovali, a vy ste vstúpili do ich práce.*“ [Jn 4, 38] Okrem toho, podobne ako je to v Božej prírode, ani v tejto duchovnej sfére nemožno prostým okom vidieť pokojný a tichý rast duchovnej sejby. Nemožno pozorovať a sledovať pohyby, chvenia, vzdychy a vnútorné prebúdzania zrodené jednou kázňou alebo jednou výzvou, jedným presvedčivým slovom. Ako je známe, mnohé hriechy ostávajú neznáme, skryté. Prečo nedopustiť aj

možnosť, že aj cnosť, o ktorú sa opiera a ktorou rastie dušpastierska činnosť, má tú zvláštnosť, že sa skrýva pred ľudským zrakom? Niekedy je potrebné čakať desať, dvadsať, ba i viac rokov, aby sme videli jej kvety a ovocie. [8]

Nakoniec, ako vhodne poznamenáva spomínaný autor Christo Dimitrov, dušpastier by mal vedieť rozlišovať ideál od ilúzie, predstavu dokonalosti či vysnívaný cieľ od klamnej predstavy, vidiny. Ideál zostáva, pretože je večný, a ilúzie zanikajú, miznú, lebo sú iba klamnými predstavami o skutočnosti, vidinami, ktoré nemôžu mať trvalé miesto v Christovom ponímaní dušpastierskej služby. Sú to celkom odlišné veličiny a tie sa nezamieňajú a nemiešajú. V opačnom prípade dušpastier, ktorý žije v ilúziách, zažije neodvratné sklamanie. Jeho sila a horlivosť čoskoro oslabnú a zaniknú. Prehnávaný optimizmus, ale aj pochybný pesimizmus by sa mali veľmi rýchlo vytratiť zo života dušpastiera a z jeho činnosti, pretože aj jeden, aj druhý sa prehrešujú proti Bohu. [8]

Dejiny dušpastierskej služby počas mnohých storočí však hovoria nielen o mnohých dušpastierskych ťažkostiach, ale aj spôsoboch ich prekonávania a tiež odstraňovania. Ak tieto dejiny majú byť úplné, nesmie tu chýbať podstatná myšlienka o týchto ťažkostiach, totiž, že tieto ťažkosti boli predpovedané našim Spasiteľom a najvyšším Pastierom, Isusom Christom. Jeho slová: „Či môžete piť z kalicha, z ktorého ja mám piť?“ [Mt 20, 22] a tiež slová Ním vyslovené pred apoštolmi v predvečer Jeho utrpení: „Keď prenasledovali mňa, budú prenasledovať aj vás... Na svete máte súženie, ale dúfajte, ja som premohol svet“ [Jn 15, 20; 16, 33] pripomínajú Jeho učeníkom, budúcim dušpastierom, že tento kalich je plný horkosti, že obsahuje veľa bolestí, utrpení, súžení, neúspechov i prenasledovania. Ten kalich, ktorý On podá svojim apoštolom a ktorý stále podáva všetkým svojim pokračovateľom a dušpastierom, obsahuje rozpory i protiklady, ktoré aj my tak často cítime ako horké byliny alebo tabletky. Podobne ako horké byliny a tabletky, aj tieto utrpenia, súženia a ťažkosti sú potrebné pre ozdravenie tela Cirkvi a jej členov, ktorí sú často slabí a chorí. Blažený Augustín hovorí: „Presbyterium crux et martyrium est“, čo znamená, že kňazstvo je kríž a mučenie. Vlastne toto všetko vedel a predvídal svojou osobnou skúsenosťou sám najvyšší Pastier, keď videl, ako farizeji a sadukeji všade stavajú pred Ním stenu prekážok a intríg. Aj svätý apoštol Pavel vo svojich listoch často a dosť podrobne opisuje takéhoto druhu starosti, nočné bdenia a slzy, ktorými sa plní tento kalich horkosti. [2 Kor 11, 23-30 a iné]

No aj napriek všetkým problémom a ťažkostiam apoštol ešte s väčšou horlivosťou pracuje „pre Pána“ [Rim 16, 12], ktorý je pre neho životodarným počiatkom. Preto pracuje ešte s väčšou dôverou, aby nakoniec dosiahol veľké

úspechy. Jeho neznepokojuje neúspech s Félixom [Sk 24, 25], tak ako ani Isusa Christa neznepokojuje neúspech svätého Jána Krstiteľa s Herodesom. [Mk 6, 17]

Tieto klasické príklady sú v plnej miere poučné aj pre každého dušpastiera. Aj slová kráľa Dávida: „*Tí, ktorí so slzami rozsievajú, žať budú s plesaním*“ [Ž 125, 5] hovoria o úspechoch a ovoci v tejto službe, ktorá od každého z dušpastierov vyžaduje veľkú duchovnú silu a šľachetnosť citov, vznešenú dušu, ktorá sa modlí, prosí, bedlí, vzdychá a dúfa. [porov. 2 Kor 4, 8-11; Fil 4, 11-13 a iné]

Len tým, že v centre života kresťanského dušpastiera bude sám Christos, zlý duch temnej ľahostajnosti a pesimizmu môže byť navždy vyhnaný z jeho duše. Jeho dušpastierska činnosť prebudí sa k životu a zosilnie. Ťažkosti budú prekonané. A úspechy, dnes sotva pozorovateľné, budú ho zdobiť v blízkej i ďalekej budúcnosti. A hoci by niekedy mal pokušenie si myslieť, že pracuje takmer bez úžitku, jeho zásluhy sa predsa nemôžu stratiť a nikým odňať, lebo sú zapísané v jeho knihe života. Boh ich bude odmeňovať podľa dobrej vôle, preukázanej horlivosti a vytrpených múk: „*Každý dostane vlastnú odplatu podľa vlastnej práce.*“ [1 Kor 3, 8] [8]

SUMMARY

In this article we have pointed out that the classic examples of the Bible are fully instructive for every pastor. The words of King David, "They that sow with tears shall reap with rejoicing," also speak of the success and fruit of this ministry, which requires of every pastor great spiritual strength and nobility of feeling, a noble soul that prays, pleads, watches, sighs, and hopes. Only by placing Christos himself at the center of the Christian pastor's life can the evil spirit of dark indifference and pessimism be banished from his soul forever. His pastoral activity will be awakened to life and intensified. Difficulties will be overcome. And successes, hardly observable today, will adorn him in the near and far future. And though he may sometimes be tempted to think that he is working almost without profit, yet his merits cannot be lost or taken away by anyone, for they are written in his book of life. God will reward them according to good will, zeal shown, and torments endured: "Every man shall receive his own reward according to his own labour."

REFERENCES

1. AMVROSIJ, ep. Mediolanskij, sv. 1908. *Ob objazannost'jach svojaščennoslužitelej (De officiis ministrorum)*. Kazaň. Central'naja Typografija 1908. Moskva – Riga : „Blahovest“, 1995. 380 s. I – XXXI. ISBN 5-87310-020-3.

2. ANTONIJ (CHRAPOVICKIJ), mitr. 1994. *Pastyrskoje bogoslovije*. Svjato-Uspenskij Pskovo-Pečerskij monastyr, 1994. 325 s. ISBN 5-862-88-045.
3. ANTONIJ (CHRAPOVICKIJ), mitr. 2002. *Slova, besedy i reči. O žizni po vnutrennemu čeloveku*. Sankt-Peterburg : Izdatel'stvo „BIBLIOPOLIS“, 2002. 479 s. ISBN 5-7435-0213-7.
4. ANTONIJ, mitr. Surožskij. 2005. *Pastyrstvo*. Vtoroje izdanije. Novyje Mechi 2005. 460 s. ISBN 5-902520-03-7.
5. BOGOSLOV, GRIGORIJ, sv. 1977. 3. slovo. In *Nastol'naja kniga svjaščennoslužitel'a*. T. 1. Moskva 1977, s. 615-648.
6. BROJAKOVSKIJ, S. 1999. *Poučenijskaja i reči na vsevozmožnyje slučaji iz pastyrskoj praktiki*. S.-Peterburg 1904. Repr. izdanije: Lestvica. Moskva 1999. 735 s.
7. *Cerkov v našom vremeni. Patriarch o pastyrskom službenii v sovremennom mire*, s. 47-56. *Pastyri Cerkvi otvečajut na nabolevšie voprosy*. s. 61-76. Moskva 2004.
8. DIMITROV, Ch. 1955. *Pastyrsko bogoslovije : časť I. Obščo ili enorij'sko dušepastyrstvo*. Sofija 1955. 232 s.
9. DJAČENKO, Grigorij: O vzajimnyh otnošenijach pastyrej i pasomyh. In *Polnyj godičnyj krug kratkych poučenij*. T. I. Moskva 1895, s. 19-21.
10. DOSEDĚL, L. 1971. Troj' služba duchovného pastýře. In *Pravoslavní teologický sborník III*. Praha 1971, s. 87-96.
11. GERKA, M. Zbožnosť a modlitebnosť pravoslávneho duchovného. In *Pravoslávny teologický zborník IX*. Prešov : PBF Prešov, s. 40-53.
12. IAKOV, arch. 1880. *Pastyr v otnošenii k sebi i pastvi*. St. Peterburg 1880. 145 s.
13. ILARION (ALFEJEV), ep. 2005. *Tajinstvo very*. Izdanije četvertroje. Klin : „Christianskaja žizn'“, 2005. 304 s. ISBN 5-933313-015-X.
14. ILARION (ALFEJEV), ep. 2004. *Vy svet mira*. Izdanije vtoroje. Klin : „Christianskaja žizn'“. 2004. 319 s.
15. IOANN (ŠACHOVSKOJ), archiepiskop San-Francisskij. 2007. *Filosofija pravoslavnogo pastyrstva*. Moskva : Svjato-Trojickaja Sergijeva Lavra 2007. 159 s.
16. KIPRIAN (KERN), archim. 1996. *Pravoslavnoje pastyrskoje službenije*. Moskva : Izdatel'stvo Svjato-Vladimirskoho Bratstva. 1996. ISBN 5-900249-14-X.
17. KONSTANTIN (ZAJCEV), archim. 2000. *Pastyrskoje bogoslovije*. Jordanville : Izdanije Svjato-Trojickoho monastyra, 2000. 364 s. ISBN 5-94127-010-0.
18. KORMANÍK, P. 1999. Biblické zdôvodnenie dušpastierstva v Pravoslávnej cirkvi. In *Pravoslávny teologický zborník* Prešov : PBF PU v Prešove, 1999, vol. XXII (7), s. 5-17. ISBN 80-88885-72-8.
19. KORMANÍK, P. 1994. Predmet kresťanského dušpastierstva. In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF v Prešove UPJŠ v Košiciach, 1994, vol. XVII (2), s. 63-76. ISBN 80-7097-300-5.

20. KORMANÍK, P. 1995. *Pravoslávne dušpastierstvo I. Základy všeobecnej dušpastierskej služby*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1995. 243 s. ISBN 80-7097-279-3.
21. KORMANÍK, P. 2001. Pôvod pastierskej služby v Cirkvi. In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2001, vol. XXIV (9), s. 45-53. ISBN 80-8068-081-7.
22. KORMANÍK, P. 2001. Nevyhnutnosť pastierskej služby v Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2001, vol. XXIV (9), s. 54-71. ISBN 80-8068-081-7.
23. KORMANÍK, P. 2006. Úcta k duchovným osobám v poňatí Svätého Písma a svätých Otcov Cirkvi. In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2006, vol. XXX (15), s. 58-71. ISBN 80-8068-541-X.
24. KORMANÍK, P. 2007. Dušpastier pred Bohom a Jeho duchovnou pastvou. In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2007, vol. XXXII (17), s. 216-222. ISBN 978-80-8068-688-8.
25. KORMANÍK, P. 2007. „Na svete budete mať súženia, ale dúfajte, ja som premohol svet“ (Jn 16, 33). In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2007, vol. XXXII (17), s. 223-232. ISBN 978-80-8068-688-8.
26. KORMANÍK, P. 2007. Úspech v dušpastierskej službe a prostriedky k jeho dosiahnutiu. In: *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2007, vol. XXXII (17), s. 233-241. ISBN 978-80-8068-688-8.
27. KORMANÍK, P. 2009. *Pravoslávne dušpastierstvo II*. 1. vydanie. Gorlice : Vydavateľstvo ELPIS, 2009. 178 s. ISBN 978-83-928613-9-3.
28. KORMANÍK, P. 2010. *Pravoslávne dušpastierstvo III*. 1. vydanie. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2010. 164 s. ISBN 978-80-555-0293-9.
29. KORMANÍK, P. 2010. *Pravoslávne dušpastierstvo IV*. 1. vydanie. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2010. 75 s. ISBN 978-80-555-0283-0.
30. KORMANÍK, P. 2010. *Pastierska starostlivosť o chorých*. 1. vydanie. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2010. 123 s. ISBN 978-80-555-0284-7.
31. KRONŠTADTSKIJ, IOANN, sv. 1894. *Moja žižň vo Christe*. Tom pervyj (400 s.); tom vtoryj (429 s.). Moskva 1894. Vtoroje pereizdanie Utica N.Y. U.S.A. 1988.
32. KRONŠTADTSKIJ, IOANN, sv. 2005. *Svojaščenniku*. Moskva : Otčij dom, 2005. 278 s. ISBN 5-87301-128-1.

33. KULJUKIN, archim.. 1901. *Ideja pastyrskago dušepopečenija v Vetchom i Novom Zavete*. Christianskoje čtenie. T. CCXII., časť pervaja i vtoraja. S.-Peterburg 1901.
34. MARINKOVIČ, M. Ž. *Pastyrsko bogoslovije*. Beograd 1970.
35. MORDASOV, V. 1998. *Se daju vam vlast'...* (Lk 10, 19). Sintagma 1998. 192 s. ISBN 5-7877-0047-3.
36. MORDASOV, V. 2003. *Ob iskušeniach, skorbjach, boleznjach i utišenije v nich*. Moskva : Izdatel'stvo „Blahovest“, 2003. 272 s.
37. *Nastol'naja kniga svjaščennoslužitel'a*. Tom 8. Pastyrskoje bogoslovije. Priloženije: Rannechristianskije Otcy Cerkvi. Izdanije Moskovskoj Patriarchii. Moskva 1988.
38. *O dolžnostjach presviterov prichodskich*. Moskva : Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrja, 2004. 224 s. ISBN 5-7533-0301-3.
39. *Pastyr duchovnyj. Razjasnenija svjatootečeskija o pastyrjach i pastyrstve*. Moskva : Izdatel'stvo „Sintagma“ pri učastiji izdatel'stva „Palomnik“, 1999. 286 s. ISBN 5-87468-070-5.
40. POPOV, E. 2000. *Pastyrskoje bogoslovije v trech časťjach*. Sankt-Peterburg : Severo-Zapadnyj Centr Pravoslavnoj Literatury „Dioptra“, 2000. 639 s. ISBN 5-85325-030-2.
41. POPOVIČ, M. Atanasije. 1926. *Sveštenik. Savremene dužnosti pastira u parochiji*. Beograd 1926. 254 s.
42. PRUŽINSKÝ, Š. 1988. *Život v Christu. Cirkv ako spoločenstvo viery, jednoty a bratskej lásky*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1988. 234 s. (Vynikajúca monografia venovaná problematike cirkevnej obci a jej základným príznakom podľa učenia o všeobecnej Cirkvi.)
43. PRUŽINSKÝ, Š. 2006. „Daj pozor na seba a na učenie“ (1 Tim 4, 16). In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2006, vol. XXX (15), s. 72-95. ISBN 80-8068-541-X.
44. *Sbornik rešenij nedoumennyh voprosov iz pastyrskoj praktiky*. Sankt-Peterburg : Izdatel'stvo „Znamenije“, 1997. ISBN 5-88029-021-2.
45. SMIRNOV, S. J. 2003. *Duchovnyj otec v drevnej vostočnoj Cerkvi*. Moskva : Pravoslavnyj Svjato-Tichonovskij Bogoslovskij Institut, 2003. 526 s. ISBN 5-7429-0117-8.
46. ŠACHOVSKIJ, I., svjaščennoslužitel'. *Filosofija pravoslavnogo pastyrstva. (Puť i dejstviye)*. Berlin: Izdanije prichoda sv. ravnoap. kn. Vladimira v Berline, 1935. 167 s.
47. Svjatoho Grigorija Bogoslova Slovo 3. In *Nastol'naja kniga svjaščennoslužitel'a*. Tom 1. Moskva 1977. Priloženija, s. 613-648.

48. ŠAVELSKIJ, G. 1931. *Pravoslavno pastyrstvo*. Sofija 1928. 315 s. [prekl. do češtiny J. Žídek]. Chudobín 1931.
49. TICHON, igumen. 1894. *Svjatoje, vysokoje služenije jereja Božija, mirjanina i monacha, dobrovol'noje mučeničestvo*. Moskva : Izdanije vtoroje Afonskago Russkago Pantelejmonova monastyrja, 1894. 241 s.
50. *1380 poleznejšich sovetov baťuški svojim prichožanam*. Sintagma. Moskva 2008. s. 319. ISBN 5-7877-0050-3.
51. *Tvorenija svjatajho otca našeho Ioanna Zlatousta, Archiepiskopa Konstantinopol'skaho*. Tom odinnacatyj. Kniga vtoraja. St.-Peterburg 1905.
52. *Tvorenija svjataho otca našeho Ioanna Zlatousta, Archiepiskopa Konstantinopol'skaho : O svjaščenstve*. Slovo tretie. Tom pervyj. Kniga vtoraja. Izdanie vtoroje. St.-Peterburg 1898. Reprintnoje izdanije. Pravoslavnaja kniga. Moskva 1991, s. 403-484.
53. VENIAMIN (MILOV), ep. 2002. *Pastyrskoje bogoslovije s asketikoj*. Moskva : Izdatel'stvo Moskovskoho Podvorja Svjato – Trojickoj Sergijevoj Lavry, 2002. 350 s. ISBN 5-7789-0147-X.
54. VENIAMIN (FEDČENKOV), mitr. 2006. *Lekciji po pastyrskomu bogosloviju s asketikoj*. Moskva : Pravoslavnyj Svjato-Tichonovskij Humanitarnyj Universitet, 2006. 349 s. ISBN 5-7429-0013-9.
55. WINOGRADOW, W. 1965. *Pastoraltheologie*. Zweites Heft. Munchen 1965. 58 s.
56. ZOZULAK, J. 2000. Pastierska a misijná perspektíva katechetického poslania Cirkvi. In *Zborník z vedeckej konferencie zameranej na pastoračné otázky na tému: Dušpastierska služba na začiatku 3. tisícročia*. Prešov : PBF PU v Prešove 2000, s. 21-37. ISBN 80-8068-024-8.
57. ŽUPINA, M. 1999. Viera a skutky v teologickom pohľade Pravoslávnej cirkvi. In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF PU v Prešove, 1999, vol. XXII (7), s. 41-50. ISBN 80-88885-72-8.
58. ŽUPINA, M. 2001. Pravoslávna pastorálna psychológia (Stručný náčrt problematiky). In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2001, vol. XXIV (9), s. 312-325. ISBN 80-8068-081-7.
59. ŽUPINA, Miroslav: Pokánie a duchovné vedenie pravoslávneho veriaceho kresťana. In: *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2005, vol. XXVIII (13), s. 81-92. ISBN 80-8068-358-1.

PRIEST - VISIBLE CO-WORKER OF CHRIST IN THE WORK OF SALVATION SPIRITUAL PASTORAL CARE

Peter KORMANIK, emeritus professor, secretary, Office of the Metropolitan Council of the Orthodox Church in Slovakia, Bayerova 8, 080 01 Presov, Slovakia, kormanik@orthodox.sk, 00421517724736

Abstract

The article discusses the demands of pastoral ministry in the Christian Church. Candidates for the priestly ministry prepare for the ministry in the Church of Christ first in a spiritual school for several years and then as priests in practical pastoral ministry they learn to know the mysteries of the kingdom of God, first proclaimed to the world by the Word of God - Isus Christ and then also proclaimed by saint apostles are sent out by Him into this world to become living members, members of this Kingdom, living stones for the building up of the spiritual house, to teach themselves and others. Pastors live under the roof of God's temple, learning to know God and His holy will, learning how to enjoy the holy and life-giving mysteries, to live according to God's words and commandments, so as to become zealous and devout servants of God's temple, heralds of God's Word, servants of Christ and stewards of God's mysteries, heralds of the enlightenment, sanctification, and salvation of souls redeemed by the honorable blood of Christ the Savior. In order to become a light for others, pastors must first shine themselves, they must be filled with light, they must be enlightened in order to lead others, they must themselves walk firmly and steadfastly on the holy way, the narrow way called for by Is Christos, the way full of renunciation, self-denial, the way of the cross and self-sacrifice for others. The most immediate and obvious means of fulfilling this vocation of the pastor is the acquisition of the necessary knowledge through study, which embraces everything that can be the object of human knowledge. The future soul-pastors leave nothing unattended, unnoticed, consider nothing less important and unnecessary; they strive to extract from everything, like the bee, a pleasant, fragrant, and nutritious honey. They try to use their time wisely, not wasting it in vain. They must not forget for a moment that the first and principal object of their study, investigation and reflection is to be, in the spirit of the words of the Apostle Paul, Christos himself, who is to dwell in their hearts by faith and love; they are to know the love of Christ, which surpasses all knowledge.

Keywords

Priest, pastoral care, salvation, church, prayer

ZÁKLADNÝ NÁČRT TRINITÁRNEJ KONCEPCIE V DIELE SVÄTÉHO GREGORA NYSSKÉHO

Pavol KOCHAN

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

ÚVOD

Svätý Gregor Nysský ako mladší brat svätého Vasiľa (Bazila) Veľkého, biskupa v kappadockej Cézarey (pontská oblasť) pôsobil v dobe medzi dvoma dôležitými snemami Cirkvi, ktoré riešili najdôležitejšiu dogmu celého učenia – dogmu o Svätej Trojici. Bolo to obzvlášť náročné obdobie pre Cirkev, ktorá len krátko predtým získala zrovnoprávenie s rímskym náboženstvom, čo v praxi znamenalo slobodu vyznania viery. Práve so slobodu nastúpili prvé veľké herézy, ktoré spôsobili nemalé škody v duchovno-praktickom živote novozmluvnej Cirkvi. Prvý všeobecný snem v Nicey (325) predstavoval prvý dôležitý úspech orthodoxie v teologickom zápase. Priamo ovplyvnil životy celých zástupov kresťanov v ich správnom rozvíjaní viery. Avšak teologické úsilie o čo najzrozumiteľnejšie vyjadrenie nevyjadriteľného a poznanie nepoznatelného bolo zatiaľ na začiatku svojej dlhej cesty. Napriek tomu, že otcovia nicejského snemu prijali teologické uznesenie, ktoré znamenalo dôležitý posun v trinitárnej téme, neustále sa objavovali nové tézy a tvrdenia, ktoré bolo nevyhnutné analyzovať a zadefinovať ich správnosť alebo pochybenie. Jedným z dôležitých cirkevných spisovateľov a veľkých učiteľov Cirkvi, ktorý výraznou mierou napomohol k presnejšiemu vysvetleniu trinitárnej dogmy prvého nicejského snemu, bol svätý Gregor Nysský. Je faktom, že pri čítaní jeho diela môžeme nadobudnúť pocit blízkosti filozofie, avšak v celkovom rámci Gregorovho diela vidíme plné rozvitie orthodoxie v jeho teologickom myslení, čo potvrdzuje aj svojím vlastným životom.

ZÁKLADY GREGOROVEJ TRINITÁRNEJ KONCEPCIE

S vedomím nepochopiteľnosti Boha a obmedzenosti nášho poznania rozvíja Gregor svoje chápanie Trojice. Na jednej strane si uvedomuje, že akýkoľvek pokus o pochopenie Trojice nikdy nedosiahne ani nevyčerpá nevysloviteľnú podstatu (gr. ουσία) Boha. Učenie o Trojici nemožno nahradiť predmetom tohto učenia - byť a byť povolaný nie je zameniteľné. Na druhej strane však vidíme, že Gregor je presvedčený aj o možnosti a potrebe ľudskej konceptualizácie na

základe Božej energie, či prejave (gr. ἐνέργεια). A práve v súvislosti s touto možnosťou a potrebou treba chápať Gregorovu tézu o Trojici. [2]

Začiatok pojednania o Gregorovej doktríne o Trojici a chápaní týchto pojmov treba hľadať v jeho rozlišovaní dvoch typov pojmov. Prvým typom, hovorí Gregor, sú termíny "predikované o subjektoch v množnom čísle a číselne rôznych", ktoré označujú "spoločnú prirodzenosť" (κοινόν φύσις). Príkladom tohto typu by bol termín "človek" predikovaný o Petrovi, Jakubovi a Jánovi ako o subjektoch v množnom čísle a číselne rôznych. [4]

Druhý typ termínu má obmedzenejší denotát; termíny tohto typu nie sú spoločné (κοινόν), ale partikulárne (ιδίον, ἰδιάζον, ἰδίωματα). Vo svojich úvahách o tomto type používa Gregor rôzne výrazy, z ktorých najdôležitejšie sú "identifikačné osobitosti charakteru" (τα του ἔθους γνωρίσματα), "identifikačné osobitosti" (γνωριστικά ἰδιότητης) alebo jednoducho "osobitné" (το καθ' ἑκάστων). Napriek tejto terminologickej rôznorodosti sa zdá, že ústredným rozdielom medzi týmito dvoma typmi termínov je rozdiel medzi spoločným (κοινόν) a osobitným (Ιδίον). [2]

Dôležitým textom pre pochopenie súvislosti Gregorovho pohľadu na trojjedinosť nachádzame v diele *Proti Eunomiovi*. Prvý a základný rozdiel, ktorý Gregor uvádza vo svojom opise hierarchie bytia je rozdiel medzi rozumným a zmyslovým. Následne pokračuje v objasňovaní charakteru rozdielov v rámci každej z týchto úrovní bytia. S odovzdaním sa na Aristotela vysvetľuje, že čisto materiálne rozdiely vznikajú prostredníctvom variácií fyzikálnych vlastností, ako sú kvantita a kvalita (ide o tzv. aristotelovské nehody). V inteligibilnom (rozumovom) svete je konečným obsahom všetkých rozdielov variácia podľa stupňa intencionálnej účasti na prvom dobre, ktorým je Boh. V skutočnosti je účasť stvorenia na prvom Dobre skutočne konečným obsahom vzťahu Boh - svet ako takého. Za zdroj, pôvod a prísun každého dobra sa považuje nestvorená prirodzenosť a celé stvorenie sa k nej skláňa, príčne k najvyššej prirodzenosti a má na nej účasť tým, že má účasť na prvom Dobre. V oblasti rozumného vznikajú rozdiely vzhľadom na kvalitu a hĺbku takejto účasti ako výsledok uplatňovania slobodnej vôle. Nestvorená prirodzenosť však, nakoľko je striktnie vymedzená ako samotné Dobro, nemôže pripustiť nijaký takýto rozdiel, pokiaľ ide o vlastnenie dobra. V tomto bode sa Gregor snaží získať Eunomiov vlastný súhlas, pokiaľ ide o zhodu kategórií nestvorenej prirodzenosti, absolútneho dobra a absolútnej jednoduchosti. Podľa Gregora nestvorená prirodzenosť je ďaleko od takéhoto rozdielu [vzhľadom na dobro], pretože nevlastní dobro tým, že ho získava, ani neprijíma do seba krásne (το καλον) tým, že sa zúčastňuje na vyššej Kráse. Vo svojej vlastnej prirodzenosti je a je vnímaná ako dobrá a je dosvedčená aj našimi protivníkmi ako zdroj dobra, jednoduchá, jednotná a nespojitá." [3]

Pokiaľ vyjadrujeme niečo o jednej podstate (ουσία alebo φύσις), hovoríme o tom, čo je spoločné trom Osobám (υποστάσεις) Trojice. Títo traja, Otec, Syn a Svätý Duch, majú tú istú podstatu alebo substanciu. Keď však hovoríme o troch hypostázach, robíme tak vzhľadom na to, čo odlišuje jednu hypostázu od druhej; tri sa odlišujú svojimi odlišujúcimi vlastnosťami alebo tým, čo je vlastné jednej a nie druhej. Z tohto dôvodu Gregor poznamenáva, že "to, o čom sa hovorí osobitným a špecifickým spôsobom, sa označuje názvom hypostáza". [2]

"Tí, ktorí sú opísaní tou istou definíciou podstaty alebo substancie, sú tej istej podstaty alebo substancie (ομοούσιοι), keď sa pýtajúci dozvie, čo je spoločné, a obráti svoju pozornosť na rozlišujúce vlastnosti, ktorými sa jeden odlišuje od druhého, definícia, podľa ktorej je každý z nich známy, sa už nebude vo všetkých detailoch zhodovať s definíciou iného, aj keď sa zistí, že v niektorých bodoch sa zhoduje." (List 38, 8,137)

Otec, Syn a Duch sú tri formy bytia, z ktorých každé je spojené a odlišuje sa od druhého nie z hľadiska ich spoločnej prirodzenosti alebo jedinej podstaty, ale z hľadiska tohto kauzálneho vzťahu, ktorý medzi nimi existuje. Takto sú tri hypostázy Trojice kauzálne spojené jedna s druhou, takže hovoriť o jednej alebo rozlišovať jednu znamená hovoriť o druhej alebo rozlišovať ju. Títo traja sú neoddeliteľne spojení v rámci jediného Božstva; nemožno hovoriť o Otcovi bez toho, aby sme bezprostredne nehovorili o Synovi, a nemožno hovoriť o Otcovi a Synovi bez toho, aby sme nehovorili o Duchu, ktorý je z Otca prostredníctvom Syna. [2] Toto vyjadrenie o Duchu však nie je predpokladom chápania jeho ontologického bytia v zmysle dvojpočiatku Otec-Syn, ale v zmysle dynamickej lásky prameniacej v Otcovi a odovzdávanej Duchu cez Syna, ako o tom vysvetľuje napríklad svätý Fótios Veľký). Vzhľadom na príležitostnú povahu Gregorových spisov sa rozdiel, ktorý robí medzi tromi hypostázami, neuvádza vždy presne rovnakým spôsobom. Vo svojom prvom spise proti Eunomiovi hovorí o Otcovi ako o "nestvorenom a nezrozenom", o Synovi ako o "nestvorenom a jednorodenom" a o Duchu ako o "ani nestvorenom, ani ... jednorodenom: práve to tvorí jeho hlavnú zvláštnosť". [2]

Učenie o Svätej Trojici je založené na liturgickom, katechetickom a asketickom živote Cirkvi, v ktorom je Boh prežívaný ako Otec, Syn a Svätý Duch, a nemožno ho od tohto života oddeliť. Keď sa Vasil' a Gregor rozhodli pre terminológiu podstata-hypostáza, nevysvetľovali metafyziku božej trojjednosti, a určite si nevymýšľali nové a odlišné Božstvo. Skôr si uvedomovali, že len objasňujú gramatické pravidlá, ktorými sa vždy riadila, hoci aj implicitne, cirkevná reč o biblickom Bohu. [5]

List Petrovi o Božej podstate a hypostáze sa dlho pripisoval svätému Vasil'ovi z kappadockej Cézarey, ale v priebehu posledných storočí patristickí bádatelia dospeli k názoru, že ho pravdepodobne napísal svätý Gregor Nysský,

Vasiľov brat. Ak je to pravda, potom je tento list dobrým začiatkom našich úvah o Gregorovej trojičnej teológii. Objasňuje v ňom rozdiel, ktorým sú Kappadočania známi - rozdiel medzi hypostázou a podstatou. Jazykové rámce, ktoré vymedzujú jednotu a rozdielnosť, nie sú nedotknuteľným obsahom zmyslu trojičného učenia, ale predstavujú súbor logických usmernení, ktoré chránia obsah tohto významu. Správny význam výrazov "osoba-podstata" sa nenachádza v ich odkazoch na abstraktné logické kategórie jednoty a rozdielu, ale v ich spojeniach s biblickými, liturgickými a soteriologickými pojmami, ktoré dokazujú, že Otec, Syn a Duch sú plným Bohom a zároveň spolu jedným Bohom. [3]

Ak sa pokúšame porozumieť teologickej formulácii kappadockých otcov a tiež dôvodu, prečo použili práve výrazy podstata-hypostáza, na základe ktorých vysvetľovali trinitárnu koncepciu učenia Cirkvi, dôležité je pri Gregorovi spomenúť aj jeho brata, svätého Vasiľa Veľkého a jeho texty, v ktorých sa venuje triadológii nicejského snemu. Vasiľ vo svojej odpovedi Amfilochovi Ikonickému vysvetľuje rozdiel medzi podstatou a hypostázou, ktorý je rovnaký ako rozdiel medzi všeobecným a jednotlivým, napríklad medzi živočíchom a človekom. Pokiaľ ide o božstvo, vyznávame jednu podstatu, aby sa nedával rozdielny princíp bytia. Na druhej strane hypostázu partikularizujeme, aby naša predstava o Otcovi, Synovi a Svätom Duchu bola nezmiešaná a jasná. Ak nemáme rozlíšené vnímanie jednotlivých charakteristík, teda otcovstva, synovstva a posvätenia, ale vyznávame Boha zo spoločného pojmu existencie, nemôžeme podať rozumnú správu o viere. Musíme teda vyznávať vieru tak, že k spoločnému pridáme to čiastkové. Božstvo je spoločné; otcovstvo je partikulárne; a my ich spojíme, aby sme mohli povedať: "Verím v Boha Otca." A opäť pri vyznávaní Syna je potrebné urobiť to isté, spojiť partikulárne so spoločným a povedať: "Verím v Boha Syna." Podobne aj pri Duchu Svätom musíme prispôbiť svoje slová podľa postupnosti a povedať "Verím v Boha Ducha Svätého". Takže jednota sa úplne zachováva vo vyznávaní jedného božstva, zatiaľ čo čiastkove vlastnosti hypostáz sa vyznávajú v rozlišovaní vlastností chápaných v každej z nich. [5]

Nakoniec, pre pochopenie vysokého záujmu svätého Gregora o vyjadrenie nevyjadriteľného trojjediného Boha uvedieme udalosť, ktorú nachádzame v synaxáriu s opisom jeho života. Ide o obdobie, kedy sa začalo rozširovať tvrdenie Pavla Samosatského o tzv. modulárnom monarchiazme v triadologickom učení Cirkvi. Gregor Nysský veľmi pozorne a citlivo vnímal tento vážny odklon od správneho učenia, ale nedokázal adekvátne vyvrátiť teologické omyly novej herézy. Práve v čase hľadania správnych slov došlo u Gregora k snu, v ktorom videl Božiu Matku s apoštolom Jánom Teológom. Mária ukázala rukou na Gregora a Jánovi povedala, aby Gregora poučil v učení o Svätej Trojici. Slová

Jána, ktorými poučoval Gregora, boli tieto: *"Je jeden Boh, Otec živého Slova, hypostatická Múdrošť, Moc a večný Obraz Otca: dokonalý Pôvodca toho, ktorý je dokonalý, Otec jednorodeného Syna. Je jeden Pán, jeden Boh jedného Boha, Odtlačok a Obraz Božstva, stvoriteľské Slovo, Múdrošť, ktorá udržuje všetko, čo jestvuje, Moc, ktorá stvorila všetko stvorenie, pravý Syn pravého Otca, neviditeľný Syn neviditeľného Otca, neporušiteľný Potomok neporušiteľného, nesmrteľné a večné Dieťa večného. Je jeden Duch Svätý, ktorý má svoj počiatok od Otca a zjavuje sa ľuďom skrze Syna. On je dokonalý Obraz dokonalého Syna, Zdroj života pre všetky veci, posvätný Prameň, v ktorom sa zjavuje Boh Otec a Boh Syn. On je zároveň nad všetkým a vo všetkom a všetko naplňa. Toto je dokonalá Trojica, ktorá nepozná rozdelenie ani odcudzenie, pokiaľ ide o jej spoločnú slávu, nesmrteľnosť a zvrchovanosť. V Trojici nie je nič stvorené ani podriadené inému, ani prinesené zvonka, akoby kedysi neexistovalo v neskôr zjavenom, lebo nikdy neexistoval Otec bez Syna ani Syn bez Ducha, pretože Trojica trvá odveky nezmenená a nepodlieha nijakej zmene ani premene."* Gregor tieto slová zaznamenal a podľa dochovanej tradície boli dlhý čas vystavené v chráme v Neocézarey. [1]

ZÁVER

Svätý Gregor Nysský sa snažil vychádzať z biblického svedectva o jedinom Bohu v troch hypostázach, preto sa pokúsil načrtnúť trinitárne učenie, ktoré by bolo logické, ale zároveň vychádzalo zo samotného Svätého Písma. Počiatkom jeho teologickej úvahy je skutočnosť, že Boh je a že Boh je Trojica. Jeho dynamická línia argumentov spočíva v sledovaní energie, t. j. v Božej činnosti, pôsobení a moci, ktoré sú pozorované v príčinnej súvislosti poradia "od-do-v" každej z hypostáz. Týmto spôsobom Gregor dokázal presvedčivo formulovať monarchistickú formulu Božej moci a činnosti od Boha Otca, ktorá je sprostredkovaná cez jednorodeného Boha Syna a v Bohu Duchu. Trojjediný Boh tak nepredstavuje troj-božstvo, ale jediné Božstvo ktorého plnosťou sú tri hypostázy.

SUMMARY

St. Gregory of Nyssa sought to build on the biblical witness to the one God in the three hypostases, so he attempted to outline a trinitarian doctrine that would be logical, but at the same time based on Holy Scripture itself. The beginning of his theological reflection is the fact that there is a God and that God is Trinity. His dynamic line of argument lies in the tracing of energy, i.e., in God's activity, action, and power, which are observed in the causal connection of the "from-to-in" order of each of the hypostases. In this way Gregor was able to articulate convincingly the monarchist formula of God's power and activity from God the Father mediated through the only begotten God the Son and in God the Spirit.

The triune God thus constitutes not a tri-deity, but a single Deity whose fullness is the three hypostases.

REFERENCES

1. *From the Life of Our Father Among the Saints, Gregory the Wonder-worker, Bishop of Neo-Caesarea*. [online]. [2022-11-24]. Dostupné z: <https://stgregs.info/the-orthodox-church/historic-patristic-teaching-early-christian-church/on-the-holy-trinity/>
2. VENEMA P. C. 1992. Gregory of Nyssa on the Trinity. In *Mid-America Journal of Theology*. Dyer (Indiana) : American Theological Library Association, 1992, vol. 8, issue 1, p. 72-94. ISSN 0887-1760.
3. KHALED, A. 2011. *Retrieving Nicaea : The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*. Grand Rapids : Baker Academic, 2011. 352 p. ISBN 978-1-4412-3195-6.
4. GREGORY OF NYSSA, saint. 2016. *Dogmatic writings 1*. [trans. S. Jaksic]. Novi Sad : Beseda, 2016. 382 p. ISBN 978-86-86117-86-1. / ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, свети. *Догматски списи 1*. [прев. С. Јакшић]. Нови Сад : Беседа, 2016. 382 с. ISBN 978-86-86117-86-1./
5. KIMEL, A. 2013. St Basil the Great and the Search for Hypostasis. [online]. [2022-10-15]. Dostupné z: <https://afkimel.wordpress.com/2013/07/14/st-basil-the-great-and-the-search-for-hypostasis/>
6. *Gregory of Nyssa : Trinity–Not Tri-deity*. [online]. [2022-10-13]. Dostupné z: <http://www.readreflectwrite.com/2020/12/gregory-of-nyssa-trinitynot-tri-deity.html>.

BASIC OUTLINE OF THE TRINITARIAN CONCEPT IN THE WORKS OF SAINT GREGOR OF NYSSA

Pavol KOCHAN, asistant professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, pavol.kochan@unipo.sk, 00421517724729, ORCID: 0000-0002-9692-9310

Abstract

The subject of this article is a look into the foundations of the concept of the triadology of St. Gregory of Nyssa, the younger brother of St. Basil the Great, bishop of Caesarea Cappadocia (Pontus), who was active between two important councils of the Church that dealt with the most important dogma of the whole doctrine - the dogma of the Holy Trinity. The First Ecumenical Council of Nicaea (325) represented the first important success of Orthodoxy in the theological struggle. It directly influenced the lives of whole multitudes of Christians in their right development of the faith. However, the theological effort to express the ineffable as clearly as possible and to know the unknowable was still at the beginning of its long journey. It is a fact that in reading the work of Gregory of Nyssa one can get a sense of the proximity of philosophy, but within the overall framework of Gregory's work we see the full development of orthodoxy in his theological thought, as he confirms by his own life. This is confirmed by the basic idea underlying his view of triadology - the distinction between essence (ousia) and hypostasis. The doctrine of the Holy Trinity is based on the liturgical, catechetical and ascetical life of the Church, in which God is lived as Father, Son and Holy Spirit, and cannot be separated from this life. The delimitation of the persons of the one God is not based on space, but of the flow from one through the second to the third, and designations "first, second, and third" being not according to greatness, but according to mutual reverence.

Keywords

Holy Trinity, triadology, Gregory of Nyssa, ecumenical council, salvation