

Contents

papers

FENOMÉN SLOBODY VO VYBRANÝCH KONCEPTOCH SOCIÁLNEJ POLITIKY.....	91
--	-----------

Tomáš HANGONI

ТЁМНАЯ ВСЕЛЕНСКАЯ ЭНЕРГИЯ ИЛИ ЖЕ ТЁМНАЯ ТРОЯНСКАЯ ЛОШАДКА?.....	97
--	-----------

Аишурский Эмир ЭММАНУИЛОВИЧ

ТРУЛСКИ ИЛИ ПЕТО-ШЕСТИ САБОР – ИСТОРИЈСКО-КАНОНСКИ АСПЕКТ НЕКИХ ПРАВИЛА ОВОГ САБОРА	107
--	------------

Радомир В. ПОПОВИЋ

FAITH IN THE GREAT CANON THEOLOGY OF ST. ANDREW OF CRETE.....	123
--	------------

Wojciech SŁOMSKI

КАНОНИ ПЕТО-ШЕСТОГ САБОРА – НЕПРАВИЛНЕ ПРАКСЕ У РИМУ И ЈЕРМЕНИЈИ САГЛЕДАНЕ ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ ИСТОЧНЕ ЦРКВЕ У 7. ВЕКУ	148
--	------------

Ивица ЧАИРОВИЋ

ETAPY RANOKREŠŤANSKEJ KATECHIZÁCIE	164
---	------------

Ján PILKO

MOTIVÁCIA ŠTUDENTOV K ŠTÚDIU SOCIÁLNEJ PRÁCE Z POHĽADU FORMY A STUPŇA ŠTÚDIA	172
---	------------

Daniela BARKASI - Richard BÁRTA

IKONOGRAFIA AKO TERAPIA – KRÁTKY VSTUP DO JEJ SÚČASNÉHO VYUŽÍVANIA.....	180
--	------------

Pavol KOCHAN

Editorial

Dear Colleagues.

We are pleased to present the latest issue of our magazine. In the individual studies, the authors present their findings in the fields of church history, theology, social work, astrophysics, Christian pedagogy and Christian art. The first study deals with the ideas of freedom that emerged in the social sphere after the revolution in Slovakia in 1989. The author focuses on the phenomenon of freedom from the perspective of laws and their implementation in the social policy of the state in practice. The second article describes the concept of the "Fermi paradox" theory, which emerged in the first half of the 20th century. The author also provides a philosophical analysis of the theory of the possibility of extraterrestrial life, which today has a huge following not only among astrophysicists. Next, the author presents a historical perspective on the results of the Trullo Council and analyses selected resolutions. The fourth article presents an analysis of the theme of faith in the text of the great canon of Andrew of Crete. In his famous work, the Christian hymnographer concentrates the thoughts of the Holy Fathers on faith. The author of the next study adds to the previous theme by describing the differences in the application of the decisions of the Council of Trullo in the Roman part of Christendom. The next article takes up the theme of Christian pedagogy and presents the different stages of Christian catechesis. The penultimate study is the result of the authors' work on the motivation of students to study social work. The last study deals with Christian art. The author begins with a brief look at the development of iconography in the academic environment of the Theological Faculty in recent years. At the same time, he presents selected possibilities for the use of iconography on the basis of projects carried out at home and abroad.

We believe that the studies in this issue will enrich your intellectual perspectives with new knowledge that you can use in your creative scientific and academic work.

Pavol Kochan (editor)

FENOMÉN SLOBODY VO VYBRANÝCH KONCEPTOCH SOCIÁLNEJ POLITIKY

Tomáš HANGONI

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

Sloboda, ako hodnota v živote človeka je v hierarchii hodnôt postavená na popredných miestach. Hodnota, ktorá je mantinelovaná sociálnou konformitou a písaným regulovaným správaním – právom. Sloboda zameraná na identitu vlastných rozhodnutí, ktoré ovplyvňujú život v spoločnosti a rozvíjajú sociálno-psychologický a duchovný život človeka, je fenoménom, ktorý podmieňuje existenciu človeka v intenciách spoločenského dobra, konať v intenciách spoločenských noriem a motívmi, ktoré sú v súlade s nimi. Materialistický dialektizmus označoval fenomén slobody ako poznanie nevyhnutnosti, nevyhnutného, čo hlavne zdôrazňoval pri interpretácii sociálnych nerovností v spoločnosti. Sloboda v liberálno-pragmatickom poňatí predstavuje prejav slobodnej vôle človeka rozhodnúť o sebe samom, ale zároveň očakáva prijatie osobnej zodpovednosti za takého rozhodnutie. Jedná sa o náročný proces, hlavne vo vzťahu zlých rozhodnutí, ktoré nie vždy dokáže človek znášať a vysporiadať sa s nimi, ak s vlastnými zdrojmi neprekoná dôsledky zlého rozhodnutia, spoločnosť vytvorila na tento účel systém sociálnej politiky, ktorá reflektuje na zlé rozhodnutia človeka v rôznych sociálnych situáciách a za pomoci legislatívnych a inštitucionálnych nástrojov mu pomáha takúto situáciu riešiť, kvalifikujeme takúto skutočnosť ako sociálny problém. Správne prijímanie rozhodnutí znamená mať osvojené sociálne kompetencie zamerané na percepciu sociálnych vzťahov, ako aj realitnej skutočnosti, dostatok osobnej skúsenosti a znalosť procesov ovplyvňujúcich sociálny život človeka. Formy spoločenského blaha pre človeka sú vytvorené, ba dokonca ústavne chránené, avšak toto blaho by malo byť v harmónii s blahom jedinca, ktorý je nositeľom slobodných rozhodnutí. Koncepcia pragmatickej slobody sa odráža aj v jednom zo základných princípov sociálnej politiky, a to princípu sociálnej participácie, podľa ktorého občania majú právo a dokonca aj povinnosť spoluzúčastňovať sa na rozhodnutiach, ktoré bezprostredne ovplyvňujú ich život. Princíp sociálnej

participácie takto znamená naplnenie slobodnej voľby, bez direktívneho zásahu kohokoľvek. Slobodná vôľa človeka sa prejavuje v prvom rade v jeho myslení, v historickej pamäti, ktorá má socializačno-výchovný pôvod. Človek dokáže žiť aj v neslobode, pričom takúto existenciu môže vnímať z hľadiska životnej empirie, ako spôsob existencie jeho bytosti v určitom spoločenstve, v intenciách jeho vnímanej a chápanej slobody, paradoxne neslobodný sa môže cítiť slobodným. Typickým príkladom z aspektu sociálnej politiky je obdobie sociálneho zabezpečenia, kde ľudia vlastnou životnou empiriou udávanou spoločenskou klímou vnímali toto obdobie konformne, samozrejme, časť spoločnosti, ktorá vnímala sociálny život človeka v kontexte a v komparácii a osobnými záujmami, neslobodu v tomto období intenzívne pociťovali. Pociť slobody a slobodného rozhodovania človek získava počas socializačných a výchovných vplyvov, prostredníctvom sociálneho učenia a inštitucionalizovaného, formalizovaného učenia, chápaním objektívnej reality, jej zákonitostí a princípov, v intenciách sebaobjektivizácie, t. j. o čom môžem rozhodovať, v akých intenciách a kompetenciách a taktiež v intenciách sebarealizácie, t.j. do akej miery a iniciatívy môžem rozhodovať, aby som naplnil svoje potreby a záujmy, pri nastavení spoločensky konformných motívov. Poznanie týchto skutočností tvorí základ slobodného myslenia a rozhodovania sa z hľadiska gnozeologického prístupu a chápania objektívnej reality. Toto poznanie objektívnej reality, osvojenie si jej prejavov a procesov fungovania v spoločnosti predstavuje intenciu slobodného prejavu človeka. Človek sa cíti do takej miery slobodným, do akej chápe zákony a zákonitosti reálneho chápania sociálnej reality a schopnosťou slobodne sa prejavovať v tejto realite. Človek, uvedomujúc si svoju životnú a sociálnu realitu by mal plne využívať indikátory a faktory slobodného sociálneho prejavu, pričom slobodný sociálny prejav chápeme ako fenomén odrážajúci sa v pocitoch a v prežívaní sociálnych skutočností jedincom.

V sociálnej politike, hlavne po jej transformácii, po roku 1989 sa fenomén slobody začal prejavovať aj jednotlivých legislatívnych nástrojoch, upravujúcich režimy poskytovania rôznych foriem pomoci pre rôzne cieľové skupiny občanov. Avšak tento proces nebol priamy a jednoznačný, nakoľko kolektívne vedomie zabezpečovacieho modelu sociálnej politiky nedokázalo vytvoriť prostredie pre slobodné rozhodovanie sa občana, pokiaľ sa ocital v rôznych sociálnych udalostiach. Prvá právna norma, ktorá riešila občanov, ktorí sa ocitli bez príjmu, bola vyhláška č. 243/1993 Z. z. o sociálnej odkázanosti, podľa ktorej mohol byť občan v čase absencie príjmu riešený sociálnou dávkou len vtedy, ak

bol v evidencii uchádzačov o zamestnanie na príslušnom úrade práce. Teda už v tomto prvotnom transformačnom snažení sa nemohol občan slobodne rozhodnúť, ak chcel byť ekonomicky zabezpečený, musel sa tejto evidencii podrobiť. Ďalším krokom, ktorý viac sprístupnil slobodné rozhodnutie občana, bolo prijatie dôležitého reformného zákona, a to zákona č. 195/1998 Z. z. o sociálnej pomoci, podľa ktorého občan, v čase absencie príjmu, ak nebol v evidencii uchádzačov o zamestnanie na príslušnom úrade práce, bol riešený dávkou sociálnej pomoci, avšak len do výšky 50% z celkovej sumy dávky. Posun v slobodnom rozhodnutí vidíme v tom, že aj napriek to mu, že občan nebol v evidencii uchádzačov o zamestnanie na úrade práce, bol riešený dávkou. K ďalšiemu posunu v problematike takzvaného dávkovania slobody došlo prijatím zákona č. 417/2013 Z. z. o pomoci v hmotnej núdzi, podľa ktorého, už občan, pri absencii príjmu, nemusí byť v evidencii uchádzačov o zamestnanie a môže byť riešený dávkou pomoci v hmotnej núdzi v jej plnej výške. Na celkové dosiahnutie fenoménu slobody v tejto súčasti sociálnej politiky, ktorou je politika zamestnanosti bolo by potrebné realizovať zmenu zákona č. 461/2003 Z. z. o sociálnom poistení, podľa ktorého, ak ostane občan bez príjmu, z dôvodu straty zamestnania, pre účely poskytovania podpory v nezamestnanosti, musí byť v evidencii uchádzačov o zamestnanie na príslušnom úrade práce, sociálnych vecí a rodiny. Ak túto podmienku nesplní, podpora v nezamestnanosti sa mu neprizná. Takže takýmto zákonným opatrením je občan vtlačaný do situácie, ktorá mu nemusí byť vždy prijateľná. Dokonca týmto zákonným opatrením vzniká aj nerovnoprávne postavenie neštátnych subjektov poskytujúcich služby zamestnanosti za úhradu, pretože, ak by sa občan po strate zamestnania zaevidoval na takomto neštátnom subjekte, nepostačovalo by to na výplatu podpory v nezamestnanosti. Občan, ak v čase absencie príjmu zo závislej činnosti, chce mať ekonomické zabezpečenie tohto obdobia, musí sa evidencii na úrade práce, sociálnych vecí a rodiny podriaďovať. Občan, ak stratí zamestnanie by sa mal slobodne rozhodnúť, ako ďalej bude konať pri hľadaní si zamestnania, mal by mať tieto možnosti:

- Využije službu štátu, ktorý na pomoc občanom zamestnať sa, zriadil 46 úradov práce, sociálnych vecí a rodiny.
- Využije niektoré zariadenie neštátneho subjektu, ktoré má oprávnenie vykonávať služby zamestnanosti za úhradu, ak má napríklad vedomosť o tom, že ten konkrétny neštátny subjekt, pre ktorý sa rozhodol, má vysokú úspešnosť implementácie nezamestnaných osôb na trh práce.

- Nevyužije pomoc ani jednej z uvedených inštitúcií, verí si, má dosť sociálnych kompetencií, aby si zamestnanie hľadal sám.

Takýto slobodný prístup by mal rezonovať v spoločnosti, ktorá je založená na liberálno-demokratickom princípe. Nehovoriac o tom, že ak je občan takto donútený k evidencii uchádzačov o zamestnanie na úrade práce, sociálnych vecí a rodiny, vystavuje sa väčšinou nechceným manipulatívam tohto úradu. Napríklad ponúkajú mu rôzne rekvalifikačné kurzy, vzdelávacie podujatia, zamestnania, o ktoré nemusí prejavovať záujem. V prípade, ak niektorú z ponúkaných aktivít odmietne, pre úrad práce, sociálnych vecí a rodiny je to dôvod na jeho vyradenie z evidencie uchádzačov o zamestnanie. Predmetné vyradenie, ktoré sa hodnotí ako sankčné, pre nespoluprácu a má dôsledok zastavenia výplaty podpory v nezamestnanosti. Pre poisťné systémy, aj tohto druhu, by malo byť prioritné určité časové obdobie platenia príspevkov do fondu zamestnanosti a taktiež výška týchto príspevkov. V prípade, ak vznikne u občana poisťná udalosť, strata zamestnania, dávka v nezamestnanosti sa mu vypláť bez akejkoľvek ďalšej podmienky, ktorá by mala za následok obmedzovania slobodnej vôle občana.

Obdobná situácia môže vzniknúť v sprostredkovaní zamestnania, ak sprostredkovateľ zamestnania na úrade práce ponúkne občanovi nejakú aktivitu, od jednotlivých nástrojov aktívnej politiky trhu práce, až po zamestnanie a občan túto aktivitu, alebo zamestnanie odmietne. Samozrejme je to dôvod zo strany tohto orgánu práce takéhoto občana vyradiť z evidencie uchádzačov o zamestnanie. Avšak pri tvorbe legislatívy sa myslí na aktivitu občana pri riešení nepriaznivej sociálnej situácie, vo všetkých právnych normách sa presadzuje a zároveň implementuje už spomínaný princíp sociálnej participácie, podľa ktorého občania majú právo a povinnosť zúčastňovať sa na rozhodnutiach, ktoré ovplyvňujú ich život. Pri akceptácii tohto princípu občan môže slobodne odmietnuť ponúkanú aktivitu a dohodnúť sa na inej, ktorá korešponduje s jeho profesionálnymi záujmami. Predmetných anomálií v legislatívnych nástrojoch sociálnej politiky je viac, väčšinou súvisia aj s princípom sociálnej spravodlivosti.

Z predmetnej štúdie vyplýva, že vplyv kolektívneho vedomia sa transformuje najťažšie. Občania, ktorí sú socializovaní v zabezpečovacej spoločensko-ekonomickej formácii dlhodobo, sa aj dlhodobo transformujú do liberálno-demokratických hodnôt. Politika zamestnanosti a politika sociálneho zabezpečenia prešli vývojovými zmenami od roku 1989 niekoľko krát, a ešte aj

po 33 rokoch máme legislatívne obmedzenia pri slobodnom rozhodovaní občana, ako postupovať pri strate zamestnania.

SUMMARY

The present study shows that the influence of collective consciousness is the most difficult to transform. Citizens who are socialized in a securing socio-economic formation in the long term are also transformed into liberal-democratic values in the long term. Employment policy and social security policy have undergone developmental changes several times since 1989, and even after 33 years we still have legislative constraints on the freedom of citizens to decide how to proceed when they lose their jobs.

REFERENCES

1. Zákon NR SR č. 417/2013 Z. z. o pomoci v hmotnej núdzi v znení neskorších predpisov.
2. Zákon NR SR č. 461/2003 Z. z. o sociálnom poistení v znení neskorších predpisov.
3. Zákon NR SR č. 195/1998 Z. z. o sociálnej pomoci v znení neskorších predpisov. (V súčasnosti už neplatná právna norma.)
4. Vyhláška MZ SR č. 243/1993 Z. z. o sociálnej odkázanosti. (V súčasnosti už neplatná právna norma.)

THE PHENOMENON OF FREEDOM IN SELECTED CONCEPTS OF SOCIAL POLICY

Tomáš HANGONI, professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 08001 Presov, Slovakia, tomas.hangoni@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

Freedom, as a value in human life, is high in the hierarchy of values. A value that is bounded by social conformity and written regulated behaviour - law. Freedom, focused on the identity of one's own decisions that affect the life in society and develop the social-psychological and spiritual life of man, is a phenomenon that conditions the existence of man in the intentions of the social good, to act in the intentions of social norms and motives that are in accordance with them.

Keywords

Anthropology, freedom, human, social life.

ТЁМНАЯ ВСЕЛЕНСКАЯ ЭНЕРГИЯ ИЛИ ЖЕ ТЁМНАЯ ТРОЯНСКАЯ ЛОШАДКА? /ПОД ТАИНСТВЕННО-НЕМЫМ ШАТРОМ "SILENTIO UNIVERSI"/

Ашшурский Эмир ЭММАНУИЛОВИЧ

Институт проблем искусственного интеллекта при НАН, Украины, г.
Киев, Украина

ВСТУПЛЕНИЕ

Свежайшие широко разрекламированные успехи заокеанских теоретиков, на ура «изучивших» с помощью выносных телескопов и ядерных коллайдеров первые секунды после Большого Взрыва, наряду с гордостью за мировую науку, не могут вызывать у нас с вами и толики здорового скептицизма к их деятельности. Ибо подобная нулевая ретрополяция всецело, к сожалению, противоречит любым известным ныне логическим, да и чисто философским канонам. В частности, если прогнозы на будущее как-то обычно выстраиваются благодаря вполне достаточному наличию 100%-но доказанных заархивированных фактов, то на чем основано спекулятивное «подглядывание» в дочеловеческую историю – остается, увы, непонятным.

Отсюда уж как бы и не приходится особо удивляться обилию всякого рода ложных ходов и прочих смысловых несурязиц (от модели холодной Вселенной – до приснопамятного торсионного мракобесия), непосредственными свидетелями которых пришлось стать в том числе и нам с вами. Причем одни эксперты именуют эту патовую неопределенность своеобразной творческой стагнацией, другие регрессом, тогда как третьи прямо говорят, что представителям точных наук, пора уже, очевидно, готовиться к смене старой звездной парадигмы на некую кардинально обновленную.

Итак, представленное ниже полемическое исследование ставит под большой вопрос правоту Нобелевского комитета, решившего удостоить 12 лет тому назад своей престижной международной наградой тройку американских астрофизиков Рисс - Перлмуттер - Шмидт. А впрочем, уточним тут все же: речь в данном случае идет вовсе не о технических погрешностях в измерении цветового спектра или яркости отдельных удаляющихся от нас сверхновых (с которыми они напрямую как раз имели

дело), а о последующей чересчур уж вольной трактовке полученных результатов. Что в конце концов привело ко всеобщей беспардонной экспансии такого заведомо спекулятивного понятия, как «темная энергия».

Но, кроме того, здесь же по ходу авторской статьи предпринимается также и достаточно смелая попытка развенчать (или уж, по крайней мере, хоть немного «заземлить») еще одну извечную будоражащую наши умы космическую тайну, связанную с феноменом «*grande silentio universi*».

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Как воочию было подтверждено печальным опытом К. Сагана [1], [2], С. Шостака [3], В.Шварцмана [4], Г. Бескина [5], В. Черноброва [6], [7] и других активных исследователей SETI, все пять версий современной интерпретации «*silentio universi*» на проверку могут, увы, оказаться несостоятельными без привлечения ряда конкретных довольно-таки жестких условий. Итак, напомним их тут вкратце.

а) *Жизнь – исключительно редкий феномен.* /Парируется данными палеокосмонавтики и, в частности, нахождением бактерий в метеоритах./

б) *Все цивилизации приходят в конце концов к гедонизму.* /Однако и сам гедонизм, и родственное ему потребительство вряд ли можно рассматривать в качестве прочного устойчивого атрибута общественных формообразований (разве что лишь как некий факультативный этап упорядочивания разумной Вселенной)./

в) *Все имеющиеся нынче цивилизации атехногенны.*

г) *Все цивилизации рано или поздно приходят к самоуничтожению.*

д) *Хотя сама по себе жизнь и распространена в космосе, но волею судеб наша цивилизация оказалась первой (ну или хотя бы второй) в этом перечне.*

Впрочем, при постулировании надматериального Бога 3-я и 5-я версии всё же могут здесь получить вполне разумное объяснение. Помимо этого, п. 5 всецело удовлетворяет антропогеоцентрической платформе. А поскольку наличие высших сил косвенно подтверждается и множеством других загадочных артефактов, то применительно к п. 5 богоприсутствие и вовсе может рассматриваться трансцендентно: например, как проявление неких параллельных миров или «мягкого», т.е. кажущегося нам обыденным и ненавязчивым диктата а priori сакрализованного Хроноса (или же, выражаясь проще - времени). Заметим к слову, что последнее обстоятельство эквивалентно еще и констатации давящей астрологической зависимости. Причем это даже не две стороны одной медали, а собственно говоря, два вполне равносильных определения одного и того же феномена. Ну и, кроме всего прочего, подобное

качественное преобразование бытующей ныне пространственно-временной парадигмы наверняка помогло б разобраться и с пресловутой «темной энергией», которой на самом-то деле как таковой вовсе не существует. Кстати, об этом более детально речь еще пойдет в заключительном разделе данной публикации.

Так что теперь на ближайшую повестку дня выдвигается вопрос, действительно ли где-то вокруг нас таки присутствуют персонализированные «высшие силы» наподобие ангелов, херувисов, гениев, тенгри и прочих полубогов [8], объединенных под общим условным термином «пранофиты». Ибо наличие некой всемогущей надматериальной сущности ни у кого уже, пожалуй, сомнений не вызывает: без нее вообще невозможным был бы планетарный прогресс. Однако этих пранофитов можно себе представить как скрытыми под «грубой» вещественной личиной, так и в виде различных волновых эманаций (не говоря уж о вливаниях особой животворной энергии из параллельных миров – согласно хорошо известной многим смелой гипотезе В. А. Амбарцумяна [9]). Причем данный философский вопрос по-прежнему всё еще остается для нас весьма актуальным - несмотря даже на то, что высшие небесные иерархии почти никогда не вмешиваются в повседневные частности общественной жизни (а тем более - в чьи-то конкретные человеческие судьбы).

В целом же можно, по большому счету, представить себе три качественно разных схемы мироздания:

а) своего рода амбивалентный онтологический маятник «от энергии (Воли) к информации (Разуму) и обратно»;

б) непрерывные эксперименты или даже экспромты самой Воли (сюда же, к слову, вписывается и старое теософское учение о бытовавших прежде 5-и бесплотных расах);

в) ну и наконец, в исключительном порядке можно рассмотреть здесь также и версию о нашем бытии как компьютерной симуляции физического мира (причем в этом случае столь привычные для «айтишников» биты и байты перейдут уже в ранг главного источника взаимодействия [10] всех его реально-виртуальных сущностей).

В первом варианте предугадывание событий (проскопия) возможно благодаря бесконечному вселенскому круговороту, а во втором – за счет прямого манипулирования оптимальным для Воли сценарием. Что же касается еще одной умозрительной концепции - о якобы спонтанном проникновении в смежное с нами многомерное пространство (или, проще говоря, в параллельный мир), - то она, судя по всему, не перескакивает за

эти рамки, а вносит лишь в вышеозначенную картину какое-то своё красочное разнообразие.

То есть способность к предвидению, получается, может быть этиологически и не связана с теми редкими сенсационными случаями чудотворства, к которым мы с вами исподволь уже привыкли (или о которых, по крайней мере, начитаны более чем достаточно). Дело ведь в том, что провидцы созерцают не саму грядущую перспективу, а лишь как-то сопряженное с ней астральное расширение (даже если заимствуют при этом всю искомую информацию от небесных контакентов). В пользу такой версии свидетельствуют и многие характерные эпизоды из жизни близнецов (которые, развиваясь из единой материнской яйцеклетки, имеют, соответственно, и общий астрал, вследствие чего подвергаются затем и почти одинаковым превратностям судьбы). А отсюда, в свою очередь, вытекает, что именно данный метафизический вектор (или, если угодно, теософская оболочка) оказывает определяющее воздействие на наши подсознательные мысли и произвольные движения.

Таким образом, астрология по своей сути отнюдь не сводится к банальному копированию различных вселенских циклов. А если даже и сводится, то тогда уж *ipso facto* самому времени надлежало бы обладать некими особыми трансцендентными качествами, обуславливавшими бы его заинтересованность в тех или иных объектах. Ведь, как бы там ни было, любой младенец уже, видимо, от зачатия органически связан с небесами незримыми прочными узами, поэтому теософская версия об астрале как одном из влиятельных «тонких тел» имеет, если разобраться, полное право на существование.

В свою очередь, осмысленность (ну или, скажем, одухотворённость) времени, доминирующего над материей, — это как раз тоже весьма заманчивая, в принципе, идея, которая, кстати, избавляет нас заодно и от облигатности астральной микросферы. И тем не менее в рамках авторской гипотезы [11] «Земля – центр Вселенной» (или же - как вариант - религиозной: «человек - венец творения») всё вполне уже может определяться и самой лишь конфигурацией звёздных ансамблей.

Любопытно, что небеса избирательно проявляют свою симпатию-антипатию к конкретным личностям (а порой даже и к целым государствам) именно на уровне везения, ну или в крайнем случае основных жизненно важных инстинктов, но совсем, однако же, не регулируют степень развития их умственных способностей. Это еще раз подчеркивает древний эволюционный характер подобных связей – как, впрочем, и то, что человечество потихонечку от них освобождается (а в

робототехногенном социуме они, судя по всему, таки уж окончательно утратят свою актуальность).

Да и вообще – уже и сейчас, зная результаты прогноза (будь то из уст хироманта, парапсихолога или даже простой цыганской гадалки), его, разумеется, можно - а особенно при большом личном желании! - вовремя предотвратить. Так что все расхожие популистские изыски на эту тему [12], [13] (бездумно выхваченные из биографий императора Наполеона Бонапарта, казненной якобинцами французской королевы Марии-Антуанетты, А.С. Пушкина, Индиры & Раджива Ганди и др.) не имеют под собой ни малейшего доказательного базиса.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, какие же полезные для науки выводы можно отсюда сделать? Ну, прежде всего старая как мир идея о хроно-сакральности бытия вполне способна, очевидно, обрести здесь уже новую весомую порцию поощрительных бонусов. Ибо сама по себе однонаправленность стрелы времени в корне противоречит всем нашим устоям обыденной житейской логики, базирующейся, так или иначе, на фактически всюду соблюдаемой атрибутивной симметрии типа «плюс-минус», «больше-меньше», «вправо-влево», «вперед-назад» (то есть она как бы уже априори недоступна осмысленному человеческому восприятию)*.

Что же касается вынесенной нами в подзаголовок проблемы “*silentio universi*”, - то тут ситуация требует, прямо скажем, особого и по-настоящему серьезного философского подхода. Ведь если даже на не столь уж, вроде бы, удаленных просторах Млечного Пути, по формуле Дрейка:

$$N = R \cdot f_p \cdot n_e \cdot f_l \cdot f_i \cdot f_c \cdot L$$

должно быть с добрую дюжину [14]; [15] высокоразвитых гуманоидных сообществ, а их, увы, нет ни одного – следовательно, простое лапласовско-картезианское объяснение в данном случае явно не проходит.

То есть, говоря более конкретно, это может указывать на один из трёх вариантов:

а) *этиологическую сложность происхождения цивилизаций, связанную с нелинейностью путей «от*

косного $\Rightarrow$ *к живому» (что как бы подтверждается достаточно популярной версией о 5 предшествовавших нам расах);*

б) четкую регламентированность освоения бескрайних вселенских просторов (но для этого уже требуется творческое участие некоего верховного Распорядителя или Планировщика!);

в) выгодную дислокацию нашей родной планеты недалеко от предполагаемого центра мироздания.

Первый из этих тезисов принадлежит теософской научной школе, тогда как второй просто по-своему перефразирует хорошо известную всем христианскую каноническую идею. А вот уже как раз последний из озвученных здесь вариантов дает общее целостное представление о новом довольно-таки оригинальном способе урегулирования парадокса Ферми [16]. Кстати, замечу тут же попутно, что лишь в этом конкретном случае, да и притом без каких-то особых трудностей, может быть решена и так называемая загадка темной энергии (во многом, оказывается, обусловленная пространственной точкой координат, выбранной самим активно действующим субъектом). Ибо, допустим, на периферии топологически замкнутой Вселенной любому потенциальному наблюдателю при всём его желании не удастся уже обнаружить ни единого темного эрга или даже лишнего электрон-вольта. Таким образом, именно здесь, в данной авторской концепции, прямо и недвусмысленно констатируется очевидная спекулятивная обманчивость «универсального ускорения», якобы зафиксированного ловкой на подтасовки американско-еврейской троицей Рисс & Перлмуттер & Шмидт [17].

** Впрочем, не исключено, что на уровне микромира ход вселенского времени может отличаться от того, как мы в повседневных реалиях его воспринимаем (например, частичной симметрией относительно точки отсчета); но с сохранением, однако же, главенствующего принципа необратимости!*

SUMMARY

We can draw the following useful conclusions for science from our investigations: first, the world-old idea of chrono-sacral existence is apparently quite capable of finding a serious new serving of stimulating bonuses here. For the very unidirectionality of the arrow of time is fundamentally at odds with all our ordinary world logic, which is in one way or another based on attributive symmetries of the "plus-minus", "more-less", "right-left", "forward-backward" type (i.e., it is already, as it were, a priori inaccessible to meaningful human perception)*. As for the problem of the "silentio universi" that we have put in the subtitle, the situation requires, to put it bluntly, a special and truly serious

philosophical approach. For if, according to Drake's formula (which we give above in the text), there should be a good dozen highly evolved humanoid societies - and unfortunately there are none - then a simple Laplacean-Cartesian explanation clearly does not pass muster in this case.

More specifically, it can point to one of three variants:

(a) the etiological complexity of the emergence of civilizations, linked to the non-linearity of the paths "from the oblique to the living" (which is somewhat confirmed by the rather popular version of the 5 races that preceded the races that preceded us);

(b) clear regulation of the development of boundless space spaces (but this already requires the creative participation of some Supreme Controller or Planner!)

c) the convenient dislocation of our home planet near the presumed centre of the universe.

The first of these theses belongs to the theosophical school of science, while the second merely reformulates, in its own way, a well-known Christian canonical idea. And it is the last of the variants expressed here that gives a general coherent idea of a new rather original way of solving the Fermi paradox [16]. By the way, I will remark in passing that only in this particular case and without special difficulties can the so-called riddle of dark energy (in many respects, as it turns out, conditioned by the spatial point of coordinates chosen by the active agent himself) be solved.

After all, say on the periphery of a topologically closed universe, a potential observer will not be able to detect a single dark erg, or even an extra electron volt, with all his efforts. Thus, the author's concept in question here states directly and unequivocally the obvious speculative fallacy of the "universal acceleration", allegedly fixed by the American-Jewish trio of Riss & Perlmutter & Schmidt, skilled at falsification.

** However, it is not excluded that at the level of microcosm the course of universal time may differ from the way we perceive it in everyday realities (for example, by partial symmetry with respect to the point of reference); but with preservation, however, of the main principle of irreversibility!*

REFERENCES:

1. SAGAN, Carl. 2005. *Cosmos. Evolution of the Universe, Life and Civilisation*. St. Petersburg. : ed. "Amfora", 2005. 525 c. ISBN 5-94278-522-8. / САГАН, Карл. 2005. Космос. Эволюция Вселенной, жизни и цивилизации. СПб. : изд. «Амфора», 2005. 525 с. ISBN 5-94278-522-8. /

2. SAGAN, Carl. 2016. Blue dot. Cosmic future of mankind. Moscow : ed. "Alpina non-fiction", 2016. 406 с. ISBN 978-5-9614-4296-0. / САГАН, Карл. 2016. Голубая точка. Космическое будущее человечества. Москва : изд. «Альпина нон-фикшн», 2016. 406 с. ISBN 978-5-9614-4296-0. /
3. SHOSTAK, Seth (ed.). 1993. "Third Decennial US-USSR Conference on SETI", Mountain View (USA), journal "ASP Conference Series", Vol. 47, 1993.
4. SHVARTSMAN, V. F. 1969. Density of relict particles with zero rest mass in the universe. In: Journal *Letters in ZhETF*. vol. 9. Moscow, 1969. / ШВАРЦМАН, В. Ф. 1969. Плотность реликтовых частиц с нулевой массой покоя во Вселенной. В: Журнал *Письма в ЖЭТФ*. том 9. М., 1969 г. /
5. BESKIN, G. M. - SHVARTSMAN, V. F. 1994. The search for optical signals of cosmic civilizations. In: *Journal Bulletin of the Special Astrophysical Observatory*. vol. 37, 1994. / БЕСКИН, Г. М. - ШВАРЦМАН, В. Ф. 1994. Поиски оптических сигналов от космических цивилизаций; Архыз,. В: Журнал *Бюллетень Специальной астрофизической обсерватории*. том. 37, 1994 г.
6. CHERNOBROV, V. A. 1999. *The Mysteries of Time*. Moscow : ed. "Olympus", 1999. 507 p. ISBN 5-7390-0872-7. / ЧЕРНОБРОВ, В. А. 1999. *Тайны времени*. М. : изд. «Олимп», 1999 г. 507 с. ISBN 5-7390-0872-7. /
7. CHERNOBROV, V. A. 2017. There is no mysticism, there is science! In: newspaper *Kubanskies novosti*. Krasnodar, 18 May 2017. / ЧЕРНОБРОВ, В. А. 2017. Мистики нет, есть наука! В: газета *Кубанские новости*. Краснодар, 18 мая 2017 г. /
8. UALIKHANOV, Sh. Sh. 2010. *Tengri (God) // Sobr. soch. Collection of multi-volume works*. Almaty : Tolagai Group, 2010. / УӘЛИХАНОВ, Ш. Ш. 2010. *Тәңірі (құдай) // Собр. соч. Көп томдық шығармалар жинағы*. Алматы : Толағай групп, 2010. /
9. AMBARTSUMIAN, Wiktor. 1973. *Philosophical questions of the science of the universe*. Yerevan, 1973. / АМБАРЦУМЯН, В. А. 1973. *Философские вопросы науки о вселенной*. Ереван, 1973 г. / or AMBARTSUMIAN, Wiktor. 1973. *Philosophische Probleme der modernen Kosmologie*. Berlin, 1965.
10. BOSTROM, Nick. 2003. Are you living in a computer simulation? In: Journal *Philosophical Quarterly*. Oxford : Oxford University Press, vol. 53, No. 211, 2003, pp. 243-255, ISSN 0031-8094.
11. ASHURSKY, Emir E. 1994. *The experience of philosophical comprehension of the contradictions of modern science*. Kiev : ed. "Esperanza", 1994. /

- АШШУРСКИЙ. Э. Э. 1994. *Опыт философского осмысления противоречий современной науки*. Киев : изд. «Эсперанца», 1994 г. /
12. GORBOVSKY, A. A. 1990. *Prophets and seers in own country*. [online]. Moscow-Leningrad : "Prometheus", 1990. 102 p. [2023-10-01]. Available form: <https://studylib.ru/doc/3925333/proroki-i-prozorlivcy-v-svoem-otechestve> / ГОРБОВСКИЙ, А. А. 1990. *Пророки и прозорливцы в своём Отечестве*. [онлайн]. Москва – Ленинград : «Прометей», 1990 г. 102 с. [2023-10-01]. Интернет-ссылка: <https://studylib.ru/doc/3925333/proroki-i-prozorlivcy-v-svoem-otechestve/>
 13. CHERNOBROV, V. A. 2013. *How can we "remember" future events and how do people even see the things to come?* [online]. Moscow : Encyclopedia of wonderful ideas, 2013. [2023-10-01]. Available from: <http://www.abc-people.com/phenomenons/proscopia.htm> / ЧЕРНОБРОВ, В. А. 2013. *Как мы можем «вспомнить» о будущих событиях и как люди вообще видят грядущее?* [онлайн]. Москва : «Энциклопедия замечательных идей», 2013 г. [2023-10-01]. Интернет-ссылка: <http://www.abc-people.com/phenomenons/proscopia.htm/>
 14. DRAKE, Frank D. 1962. *Intelligent life in space*. New York : publishing house "Macmillan", 1962. 128 p.
 15. DRAKE, Frank D. 1993. *Is anyone out there? The scientific search for extraterrestrial intelligence*. New York : publishing house "Delacorte Press", 1993. 272 p.
 16. LEM, Stanislaw. 1977. Are we alone in space? In: journal *Znanye - sila*. Moscow, No. 7, 1977. p. 40-41. / ЛЕМ, Станислав. 1977. Одиноки ли мы в космосе? В: журнал *Знание – сила*. Москва, № 7, 1977 г. с. 40-41. /
 17. RISS, Adam - LIVIO, M. 2016. The dark energy rebus. [the expansion of our universe has recently been accelerating]. In: journal *V mire nauki*. [Scientific american: scientific information journal]. Moscow, no. 5-6, 2016. p. 50-57. ISSN 0208-0621. / РИСС, Адам - ЛИВИО, М. 2016. Ребус тёмной энергии. [расширение нашей Вселенной в последнее время происходит с ускорением] В: журнал *В мире науки*. [Scientific american: научно-информационный журнал]. Москва, № 5-6, 2016 г. с. 50-57. ISSN 0208-0621. /

DARK UNIVERSE'S ENERGY or DARK TROJAN HORSE? /UNDER A MYSTERIOUS MUTE MARQUEE OF SILENTIO UNIVERSI/

Emir E. ASHURSKY, Senior Researcher, State Institute of artificial intelligence at NAS of Ukraine, Address: 11/5, M. Zhitomirska st., 01001 Kiev, Ukraine, e.ashursky@gmail.com, 0038442783759, ORCID: 0000-0003-4735-7587

Abstract

In recent years, with the light hand of three nimble yankees: S. Perlmutter, A. Riess and B. Schmidt - almost the whole world community suddenly sparked with very outlandish for many (and erstwhile unknown) problems of dark energy and dark matter. Whereas for natural philosophers there is nothing mysterious about it. Especially when you consider that multilayer ignored by modern science is inherent not only in habitual biological bodies, but also in crystals (possessing at least two additional sheaths) as well as, possibly, even in some evolutionarily advanced planets. As for dark energy, it is, rather, a kind of epistemological paradox that depends entirely on the position of observing subject. After all, on the periphery of a topologically closed Universe, any sober observer, by and large, won't just find a single dark erg or even an extra electron-volt. However, besides these two clearly contrived pseudo-riddles, in his article the author also undertakes to solve the genuine cosmic mystery which, being associated with so-called "grande silentium universi", is for ages disturbing our minds. Well and to what extent he succeeded really in that - it's up for you already to decide, dear colleagues!

Keywords

SETI-project, the global Universe's acceleration, pranophytes, dark energy, quasi-anthropoc paradox, chrono-sacredness of being.

ТРУЛСКИ ИЛИ ПЕТО-ШЕСТИ САБОР – ИСТОРИЈСКО-КАНОНСКИ АСПЕКТ НЕКИХ ПРАВИЛА ОВОГ САБОРА

Радомир В. ПОПОВИЋ

Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, Београд,
Република Србија

У историји Цркве VII век је остао у успомени по великом броју црквених сабора на којима су решавана многа црквено-канонска питања која су потресала Цркву. Један од таквих сабора био је Трулски сабор који је одржан у Константинограду од 1. септембра 691. до 31. августа 692. године. Назив или име „Трулски,“ добио је по томе што је одржан у царској палати, односно у царском дворцу. Сазвао га је Патријарх константиноградски Павле III (687-693) у време цара Јустинијана II (685-695). Вишеструки су разлози сазивања и одржавања овог сабора који је трајао годину дана, а присуствовало 227 епископа из целе хришћанске васељене. Сабор се највише бавио црквено-правним или црквено-дисциплинским питањима и донео је највећи број канона или црквених правила која су ушла у све црквено-канонске и правне зборнике, а има их укупно 102.⁴⁶ Пошто је сабор одржан само десет година после Шестог васељенског сабора, он се сматра да је његов продужетак или наставак, у сваком случају, допуна. Овај сабор је допуна у смислу да претходна два Васељенска сабора нису били у прилици да доносе каноне или правила, тако да је главна преокупација овог сабора била управо доношење канона којима се регулише црквени поредак и уређење. Зато сабор има и назив „пето-шести,“. Занимљиво је како Оци овог сабора изражавају своју велику благодарност цару Јустинијану II који је сходно већ утврђеном предању и пракси сазвао овај сабор. У својој поздравној речи цару Оци наводе и разлог окупљања овог сабора: „Пошто су пак два Света васељенска сабора, један у време Јустинијана,⁴⁷ и други у

⁴⁶ Српски превод канона Пето-шестог сабора: [9, р. 427-594]; [2, р. 135-200]; [4, р. 205-233].

⁴⁷ Мисли се на Пети васељенски сабор 553. године у Цариграду у време цара Јустинијана I (527-565).

време побожне успомене бившег нашег цара Константина Погоната,⁴⁸ оца твоје кротости, који, светоотачки објаснивши тајну вере, нису уопште писали свештене каноне, као што су то остала Света четири васељенска сабора ... Зато је овај цар „одредио да се окупи овај свети и богосабрани Сабор васељенски, да би се, састанком и сагласношћу многих на једном месту постигло оно о чему си се ти старао као о потребноме, и, ако је нешто од јелинског или јудејског зла остало помешано са зрелим житом Истине, да се и то као кукољ ишчупа из корена и чиста се жетва Цркве покаже. Ради тога, дакле, по заповести твога благочешћа сабравши се у овом богочуваном и царском граду, написали смо свештене каноне. Стога молимо твоју побожност, да, као што си позивним писмом почаствовао Цркву, тако и благочестивим потписом потврдиш свршетак свега одлученог...“⁴⁹ Дакле, сабор се бавио канонско-правним питањима којима се нису бавила два претходна Васељенска сабора, зато се у поздравном обраћању изричито каже: „Пошто пак два Света васељенска сабора сабрани у овом царском и богочуваном граду, ... нису уопште писали свештене каноне, као што су то остала Света четири васељенска сабора, којим се народи удаљавају од лошег и понижавајућег понашања, а преводе се на бољи и узвишенији живот ... одредио је да се окупи овај Свети и богосабрани васељенски сабор...“ [2]. Одлуке свих Васељенских сабора, као што је познато, на крају су потписивали и цареви који су и сазивали саборе што је саборским одлукама давало углед и снагу државних закона којих су се сви поданици царства морали придржавати.

На Трулском или Пето-шестом сабору узело је учешћа више епископа него на Петом васељенском сабору. Било их је укупно 227, док је саборске одлуке потписало 211 присутних, од којих је Амастријског епископа Зоила заступао на сабору и потписао се ђакон Георгије, док је Маманта епископа из Анеморија заступао презвитер Јован и потписао саборске одлуке. Већи број епископа овог сабора није узео учешћа на Шестом васељенском сабору, било их је само 43. Сабору из објективних разлога није присуствовао Римски епископ, у то време папа Сергије I. (687-701). [10] Њега је на сабору заступао и саборске одлуке потписао Василије

⁴⁸ Шести васељенски сабор 680-681. године у Цариграду у време цара Константина Погоната (668-685).

⁴⁹ *Поздравна реч Светих Отаца цару Јустинијану II*. Српски превод у: [2, р. 201-203]. Изворни текст: *Mansi XI*, 930-936; PG 137, 501-508. [2, р. 127-129].

митрополит града Гортина на Криту, пошто је у том периоду ово острво у Средоземном мору било под јурисдикцијом римске катедре.

Сви учесници сабора су се потписали, како следи: на првом месту је потпис цара Флавија Јустинијана „који је сагласан са свим што је одлучено,,. Затим следе потписи: Павле, недостојни епископ Константинграда, новог Рима; Петар, недостојни епископ великог града Александрије; Анастасије, смирени епископ светог града Јерусалима; Георгије, смирени епископ Антиохије; Јован, недостојни епископ Јустинијанопоља; Киријак, недостојни епископ Кесарије у Кападокији; Стефан, недостојни епископ Кесарије у области Азије; Василије епископ Гортине – митрополије Крита, заступник Свете римске цркве; Стефан, смирени епископ Анкире у Галатији; Сисиније, митрополит у Дирахиону; Петар, епископ у Никомидији у области Витиније; Георгије, епископ у Никеји у области Витиније; Јован, епископ у Халкидону у области Витиније; Леонтије, епископ у Севастiji у области Јерменије; Јован, епископ у Амасији у области Хелеспонта; Јован, епископ у Сиди у области Памфилије; Јован, епископ у Пампеопољу у области Киликије; Исидор, епископ у Аназарву у области Киликије; Макровије, епископ у Селевкији у области Исаврије; Јустинијан, епископ у Тијани у области Кападокије; Сергије, епископ у Гангри у области Пафлагоније; Кипријан, епископ у Клавдиупољу у области Онореата; Константин, епископ у Пасинунту у области Галатије; Сисиније, епископ у Ставропољу у области Карије; Илија, епископ у Иконији и области Ликаоније; Стефан, епископ у Антиохији у области Писидије; Јован, епископ у Перги у области Памфилије; Теопемпт, епископ у Јустинијанопољу или Мокису у области Кападокије; Теодор, епископ Фаситски у земљи Лаза; Тиверије, епископ у Трајанопољу из племена Фрига; Илија, епископ у Досиму у области Друге Јустинијане; Георгије, епископ у Узуси у земљи Тракији; Теогност, епископ Помпеопољу у области Пафлагоније; Стефан, епископ у Смирни у области Азије; Захарије, епископ Леонтопоља у Исаврији; Теопемпт, епископ у Апамеји у области Витиније; Мојсије, епископ Гермeатски у области Витиније; Сисиније, епископ у Митилени на острву Лесбос; Георгије, епископ у Силаврији у области Европе; Георгије, епископ града Карова; Теофилакт, епископ у Ментимни; Јован, епископ у области Витиније; Георгије, епископ Херсонски; Теодор, епископ у Котраду у области Исаврије; Епифаније, епископ у Евхаити код Еленопоља; Георгије, епископ града Енит у Тракији; Теодор, епископ у Комулиани; Мамал, епископ у Месимврији; Павле,

епископ града Термин у области Хелеспонта; Јован, епископ Авидски у области Хелеспонта; Андреј, епископ Милитопољски у области Хелеспонта; Ставракије, епископ у Адранији у области Хелеспонта; Андреј, епископ града Филипа; Силуан, епископ града Лимна; Андреј, епископ у Амфипољу; Исидор, епископ у Едеси; Маргарит, епископ у Стобију (-данас Штип у Северној Македонији); Павле, епископ града Нисе у Кападокији; Теодор, епископ града Терм у Кападокији; Платон, епископ у Кискису у области Кападокије; Георгије, епископ Камахе у Јерменији; Мама, епископ Тиверијадски; Зоит, епископ Хрисопоља у области Азије; Павле, епископ у Принеју у области Азије; Патрикије, епископ у Протомеандропољу у области Азије; Антоније, епископ Ипенски у области Азије; Јован, епископ Анејски у области Азије; Георгије, епископ у Палеопољу у области Азије; Сисиније, епископ у Ниси у области Азије; Јован, епископ града Фокеј у области Азије; Јован, епископ града Сион у области Азије; Зотик Варетски у области Азије; Мирон, епископ града Тралејева; Григорије, недостојни епископ града Калантов у области Азије; Стефан, епископ Магнезије, област Емилија; Григорије, епископ града Еваз у области Азије; Никита, грешни епископ града Кидонија на острву Крит; Сисиније, епископ Херониса на Криту; Теопомпт, епископ Кисама на Криту; Григорије, епископ града Тавија у области Галатије; Јован, епископ Јулиопоља у области Галатије; Михаило, недостојни епископ града Аспона у области Галатије; Андреј, по Божијој милости епископ града Мнизен у области Галатије; Стефан, епископ Виринопоља у области Галатије; Јован, епископ града Сестон у области Лидије; Анастасије, недостојни епископ Меонитопоља у области Лидије; Теодот, по милости Божијој епископ Аврилиопоља у области Лидије; Јован, епископ града Дисколије у области Витиније; Сисиније, епископ Васиопоља у области Витиније; Георгије, епископ града Кадосејев у области Витиније; Јован, смирени епископ града Еленопоља у области Витиније; Јован, епископ града Неокесарије у области Витиније; Симеон, епископ града Теотокијан у области Витиније; Косма, епископ града Пренетов у области Витиније; Теодор, епископ града Нова Јустинијана у области Витиније; Исидор, епископ града Гордосервон у области Витиније; Анастасије, епископ Линоје у области Витиније; Тат, епископ града Коливраса у области Памфилије; Теодор, епископ града ... у области Памфилије; Конон, епископ Коракисија у области Памфилије; Георгије, епископ града Сидрејев у области Памфилије; Калиник, епископ града Колониат у Великој Јерменији; Фотије, по благодати Божијој

епископ христољубивог града Никопоља у Великој Јерменији; Григорије, епископ града Јуталејев у Великој Јерменији; Фотије, недостојни епископ града Амасије у области Хелеспонта; Сергије, епископ Андрапски; Фотије, епископ града Ивор у области Хелеспонта; Георгије, епископ града Зилон; Јован, епископ града Курукути у области Киликије; Петар, епископ града Зефирија у области Киликије; Василије, епископ града Епифаније у области Киликије; Павле, епископ Иринопоља у области Киликије; Теодор, епископ града Каставлов; Сисиније, епископ Китидиопоља; Теодор, епископ града Олви у области Исаврије; Павле епископ у области Исаврије; Сисиније, епископ града Силуанов у области Исаврије; Косма, епископ града Далисанда у области Исаврије; Георгије, епископ града Иринопоља у области Исаврије; Захарије, епископ града Антиоха; Стефан, епископ града Адраса у области Исаврије; Петар, епископ Келендереја у области Исаврије; Косма, епископ Дометиопоља; Василије, епископ Ивидинга у области Исаврије; Марко, епископ Зинопља у области Исаврије; Марко, епископ Зинопља у области Исаврије; Дометије, епископ Титопоља у области Исаврије; Георгије, епископ Аврамиаса у области Јерменије; Јован, епископ Кукуса у области Јерменије; Јован, епископ Фавстинопља у области Кападокије; Стефан, епископ града Сасим у области Кападокије; Георгије, по милости Божијој ђакон свете цркве града Амастрида у области Пафлагоније који је заступао свог епископа Зоила; Георгије, епископ Јунопља у области Пафлагоније; Фока, епископ града Дадивров; Јован, епископ града Сорон у области Пафлагоније; Георгије, епископ Кратије; Стефан, епископ града Онореат у области Ираклије; Нарсис, епископ Керасунтски; Дометије, епископ Полемоније; Соломон, епископ Келаније у области Галатије; Теодор, епископ Аморије у области Галатије; Теодор, епископ града Трохнад у области Галатије; Сигерма, епископ Оркосета у области Галатије; Георгије, епископ града Синад у области Галатије; Елпидије, епископ Терма у области Галатије; Зимарх, епископ града Сидим у области Ликаоније; Георгије, епископ Инианда у области Ликије; Теодор, епископ града Аразов у области Ликије; Јован, епископ у Тлати у области Ликије; Зина, епископ града Пинариа у области Ликије; Георгије, епископ града Ксант; Теопемпт, епископ града Тротоликија у области Карије; Георгије, епископ града Иларим у области Карије; Георгије, епископ града Антиохије у области Карије; Теодор, епископ града Ираклија у области Карије; Магн, епископ града Еризон у области Карије; Евгеније, епископ града Трапез у Пакатијани; Андреј, епископ града Еригап у Пакатијани;

Кирик, епископ града Анкире у Пакатијани; Платон, епископ града Севастија у Пакатијани; Филип, епископ града Кадов у Пакатијани; Теодор, епископ града Пемпов у Пакатијани; Василије, епископ Колоније у Пакатијани; Анастасије, епископ Тавериопоља у Пакатијани; Косма, епископ града Коласај у Пакатијани; Григорије, епископ града Езијан у Пакатијани; Јован, епископ Сомва; Јован, презвитер свете Божије цркве града Анеморија, заступник епископа Маманта; Леонтије, епископ града Дорилеја у области Салутарије; Александар епископ града Наколејев у области Салутарије; Патрикије, епископ Примнисева у области Фригије; Теодор, епископ града Мидана у области Салутарије; Агапит, епископ града у области Салутарије; Јован, ђакон свете цркве града Котизов, заступник свог епископа; Константин, епископ града Варита у области Ликаоније; Јевстатије, епископ града Амиланд у области Ликаоније; Конон, епископ града Асадов у области Ликаоније; Теодосије, епископ града Веринов у Ликаонији; Лонгин, епископ града Мистианов у Ликаонији; Кирик, епископ града Дервиа у Ликаонији; Александар, епископ града Сумандов у Ликаонији; Павле, епископ града Созополит у области Писидије; Теодор, епископ града Виндеја у области Писидије; Марин, епископ града Филомилија у области Писидије; Сисиније, епископ града Манопоља у области Писидије; Георгије, епископ града Галаја у области Писидије; Константин, епископ Мамвидеја; Конон, епископ Лаодикије у области Писидије; Јован, епископ града Аладејев у области Писидије; Патрикије, епископ града Лимнеје у области Писидије; Конон, епископ града Синианда у области Писидије; Стефан, епископ града Тиасеј у области Писидије; Петар, епископ Селевкије; Платон, епископ града Мандеје у области Памфилије; Захарије, епископ града Лагинов у области Памфилије; Георгије, епископ града Кодрилев у области Памфилије; Павле, епископ града Силеј у Памфилији; Константин, епископ града Евдокијада у Памфилији; Јован, епископ града Адриан у Памфилији; Теодор, епископ града Доаринов у области Кападокије; Конон, епископ града Колонија у области Кападокије; Јевстатије, епископ града Парнаса у области Кападокије; Михаило, епископ Назианза у Кападокији; Фавстин, епископ у земљи Гигана; Јован, епископ града Петров у земљи Лаза; Стефан, епископ града Парија; Георгије, епископ града Теорина; Исидор, епископ града Сам; Јован, епископ града Мосинеј у области Фригије; Стефан, епископ града Атад у области Фригије, и Маријан, епископ града Катаризов у области

Јерменије.⁵⁰ Овим се завршава списак епископа учесника сабора са назнаком места, односно града и области где су били епископи. Лако се примећује да је велика већина епископа на овом сабору била са Истока, а ретки су епископи из западне Европе.

САБОРСКА ПРАВИЛА – КРАТАК ИЗБОР И ПРЕГЛЕД

Следујући уобичајену праксу ранијих сабора, Трулски сабор у свом првом канону потврђује све одлуке претходних сабора и изричито их наводи. Најпре се помиње Први васељенски сабор у Никеји 325. године и осуда „безбожног Арија,, и његове јереси. Потврђује се вера сто педесет Светих Отаца у Цариграду на Другом васељенском сабору 381. године. Овај сабор је потврдио веру у Светога Духа, а против „скверног Македонија,,. Такође је на овом сабору осуђен и јеретик Аполинарије који је погрешно учио да је Господ приликом оваплоћења „узео тело без ума и душе,,. Запечаћено је и потврђено догматско учење донесено на Трећем васељенском сабору у Ефесу 431. године против јеретика Несторија који је погрешно учио „да је један Христос посебно човек и посебно Бог,, и из овога проистекло његово јеретичко учење да је Дјева Марија не Богородица, већ „човекородица,, или „Христородица,,. Четврти или Халкидонски сабор 451. године осудио је монофизите и јеретике Евтиха и Диоскора који су погрешно сливали природе у Христу. Значај Петог васељенског сабора у Цариграду 553. године је у томе што је осудио јеретика Теодора Мопсуестијског, који је био Несторијев учитељ у вери, затим је осуђен Ориген, Дидим и Евагрије због њихових јеретичких учења. Такође је овај сабор осудио Посланицу коју је написао Теодорит Кирски против Светог Кирила Александријског и његових дванаест поглавља или анатематизама у којима осуђује јеретичка учења која се односе на оваплоћење Господа Христа. Најзад, Оци Трулског сабора исповедају веру потврђену на Шестом васељенском сабору 680-681. године у Цариграду. Значај овог сабора је у томе што је потврдио веру Цркве да у Господу Христу сапостоје два природна хтења или воље и две природне енергије или дејства. Осуђени су по имену јеретици монофизити или монотелити: Теодор Фарански, Кир Александријски, Хонорије Римски, Сергије, Пир, Павле и Петар – патријарси Цариградски, као и Макарије Антиохијски и његови ученици -

⁵⁰ Попис епископа учесника сабора учињен је према: [1, р. 298-306].

Стефан и Полихроније. На самом крају овог канона или правила једноставно се каже да сви они који сеprotиве вери потврђеној на Васељенским саборима „нека буду искључени и избрисани из именика хришћанског,,⁵¹

Значај 2. канона овог сабора са црквено-историјске тачке гледишта је у томе што на једном месту сумира важност и значај свих канона које је Црква донела на Васељенским и Помесним саборима, а такође и правила или каноне Светих Отаца, чија имена се наводе. На првом месту су *Апостолска правила* којих има 85. На крају канон једноставно закључује: „Нико не може горепоменуте каноне мењати, или укидати, или мимо изложених канона примати друге лажно писане састављене од неких који покушаше да изврћу Истину,, [9]; [2]; [4] Овим се потврђује опште-црквени и васељенски значај ових канона који су обавезни за целу Цркву на васељенском нивоу.

Занимљиве су одредбе 3. канона овог сабора које говоре о браку свештенослужитеља, односно свештеника и ђакона. Одредбе овог правила су одраз времена и прилика у којима је оно настало. Потврђује се древна пракса да свештена лица не могу ступати у брак после рукоположења, а ожењени могу примити Свету тајну свештенства. У канону се помињу они који су два пута ступили у брак – они не могу бити свештенослужитељи. Исто правило за такве предвиђа да, ако се покају и раскину други брак, остају извесно време под епитимијом, и „да им се опрости грех незнања,,.

Неколико канона Трулског сабора бави се Светом тајном Крштења. Тако 78. правило каже да они који хоће да се крсте најпре треба да се науче хришћанској вери. На епископу или свештенику је да провери колико су кандидати за крштење достојни ове Свете тајне. У правилу 84. говори се о деци за коју није могуће доказати да ли су крштена. Ипак их треба крстити да не би, стицајем непредвидивих околности, остала некрштена. Правило 59 говори о томе да Свету тајну крштења треба обављати у храму, а не у приватној кући. По благослову надлежног епископа Крштење се може обавити и ван храма, што ће у потоња времена, па и данас, постати уобичајена пракса.

⁵¹ За навођење канона овог сабора консултовани су следећи преводи и издања на српском језику: [9, р. 427-442]; [2, р. 135-139]; [4, р. 205-208]. Текст канона овог сабора на изворном грчком и црквенословенском језику видети: [8].

Веома актуелно питање у време овог сабора било је како поступати са расколницима и јеретичима који желе да се покају и врате у црквено јединство. Овом проблему је посвећено 95. правило овог сабора. Ово правило или канон, у ствари, само сумира већ, добрим делом, постојећу праксу у Цркви по овом питању. Правило јасно прописује три начина повратка оних који су отпали од Цркве. У прву групу ово правило убраја следеће јеретике: аријанци,⁵² македонијевци, [3]⁵³ новацијани,⁵⁴ четрнаестници⁵⁵ и аполинаријевци.⁵⁶ Они су најпре давали писмену изјаву и проклињали су – анатемисали јерес из које долазе. Над њима је вршена Света тајна Миропомазања. Наиме, Светим миром помазивано им је чело, очи, ноздрве, уста, уши, уз изговарање речи „печат дара Духа Светога,.. Овај канон у овом делу, у ствари, само понавља први део 7-ог канона Другог васељенског сабора.⁵⁷ Други део овог правила има у виду припаднике великих јереси који, ако се покају и желе да се врате Цркви, бивају крштавани. У такве јеретике овде су убројани: павликијани,⁵⁸ евномијевци,⁵⁹

⁵² Најкраћи и најјезгровитији преглед свих јереси дао је Преподобни Јован Дамаскин у свом делу *О јересима*. Аријанци погрешно уче о Господу Христу Сину Божијем говорећи да је Он створ Божји и „да је било времена када га није било,.. [3, р. 56].

⁵³ Реч је о јереси духобораца – погрешно учење о Духу Светом које је осуђено на Другом васељенском сабору у Цариграду 381. године.

⁵⁴ Овде је реч више о расколу него о јереси. Новат је био непомирљив према оним хришћанима који су се у току прогона одрекли од вере. По њему, они нису могли бити примљени у Цркву и ако су били спремни да се покају.

⁵⁵ *Четрнаестодневници* су познати по томе што су празник Васкрс славили 14-ог дана месеца нисана без обзира у који недељни дан пада тај датум. Васкрс се увек слави у недељу – дан Христовог васкрсења. Укратко о овом питању видети: [5, р. 27-46].

⁵⁶ Аполинарије је погрешно учио о Христовом оваплоћењу. Говорио је да Христос није оваплоћењем примио људску душу, већ је то био Логос Божји. Осуђен је као јеретик на Другом васељенском сабору 381. године.

⁵⁷ Овај канон видети: [7, р. 173 и 177].

⁵⁸ Павле Самосатски је погрешно учио о Христовом оваплоћењу – говорио је да је Господ Христос обичан човек сличан великим пророцима. [3, р. 52].

⁵⁹ Име носе по епископу Евномију Кизичком који је био строги аријанац – Син Божји Господ Христос чак није по суштини и свом бићу ни сличан Богу Оцу: [3, р. 61].

монтанисти⁶⁰ и савелијани.⁶¹ У ову категорију спадају и манихејци,⁶² валентинијани⁶³ и маркионити.⁶⁴ Са њима се поступало, како се каже у овом правилу „као са Јелинима,, односно незнабошцима. Пролазили су све припреме као оглашени, вршено је над њима заклињање, поучавани су у вери и тек тада су примали Свету тајну крштења. И најзад, трећи део овог канона има у виду јеретике несторијанце и монофизите који, ако се примају у Цркву треба „да поднесу писмену изјаву и да анатемишу своју јерес, и Несторија, и Евтиха, и Диоскора, и Севира,⁶⁵ и остале вође таквих јереси, ... и тако да примају Свето причешће,,⁶⁶ Дакле, јасно је да су несторијанци⁶⁷ и монофизити,⁶⁸ ако се покају и желе да приступе Цркви примани кроз Свету тајну покајања.

Једно од важних питања којима се бавио овај сабор јесте питање сазива и одржавања сабора епископа. Ово питање, свакако, није сасвим ново. Апостолско правило 37. јасно констатује да „два пута у години бивају сабори

⁶⁰ Монтанизам спада и у јереси, и у расколе. Одликовали су се строгим аскетским животом, били су строги према хришћанима који су у време прогона попустили у вери, апсолутно су одбацивали други брак.

⁶¹ Јеретик Савелије је погрешно учио тврдећи да не постоји Бог као Света Тројица – Бог је један, и само узима обличје Сина или Духа Светога.

⁶² Манихејци су били јеретици на просторима Персије. Признају два начела – добро и зло, светлост и таму, одбацују Стари Завет, Бог није створио цео свет.

⁶³ Јерес је добила име по Валентину који је одбацивао Стари Завет, порицао васкрсење умрлих, а Христос је тело донео са неба и није истински рођен од Дјеве Марије: [3, р. 35]

⁶⁴ Маркионити носе име по Маркиону који је пореклом из Понта у Малој Азији. Деловао је у Риму. Присталица је дуализма и докетизма, борбе добра и зла: [3, р. 40-41]

⁶⁵ О Севиру (+538) патријарху у Антиохији видети: ПОПОВИЋ, Р. *За и против Халкидона – Севир Антиохијски*, у: [6, р. 168-178]

⁶⁶ Део овог канона је наведен према: [4, р. 231].

⁶⁷ Детаљније о Несторију бившем Цариградском патријарху (428-431) као јеретику и његовом учењу и осуди као јеретика видети: [7, р. 187-271]. Донета су сва изворна документа – преписка Несторија и Св. Кирила Александријског, саборске одлуке и све оно што се односи на ову јерес.

⁶⁸ О монофизитима и њиховом учењу оличеном у архимандриту Евтиху (378-454) и бившим патријарсима Диоскору и Севиру видети детаљније: [7, р. 287-346], где су донети изворни текстови у преводу на српски језик, а који се односе на све појединости припреме, рада и одлука Халкидонског сабора 451. године. Посебна пажња је обрађена на догматско-богословски аспект монофизитске јереси.

епископа,, и на њима се разматрају догмати побожности и решавају сви актуелни црквени спорови и неспоразуми који постоје унутар Цркве. Чак се означава у које време током године се сабори одржавају: „први пут четврте недеље Педесетнице, а други пут дванаестог дана месеца хипервертеја,,. [1] Дакле, четврте седмице после Васкрса, а други пут дванаестог дана месеца октобра, јер *хипервертеј* одговара нашем октобру. [1] Трулског сабора правило 8. позива се на 19. правило Четвртог васељенског сабора у којем се констатује да у неким областима нема редовних сабора. Правило такође указује и на чињеницу да се неки епископи не одазивају и не долазе на саборе. Такве, како правило предвиђа, треба опоменути да се држе древне црквене праксе и да, ако нису болесни или спречени оправданим разлозима, редовно присуствују саборима. [7] У канону 8. Трулског сабора наводе се објективне околности које могу спречити поједине епископе да не присуствују на сабору. Помиње се „варварска најезда и због других постојећих узрока не могу предстојатељи Црква држати саборе два пута годишње, одредисмо да на сваки начин, ради црквених послова који обично искрсавају, буде у свакој области сабор дотичних епископа једанпут годишње, од Светог празника Пасхе па до краја месеца октобра ...,,. [4] Дакле, у овом правилу се једноставно констатује да понекад и у неким областима не постоје објективни услови да се црквени сабор одржи. Зато се у овом правилу каже да сабор буде макар једанпут годишње у назначеном времену старањем надлежног епископа. Правило такође понавља праксу да братски треба укорити оне епископе који не дођу, а здрави су и „слободни од сваког неодложног и неопходног посла,,. [4] Исте садржине је и правило 6. Седмог васељенског сабора. [4]

Неколико правила овог сабора говори о монаштву и манастирима. Мада је монаштво од самог почетка присутно у Цркви и чини њен неотуђиви, интегрални део, сада се, после вишевековног духовног искуства настоји да монаштво и монашки живот буду и канонски регулисани пошто је, свакако, било и неких одступања која нису била у духу свештеног предања Цркве. Овим питањем баве се канони 40. до 47. У канону 40. монаштво се схвата као удаљавање, одвајање „од вреве живота,, то јест од живота у свету. Конкретно, правило се придржава онога што у Цркви већ постоји по том питању када је реч о физичком узрасту и годинама старости оних који се опредељују за монашки живот и подвиг. У правилу се каже да одлука о примању монашких завета мора бити „после пуног развића разума, као већ сигуран и произашао од познања и расуђивања,,. Другим

речима, мисли се на трезвену и духовну зрелост особе која се опредељује за монаштво, да добро зна чему приступа јер, монашки завети су доживотни. Узрост старости од десет година је по овом канону доња старосна граница, али опет од настојатеља манастира, односно од духовног оца зависи, као и од саме особе која долази у манастир, да ли ће та граница бити одложена. Наравно, ово се не односи на примање монашких завета, већ на живот у манастиру у периоду искушеништва и духовне припреме која може трајати више година, сходно благослову и процени настојатеља манастира, односно духовног оца. [4] „Монашки јарам,, како се каже у овом правилу није лак. Ово правило се позива на правила Светог Василија Великог по којима женска особа може ступити у манастир када напуни 17 година живота. Сходно томе одређује се да удовице и оне које желе да буду посвећене као ђаконисе (-за ђаконисе су могле бити постављене после четрдесете године живота) могу примити монашке завете, не пре седамнаесте године.

Правило 41. овог сабора говори о духовном напредовању у монашком молитвеном и аскетском подвигу. Наиме, реч је о монасима који желе да се потпуно и до краја свог земаљског живота осаме, удаље из манастира и монашке заједнице и да живе потпуно сами. Они су познати као отшелници или анахорете. За овакав строг начин подвизавања требало је проћи вишегодишњу припрему и проверу. Они који се одлуче на овакав начин живота су, према овом правилу које је као такво плод стеченог духовног искуства, били у обавези да у манастиру проведу најмање три године и да се вежбају у духовној послушности свом духовном оцу, односно игуману. Настојатељ манастира, односно духовни отац ће проценити да ли они заиста могу испунити до краја и у свему све духовне захтеве и напоре живота у потпуном одвајању од света. Такви монаси су морали још једну годину да се духовно вежбају у потпуној усамљености и одвојености и тек тада су имали благослов да се посвете отшелничком подвигу. Овакав начин подвига био је доживотно опредељење: једино у случају великих немира или смртне опасности, по благослову надлежног епископа, могли су се повући из усамљености.

Следеће, 42. правило такође има у виду монахе пустињаке или еримите. Реч је пустињацима који се појављују у градовима „у црним хаљинама и са великом косом на глави, обилазе градове и мешају се са световним људима и женама, и свој завет срамоте,,. [4] Јасно је да се овде ради о оним монасима, или назови монасима, који су прекршили свој монашки завет, напустили усамљена места или монашке заједнице. Правило једноставно констатује да

такве треба „сместити у манастир и међу братију; ако неће, треба их сасвим изагнати из градова и да живе у пустињама, од којих су себи и назвање смислили,.. Дакле, Црква настоји да у сваком погледу сачува духовну чистоту и узвишеност монашког подвига као таквог и да спречи сваку врсту духовне непромишљености и евентуално смишљене злоупотребе истог. Такви, назови монаси су, пре свега, настојањем свог надлежног епископа смештани у манастире општежића. Ако се томе евентуално успротиве, такви су били обавезни да се врате и живе на пустим и потпуно осамљеним местима за која су се сами определили.

Правило 43. говори о томе да монашке завете може примити ко год то зажели, без обзира на претходни живот који је, можда, био пропраћен великим греховним стањем самог кандидата. Важно је само изразити добру и слободну вољу „било у који грех да је запао,, у свом ранијем животу. Другим речима, право на искрено, дубинско и доживотно покајање има свако, без обзира на грехе почињене у претходном животу у овом свету. Опредељење мора бити искрено, а сам Господ је тај који све, без разлике, позива на покајање, јер на то указују речи самог Господа Христа који каже: *Који долази мени, нећу га истерати напоље* (Јн 6,37). Правило 44. говори о кршењу монашког завета девичанства, као једног од темељних монашких завета. Овде се конкретно помиње блуд, затим ступање у брак са женом. Такав монах се подвргава епитимијама за блудочинство. Епитимија или казна за овај преступ је покајање које траје седам година.

Канон 45. говори о монахињама и начину како оне примају монашке завете. Правило је прилично опширно и помиње постојање женских манастира. Правилу се забрањује постојање праксе у појединим манастирима да женске особе које приступају монашком завету најпре „бивају обучене у свилене и друге сваковрсне хаљине, па још и украшене златом и драгим камењем,.. Када приступе олтару оне скидају богату одећу и облаче се у црне хаљине. Правило такву праксу забрањује, јер није добро, како се у правилу каже, „да се опет тиме подсећа на пропадљиви и пролазни живот, који је већ заборавила,.. [9]; [4] Слично овом је и правило 46. које говори, и о мушким, и о женским манастирима, и о томе да монашка лица могу излазити из манастира само ако за то постоји „неотклоњива потреба,.. У том случају из манастира излазе „благословом и дозволом настојатељице,, и то „са неком старијом монахињом или од првих у манастиру,.. Исто правило важи и у мушком манастиру. Они који се оглуше о ово правило подлежу „одговарајућим епитимијама,.. [9]; [4]

Најзад, правило 47. забрањује постојање такозваних сугубих манастира. Конкретно, у правилу се каже: „Ни жена у мушком манастиру, ни човек у женском да не спава,.. Ово се забрањује, како се каже у правилу „да верни треба да буду слободни од сваког спотицања и саблазни,.. [9]; [4]

SUMMARY

In this paper, only a short and partial church-historical review of the Fifth-Sixth or Trul Council held in Constantinople in 691-692 was made. years. For the first time in the Serbian language, the names of all the bishops who participated in this council were brought here. This council is in a way a supplement to the two last or previous Ecumenical Councils that did not adopt church canons or rules. That is why this Council adopted 102 canons, that is, the largest number of canons adopted by Ecumenical Councils. This paper also briefly discusses some canons that are, more or less, always current in the everyday life of the Church. Such canons include those that speak about the Holy Secret of the priesthood, about the regular holding of church councils and the mandatory participation of all bishops, how to deal with schismatics and heretics who repent and want to return to the Church, then monastic rules that regulate life in monastic communities: at what age monastic vows are taken, about the virtue of spiritual obedience to the abbot or abbot, how penances should be understood - as punishments, or as spiritual medicine for spiritual healing and spiritual progress in Christian virtues.

REFERENCES

1. *Acts of the Ecumenical Councils*. Volume IV. St. Petersburg, 1996. / *Дејанія всељенских соборов*. Том IV. Санкт Петербург, 1996. /
2. *Holy canons of the Church*. [translation from the Greek and Slavic Bishop Athanasius retired of Herzegovina]. Belgrade, 2005. / *Свештени канони Цркве*. [превод са грчког и словенског Епископа Атанасија умировљеног Херцеговачког]. Београд, 2005. /
3. JOHN OF DAMASCUS, Venerable. 2012. *On heresies*. [translation by Slobodan PRODIC]. Shibenik: Publishing institution of the Diocese of Dalmatia - Istina, 2012. 157 p. / ЈОВАН ДАМАСКИН, преподобни. 2012. *О јересима*. [превод Слободан ПРОДИЋ]. Шибеник : Издавачка установа Епархије далматинске – Истина, 2012. 157 с. /

4. POPOVIĆ, Radomir V., archpriest-stavrofor. 2011. *Ecumenical Councils - Fifth, Sixth and Seventh - selected documents. Book 2.* Belgrade, 2011. / ПОПОВИЋ, Радомир В., протојереј-ставрофор. 2011. *Васељенски сабори - Пети, Шести и Седми – одабрана документа.* Књига 2. Београд, 2011. /
5. POPOVIĆ, Radomir V., archpriest-stavrofor. 2013. *Calendar question - church measurement and reckoning of time.* Belgrade, 2013. / ПОПОВИЋ, Радомир В., протојереј-ставрофор. 2011. *Календарско питање – црквено мерење и рачунање времена.* Београд, 2013. /
6. POPOVIĆ, Radomir V., archpriest-stavrofor. 2015. *Holy Tradition in history - a collection of works from the history of the Church.* Belgrade, 2015. / ПОПОВИЋ, Радомир В., протојереј-ставрофор. 2015. *Свето Предање у историји – зборник радова из историје Цркве.* Београд, 2015. /
7. POPOVIĆ, Radomir V., archpriest-stavrofor. 2019 *Ecumenical Councils - First, Second, Third and Fourth - selected documents. Book 1.* Belgrade, 2019. / ПОПОВИЋ, Радомир В., протојереј-ставрофор. 2019. *Васељенски сабори - Први, Други, Трећи и Четврти – одабрана документа.* Књига 1. Београд, 2019. /
8. *Rules of the Holy Ecumenical Councils with interpretations.* Moscow, 1877. / *Правила Свјатих Всељенских Соборов с толкованијами.* Москва, 1877. /
9. *Rules of the Orthodox Church with interpretations.* [action of Nikodim MILASH, Bishop of Dalmatia]. Book 1. Novi Sad, 1895. / *Правила православне Цркве с тумачењима.* [радња Никодима МИЛАША епископа Далматинског]. Књига 1. Нови Сад, 1895. /
10. KELLY, J. N. D. 2006. *Oxford Dictionary of Popes.* Oxford, 2006. 349 p. ISBN 978-0198614333.

THE TRULLO OR FIFTH-SIXTH COUNCIL – HISTORICAL-CANONICAL ASPECT OF SOME OF THE RULES OF THE COUNCIL

Radomir POPOVIC, professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Mije Kovacevića 116, 11060 Belgrade, Republic of Serbia, radomir.popovic@live.com, 00381112762732, ORCID: 0009-0006-8735-6502

Abstract

Fifth-Sixth or Trullo Council is added to the Ecumenical Councils, but not as a separate council, but as a supplement to the Fifth and Sixth Ecumenical Councils. It is significant in that most of the canons governing the internal church organization and life were adopted on it. In this overview, the names of all the bishops who participated in the council were brought. In particular, some rules or canons were considered that concern ever-current and important issues in the life of the Church: about holy persons, about schisms and heresies and how to overcome them, about the Church way of life. In particular, this paper discusses the canons that speak about monasticism: commitment to the monastic life, about the type of common life and asceticism, about penances as spiritual remedies for repentance and spiritual progress.

Keywords

Fifth-Sixth or Council of Trullo, Canons, King Justinian II (685-695), Constantinople, Rome.

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

Wojciech SŁOMSKI

University of Economics and Human Sciences In Warsaw, Warsaw, Poland

INTRODUCTION

The theological ideas in the Great Canon of Andrew of Crete are presented in a deeply symbolic, allegorical form. Symbolism is inherent in any poetic work in general, and Eastern Orthodox liturgy in particular. It should also be taken into account that the Great Canon is heterogeneous in its content. It contains a huge number of troparia and irmoses (*hirmos* or *heirmos*, from εἰρμός), which, moreover, differ in their content: along with simple prayer appeals to God, there are odes written on the basis of the Holy Scripture. The Canon contains many repeated phrases and passages, its structure is cyclic and subject to the main theme – that is repentance. For this reason, it is called the Penitential Canon. The text of the Canon seems to make its way with the penitent human soul, which, in the process of repentance, successively experiences different feelings and situations.

Taking into account the abovementioned features of the structure and content of the Great Canon, the identification and analysis of the theological concept of faith at first glance looks like an insoluble task. The theology of the Canon is not systematically and successively set forth. The very word “faith” (πίστις) is mentioned in the Great Canon more than 20 times in different contexts. In one of the later edited unoriginal versions of the Great Canon, in the irmos of Ode 3 performed on Tuesday of the First Week of Great Lent, the word “unbelief” (ἀπιστία) is also mentioned: “My heart, which is shaken by unbelief” (τὴν καρδιά μου ποὺ κλονίζεται ἀπ’ τὴν ἀπιστία). [45] This word is presumably absent in original Greek (σαλευθεῖσαν τὴν καρδίαν μου [45] – in English “my unstable heart”) [46] and Old Slavonic (подвигнутое сердце мое – literally “my hesitating heart”) [1] versions of the Canon. It is still debatable, which of Greek versions is original. That is why Old Slavonic version is here referred to. The Old Slavonic translation can be done from a lost manuscript.

The references to faith are more stylistic than theological. Nevertheless, it is necessary to pay attention to the numerous references of the author to persons and passages from the Old and New Testaments. Saint Andrew draws his examples from various books of the Old Testament. Most of them are from the Pentateuch, but there are references to other books such as Joshua, Judges, Kings, Psalms, Job, Jonah, Jeremiah and Daniel. The text of the Canon also contains numerous references and allusions to the books of the New Testament. Each of these passages has a rich tradition of exegesis in the Eastern Orthodox theology. Obviously, St. Andrew relies on the traditional interpretation of biblical texts and their theology. Various biblical stories in the Canon convey certain theological concepts and ideas, including the theological doctrine of faith. Thus, it is possible to come to an understanding of the theological concept of faith in the Canon by analyzing the exegesis of some Old Testament and New Testament stories, even if they do not directly mention faith.

So the purpose of the present paper is *to identify St. Andrew's theological conception of faith and its characteristics in the context of the Great Canon theology through the analysis of traditional Eastern Orthodox exegesis of some Old Testament stories, mentioned in the Canon.* The exegesis admits allegoric interpretations for the Old Testament texts. Allegories defy any rational interpretations. In order to cope with these problems, it is advisable to identify parallels between St. Andrew's references to the Old Testament stories and their allegoric interpretations in the works of previous Eastern Orthodox exegetes.

One of the key passages for understanding faith in the Great Canon is the story of the Lord's call to Patriarch Abraham to leave his native land. This event is described in the 12th chapter of Genesis. After the building of the Tower of Babel (Gen. 11.1-9), part of the people settled in Ur of the Chaldees, from where soon one of the descendants of Shem, Terah, with his sons Abraham and Nahor, was going to move to the land of Canaan (Gen. 11.31), but managed to only reach Haran (Χαρράν)⁶⁹, having died in it. Already in Haran, the Lord speaks to Abraham. God asks him to come out of his land (ἐκ τῆς γῆς σου), from his family (ἐκ τῆς συγγενείας σου) and from the house of his father (ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου) into that land which He will indicate.

In response to faithfulness, the Almighty will magnify Abraham, producing from him a great nation and multiplying it, blessing those who bless him and

⁶⁹ Here and below Old Testament references in Greek are made to: [2]

cursing those who curse him, and give Canaan to his offspring (Gen. 12.7). And Abraham acts according to the will of the One who called him: at the age of 75, he leaves Haran and, together with his nephew Lot, property and servants, enters the land of Canaan. Here he passes some of it until he stops at Sichem, at the plain of Moreh, where he will spend most of the rest of his life, not counting the time that he lives in Egypt because of the famine in Canaan (Gen. 12.10-13.1).

In the Great Canon, two troparia are devoted to this episode of sacred history: the 15th and 16th troparia of Ode 3 in the succession of the Canon on Thursday morning in the 5th week of Great Lent. The 15th troparion is based on the call of the Lord to Abraham, and the first words leave no doubt about this, “Ἐκ γῆς Χαρρὰν ἔξελθε, τῆς ἀμαρτίας, ψυχὴ μου” (“Depart from sin and from the land of Haran, O my soul”). [45] Here, the reference to the first part of the call of God to leave his native land is obvious. The phrase is almost identical to the biblical “ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου” (“get thee out of your country”, Gen. 12.1), only the name of the land (Χαρρὰν) is added. This earth is identified with sin, with sinful life. This call is actually the first call to repentance, to break with the former sinful life.

The first call is followed by the appeal of the author to the soul. The biblical purpose of the exodus of Abraham is interpreted as follows: the implied Canaan is interpreted as the earth, “which flows with incorruption and eternal life” (γῆν ῥέουσαν ἀεὶ ζῶον ἀφθαρσίαν). [3] Obviously, these are metaphors folded into one another: Canaan, probably because of the abundance of natural resources, is already called in the Book of Exodus “a land flowing with milk and honey” (Ex. 3.8). This metaphor is repeated 16 times in the Pentateuch. Saint Andrew uses a similar metaphor to refer to the kingdom of heaven, which is not “flowing with milk and honey”, but “flows with incorruption and eternal life”.

Andrew of Crete calls to leave the spiritual Haran and enter (δεῦρο) into the symbolic Canaan, the Promised Land – eternal life, which, in his opinion, the great patriarch Abraham (ὁ Ἀβραάμ ἐκληρώσατο) also inherited. In fact, this is a reference to the promise of the Lord to give this land to his offspring, only expressed by a different verb (κληρώω instead of δίδωμι).

So, in the 15th troparion, St. Andrew takes the first call of the Omnipresent addressed to Abraham from the Book of Genesis as a basis for his further narrative. He also allegorically uses the image of milk and honey from the metaphor of Canaan in interpreting it as eternal life, while Haran is interpreted as a sin or a sinful way of life. In the 16th troparion, the author of the Canon continues to reflect on the events of the 12th chapter of the Book of Genesis. Here

Abraham's wandering through the Promised Land, forced by the exodus from his native land, is comprehended. Saint Andrew reminds the soul of this patriarch, "Thou hast heard how Abraham in days of old left the land of his fathers and became a wanderer". [46] The following is a more detailed description of Abraham's activities.

First and foremost, he once, in ancient times, left his homeland or literally "the land of his fathers" (γῆν πατρώαν), which is a direct fulfillment of the call received from the Lord. Such an unconditional and unquestioning fulfillment of the commands given by the Omnipotent is possible only on the basis of firm faith and absolute trust. Secondly, Abraham became a migrant, which refers to his migration to Canaan. Last but not least, the hymnographer calls upon the soul to imitate (μίμησαι) the decision of the patriarch. The word "resolution" (τὴν προαίρεσιν) can be translated as "voluntary decision" or "free choice".

In this ode, St. Andrew again focuses on the first call of the Almighty, only the emphasis, unlike the previous ode, shifts towards the fulfillment of this call. The author of the Canon calls on the soul to "move" from a sinful life and, like a patriarch, resolutely break off all communication with the vicious things that were once familiar to it, which, in turn, means becoming a stranger to them. In fact, this troparion implies the interpretation of Abraham's exodus from Haran as an image of the alienation of vice. Here the logical continuation of the previous troparion can be seen: if Abraham left Haran, interpreted as a sin, now he is a stranger to him. Now it is necessary to consider separately, in historical retrospect, each of the three exegetical motifs found in the two troparia of the Great Canon, and try to determine which representatives of their interpretations Saint Andrew is closest to.

The first to touch upon this event in his writings interpreting the Old Testament was the pre-Christian Jewish author, Philo of Alexandria, [4] who lived at the turn of the millennium. In his work, specially dedicated to the migration of Abraham of the same name (*De migratione Abrahami*), he interpreted it from epistemological positions: it is possible to know God only through the exodus of the soul from three areas. So, the native land (fatherland) symbolizes the first area – the body (σώματος), [5] since it was created from the earth and, according to the God-seer Moses (see Gen. 3.19), it will return to it. The family or relatives is a symbol of feelings (τὴν δὲ συγγένειαν αἰσθήσεως), [5] because the mind is related to them, since they are two parts of one soul (μιας ἁμφομέρη ψυχῆς ταῦτα). [5] The house of father is the word (ὁ λόγος), since the father manages the household through the word, just as a person dwells in a house, so

the mind dwells in the word (ἀνδρὸς ἐστία, καὶ νοῦ λόγος ἐν διαίτημα). [5] The call to the exodus means to be far from the mind of the flesh, feelings and words, not to allow any of this to carry away oneself. [5] Philo interprets Haran, based on its etymology, as “the hole” (τρῶγλη). Since most of the sense organs are located in cavities (or holes), Haran is a symbol of the sensual (or “sense-perception”). [5] In a similar way, Philo derives the interpretation of Sichem. Since this word is translated from Hebrew as “shoulder”, it is a symbol of the work of the mind to know God. [5]

In his treatise “On Abraham” Philo approaches the interpretation of Abraham’s migration from the same epistemological positions. The migration itself, according to the traditions of Philo’s allegorical interpretation, is a symbol of the search for God. [6] However, at the same time, Philo does not forget to highlight Abraham’s obedience to the call of the Lord, “(Abraham), being an ardent adherent, diligently tried to follow God and appeared obedient to what He said”. [6] Obedience is closely related to the faith of Abraham. The concept of “faith” Philo connects with the promise of the Lord given to Abraham, to Isaac, and to Jacob, which Joseph mentions shortly before his death (Gen. 50.24). In this case, Philo talks about a firm faith carried from Abraham to Joseph. [6]

Regarding the epistemological approach, it is worth noting that Philo proceeds from the fact that the Chaldeans were scientists of their time, and Abraham, living in Haran, like them, could not know anything other than the sensual world. [6] Thus, for Philo, Haran is again a symbol of the sensual. Moreover, as long as the Patriarch, following the Chaldeans, recognized the world as autonomous and independent in its being, God could not appear to him. [6] Only when he went into himself, plunged into his soul and changed his place of residence and understanding of the world as ruled by someone more powerful, [6] the Lord appeared to him (apparently, this phenomenon is described in Gen. 12.7). [6]

Clement of Alexandria in his work “The Instructor”, interpreting the appearance of the Lord to Abraham, considers it the result of Abraham’s firm faith, “And he anointed not him that was comely in person, but him that was comely in soul. If, then, the Lord counts the natural beauty of the body inferior to that of the soul, what thinks He of spurious beauty, rejecting utterly as He does all falsehood? For we walk by faith, not by sight. Very clearly the Lord accordingly teaches by Abraham, that he who follows God must despise country, and relations, and possessions, and all wealth, by making him a stranger. And therefore also He called him His friend who had despised the substance which

he had possessed at home". [7] In fact, Clement of Alexandria argues that faith is superior to fatherland, family, property, and any wealth. Abraham is an example of such faith.

Clement's successor in the Alexandrian theological school, the famous theologian and heresiarch Origen, in his "Commentary on St. John's Gospel", also refers to the image of Abraham in connection with the concept of faith. In particular, Origen interprets Christ's words, "If ye were Abraham's children, ye would do the works of Abraham" (Jn. 8.39) addressed to the Jews as a call to follow the example of the patriarch and leave the land of Haran, which served as an allegory for a sinful life. The words of the Lord were addressed not only to Abraham, but to all who would become his child through faith. Origen extends this call to all Christians who, through faith, must leave their former sinful life. Unlike other Fathers of the Church, Origen does not try to somehow interpret individual concepts – country, relations, possessions, or wealth. All these concepts are interpreted by the theologian as a generalized concept of a sinful life, which is opposed to "walking by faith". [9]

In the "Commentary on the Prophet Isaiah", authorship of which is attributed to Basil the Great, the commentary on the passage from the Book of the Prophet Isaiah (Isa. 7.3-9) begins with reflections on the main points of the call to Abraham. The real exodus from Haran, according to this work, is the ascent to God. The earth is understood as everything bodily (σωματικῶν), the family as feelings, and the house of father as a shameful life. [10]

St. Gregory of Nyssa in his "Contra Eunomius" directly writes about the spiritual meaning of Abraham's migration: for him it is a symbol of the path of knowing God. The remaining elements of God's call are comprehended epistemologically: the earth is a symbol of meager and mundane thinking; family relations are understood as kinship with feelings. Freed from the shackles of the earthly and sensual, Abraham, to the extent of human nature, cognizes God. [11]

The Alexandrian theologian Didymus the Blind also interprets the event of sacred history under study. He explains the reason why God called the patriarch: there is faith in the patriarch, and therefore the believer in the True God can no longer live among idolaters. [12] By the father whose house one must leave, he means the devil, for "the father of every sinner is the devil" (referring to 1 Jn. 3.8). [12] By kinship is meant belonging to the same satanic children, while the earth is called submission to an unclean spirit. Haran is a symbol of feelings, which connects Didymus the Blind with Philo of Alexandria. Sichem, which means "shoulder", is a symbol of doing good deeds. [12] As can be seen,

Didymus Christianizes in detail Philo's interpretation of the biblical passages about the call and migration of Abraham.

Ambrose of Milan, in his work "On Abraham," directly formulates the exegesis of the patriarch, implied before him, as the mind: "Abraham represents the mind". [13] Ambrose also derives the exegesis of Canaan as feelings from etymology, "This mind was in Canaan, that is [according to etymology] in the abyss, subject to various passions". [13] The earth from the first part of the call means the need to leave earthly pleasures, customs and affairs of a past life (apparently, the one that was before baptism), and with a change not only and not so much of the place of residence, but of one's behavior and habits. The kinship of the second element of the call is bodily feelings, which is explained by the division of the soul into rational (mind) and unreasonable (feelings) parts. And, finally, the house of the father from the third part of the call, like that of Philo, is a symbol of the spoken word, because the mind controls the word, just as they evaluate it by the word. [13]

The ascetic author John Cassian the Roman in "The Conferences" quotes the instructions of Abba Paphnutius of Scetis on the three methods of invocation and the three renunciations (in Latin "De tribus abrenuntiationibus"). Describing the first of the calls – from God, Abba Paphnutius cites as an example the episode under study of the calling of Patriarch Abraham, quoting a passage from Genesis (Gen. 12.1). [14] Probably, Abba Paphnutius relies on similar arguments of Anthony the Great, who also considers this passage from the Book of Genesis as a call from God. Anthony the Great believes that the first call is based on God's love for Abraham. In response to this love and the call of God, Christians must renounce everything earthly.

Developing the ideas of Anthony the Great and Paphnutius, John Cassian discusses the types of renunciation that all monks must commit. To these types he refers the abandonment of wealth, the rejection of former skills and vices, and the departure from everything real and visible that distracts the mind. It was them that the Lord called the patriarch to leave: the land or homeland is an indication of the abandonment of wealth, relatives are the former way of life, which, clinging to a person from birth, "is related" to him, finally, the father's house is any memory of the world and everything appearing before the human eye. [14]

Cyril of Alexandria, being an ardent opponent of Nestorianism, compares the indication of Scripture that Abraham left Haran, along with all his close relatives and property (Gen. 12.5) and went to Canaan, with every Christian who

wanted to live according to the Will of God. He needs to get out of “life in worldly pleasures” along with all his “relatives”, that is, thoughts. [15] Only in this way will he be able to tear himself away from his former life and ascend “to the high earth,” that is, to such a mood of the soul, which is established in the virtues, and will not be able to fall again in passion. Cyril of Alexandria perceives the very calls of the Lord to Abraham as something that God wants to lead a person out of this life full of pleasures and vice. And for this, a person should abandon everything that connects with the world, “fatherland, and family, and the father’s house, and the acquisition of earthly things”. [15]

In monastic literature, there is an example of the use of the Lord’s call to Abraham as a call to potential monks – this is the “Ascetic Word” of Stephen of Thebaid, an Egyptian ascetic of the late 4th – early 5th century. He composes his calling of Christians to monasticism, taking as a basis the threefold call of the Lord to the patriarch. The exodus from the native land is transformed into a call to renounce (ἀποτάσσειν) from the world. The exodus from the family and house of father is transformed into renunciation of relatives. Renunciation of everything visible, that is, from the worries of the present age, is added in order to see the beautiful Kingdom of Heaven. [16]

Bishop Caesarius of Arles in the VI century in one of his sermons explains the calls of God as follows: the native land is interpreted by the figurative meaning of the word “body”, that is, the former vicious way of life, kinship – as the vices themselves, which are born and increase from the commission of iniquities, and the father (in the spiritual sense) is like the devil. The migration of Abraham is a symbol of the spiritual correction of man in the sacrament of Baptism. [17]

Maximus the Confessor in the 47th question-answer to Thalassius interprets land, kinship and home as a connection and passionate affection with the flesh, the feeling and the sensual. [18] Maximus compares with Abraham the one who renounced the flesh and found himself “outside” it, separated from the passions. Such a person leaves the power of feelings so that now his mind can calmly, without being tempted by them, “go to the divine land of knowledge. [19] So, apparently, Haran for Saint Maximus is a symbol of everything sensual and sinful, and Canaan is the knowledge of God by experience.

In his interpretations relating exclusively to locations from the history of the Lord’s call to Abraham, Maximus the Confessor draws analogies between geographical places and states of mind. To live in the country of the Chaldeans, that is, in Ur, for him means to be filled with lustful carnal passions. [20] Haran

symbolizes an intermediate state between vice and virtue, when purity from falls has not yet been achieved by feeling, and Canaan or the Promised Land – a state of freedom from any sin or ignorance. [20]

As can be seen, in Christian exegesis there were main traditions of interpretation of the episode of invoking Abraham connected with each other: epistemological (knowledge of God) and ascetic (sin and liberation from its shackles). Andrew of Crete undoubtedly adheres to the second, ascetic tradition. There is some similarity in the interpretation of locations in the Great Canon with the exegesis of Maximus the Confessor, with two differences that:

- 1) the epistemological emphasis is replaced by an ascetic one (obviously, in order to reveal the moral meaning of this passage from the Bible);

- 2) the exegesis of three locations is replaced by an interpretation of only two.

Apparently, it is evident that St. Andrew was acquainted with the exegetical reasoning of Maximus the Confessor, at the same time with an ascetic approach to them. The interpretation of Canaan as “the land, which flows with incorruption and eternal life”, or the Kingdom of Heaven is not accidental, it is an ancient exegetical tradition of the Church. The deviation of St. Andrew from the biblical text was due to the idea of the advantage of the Orthodox Byzantine people over the Jews, the elected nation. [21]

The phrase “the land, which flows with incorruption and eternal life” occurs only in the Great Canon, [45] so it is impossible to establish its exact source. However, it is possible to trace the theological tradition of using images of the Promised Land in exegesis with which this phrase is associated. Interestingly, the exegesis under consideration is not unique. For example, even in the apocryphal “Epistle of the Apostle Barnabas” of the 2nd century, this biblical idiom symbolizes the new state of man revived by Christ. The unknown author of the epistle likens Christians to babies who first eat honey, then milk. So “babies in Christ” first feed on honey, that is, faith in the promise of God, and then on milk, that is, the Word of God. This idea of the epistle is explained in more detail, based on a passage from the First Epistle to the Corinthians (1 Cor. 3.1-3), by Clement of Alexandria in “The Stromata”. [22]

Justin Martyr is one of the first to interweave the eschatological life with God or the Kingdom of Heaven into the interpretation of Canaan – the Promised Land. It touches upon the story of Noah’s blessing of his children and reveals its prophetic nature: the Jews, as the descendants of Shem, indeed soon captured the houses of Canaan, and their wealth, along with the land of Canaan, was soon inherited by the descendants of Japheth. Christ the Messiah, according to the

authority given to Him by the Father, came to call people to repentance, blessing and life together, promising them the possession of this land of saints. Actually, all peoples through faith in Christ and recognition of the truth of His teachings and prophetic writings are sure that "they will be with him in that land and receive an eternal and incorruptible inheritance". [23]

Irenaeus, Bishop of Lyon, also considers the episode on the blessing of the children. Like Justin Martyr, Irenaeus sees it as a prophecy about the favor of God, first to the Jewish people, and then to the Gentiles. In essence, here the idea of human salvation is revealed through the relationship of God and peoples: first Jewish, then Christian. The words about the descendants of Shem point to the first, the phrase about the spread of the descendants of Japheth is understood as an indication of the calling of the Gentiles to the Church, and the expression about living in the houses of Shem – to life in the inheritance of the fathers with Christ with received birthrights. [24]

Origen in the homilies to the Book of the Prophet Jeremiah, dwelling on the verse Jer. 11.5 ("That I may perform the oath which I have sworn unto your fathers, to give them a land flowing with milk and honey"), notes that the land in this passage cannot be understood as the geographical Promised Land. But it the land mentioned by the Savior in the Sermon on the Mount, "Blessed are the meek: for they shall inherit the earth" (Matt. 5.5). [25] In this case, the Kingdom of Heaven is meant. Its image is Canaan, or the Promised Land.

In another passage, in the homily on the 15th psalm, stopping at its third verse ("But to the saints that are in the earth, and to the excellent, in whom is all my delight"⁷⁰), Origen remarks that God shows miracles saints and only those who are in His land. Its symbol was the earthly Judea – the earth itself is truly wide, flowing with milk and honey. Origen calls it the heritage of the meek in the Sermon on the Mount (Matt. 5.5). [26] Apparently, the Alexandrian exegete interprets the colorful epithet of the Promised Land as an indication of the Kingdom of Heaven, which the meek will inherit.

Saint Gregory of Nyssa in "On Those Postponing Baptism" with numerous examples from the Old Testament convinces his reader to proceed to the sacrament of Water and Spirit as soon as possible. In particular, he calls to imitate Joshua: just as he, taking with him the kiot of the Covenant and crossing the wilderness, entered the Promised Land, so a person who is not in a hurry to be

⁷⁰ In King James Version, it is the 16th Psalm: [47]

baptized must arm himself with the Gospel, get out of the power of sin and hasten to life with Christ, "into a land abundant in fruits that bring joy, into a land flowing, according to the promise, with honey and milk". [27] In the same way, St. Thalassius of Libya interprets the Promised Land as the Kingdom of Heaven, which can be entered through faith, dispassion and knowledge. [28]

Thus, the ideological closeness of Andrew of Crete with Justin Martyr seems likely. The author of the Great Canon also speaks of eternal incorruption (according to St. Justin, this is "an eternal and incorruptible inheritance"), which Abraham inherited. Apparently, Andrew of Crete transferred the exegetical thought of St. Justin from the context of the blessing of the sons of Noah to the context of the calling of Abraham, which means a creative approach to the patristic source.

The exodus of Abraham from Haran also serves as an image of non-participation in sin in church exegesis. This idea is probably connected with the exegetical idea of ascetic literature, in which the wandering of Abraham is a symbol of the monks' alienness to the world and its pleasures. This tradition goes back to the Egyptian ascetics, in whom, beginning with St. Anthony the Great, monasticism is comprehended primarily as an internal renunciation of the world because of the similar calling of a monk to a new life, similar to the calling of Abraham to new lands. Having entered the society of monastics, a person became part of a kind of "new Israel" - monks, for whom the rest of the world has been a foreign land since then. From this comes the connection between the alienness of the monks to the world and its pleasures and the exit from Haran with the wandering around Canaan of the patriarch Abraham.

It seems that the first clear mention of the call to Abraham and his wanderings in relation to the monastics can be found in the "Epistle to the Monks" by St. Serapion of Thmuis. In the Epistle the author points out how the Patriarch was called by God and followed him. This episode serves as an occasion for him to somewhat compare his addressees with the patriarch: they were inspired by the word of God so that they followed him and took part in his blessing (meaning the blessing of Abraham from Gen. 12.2-3). [29] Most likely, Saint Serapion here develops the exegesis of the Apostle Paul, according to which Abraham is the prototype of all believers of both the Old and New Testaments.

Finally, in the famous "The Ladder of Divine Ascent" of John Climacus, a whole word or step – the third, "on wandering" – is devoted to the question of such a mood of a monk, in which he does not become attached to anyone or anything in the world, remaining in spiritual peace, like a stranger person in a

foreign country. No one has given himself up to wandering so strongly as Patriarch Abraham. "There is no greater example of renunciation than that great man (Abraham) who heard the command, "Leave your country and your family and the house of your father" (Gen. 12.1). Obediently he went to a foreign country where the language was different. And so it is that anyone following this model of renunciation is glorified all the more by the Lord". [30]

St. Andrew's approach to the story of Abraham's migration to the Promised Land, in fact, serves as a continuation and further development of the exegesis of the locations of Ur of the Chaldees, Haran and Canaan by Maximus the Confessor. This tradition can evidently be called ascetic.

In two troparia of the 3rd ode of the Great Penitential Canon, the author refers to only one of the three concepts that sounded in the call of the Lord to Abraham in the 12th chapter of the Book of Genesis – "land". There are three exegetical ideas in the troparia: a comparison of Haran as the land from which Abraham came out, with sin and a sinful life; location of Canaan (Promised Land) – with life with Christ, that is, in the Kingdom of Heaven; Abraham's wanderings in Canaan – with a symbol of alienation from sin. In the case of the first idea, there is a semantic similarity with the work of Maximus the Confessor, in the second case, with St. Justin the Martyr. It is also possible to recognize St. Andrew's acquaintance with the idea of Abraham's wandering as a symbol of alienation from sin.

Another biblical story significant for understanding the theological concept of faith is the sacrifice of Isaac. In Genesis 22, the Lord commanded Abraham, "And he said, Take now your son, thine only son Isaac, whom thou lovest, and get thee into the land of Moriah; and offer him there for a burnt offering upon one of the mountains which I will tell thee of" (Gen. 22.2). Abraham, together with him, goes for three days to the indicated place: the son carries firewood, and the patriarch holds a knife and fire in his hands (obviously, some kind of torch) (Gen. 22.3-6). Isaac wonders where the ram for the sacrifice is, if they already have everything they need. To this, Abraham replies that the Almighty Himself will provide for him. Arriving at the place, Abraham prepared both the altar and the sacrifice for the act of offering to God, but at the very last moment, when the patriarch had already raised the knife over his son, the Angel of the Lord ordered him to stop, for God was convinced of his fidelity (Gen. 10-12). Instead of a son, Abraham sacrificed a ram standing nearby, entangled with its horns in the bushes. This event from the life of the patriarchs occurs in Ode 3 performed on Thursday of the Fifth Week of Great Lent.

The ode is addressed to the unfortunate soul (τάλαιναψυχή [45]) of a praying person. It is reminded that it knows a new sacrifice of Isaac, which is indicated by the words: “γνοῦσα”, (participle from the verb “γινώσκω” - “to know”) and “καινήν” (adjective from the word “καινή”, meaning not only “new”, but and “strange, unusual”, is used as a definition for the word “θυσίαν” – “sacrifice”). The English translation of the Great Canon uses the phrase “a new sacrifice”, although the translations of the word “καινήν” may indicate that Isaac is not only a “new”, but also an unusual sacrifice. Neither before this event, nor after it did the Lord require human sacrifices. God’s command to Abraham to sacrifice his only son was, in fact, a test of his faith.

It is further stated that this sacrifice was mysteriously (μυστικῶς) sacrificed (όλοκαυρούμενον) to God. Apparently, St. Andrew believes that although physically Isaac survived and was replaced by a ram, in the spiritual sense, the Lord considered his obedience to his father and obedience to the God of Abraham as a sacrifice. This is probably a reference to Psalm 51.17-19,

“The sacrifices of God are a broken spirit: a broken and a contrite heart, O God, thou wilt not despise. Do good in thy good pleasure unto Zion: build thou the walls of Jerusalem. Then shalt thou be pleased with the sacrifices of righteousness, with burnt offering and whole burnt offering: then shall they offer bullocks upon thine altar”.

At the conclusion of the hymn, there is a call to the praying person to imitate the decision of Isaac. This fragment uses the word “τὴνπροαίρεσιν”, which means not just “decision”, but “conscious choice. [31] Probably, Isaac's humility and obedience to his father and God are meant during the journey to the mountain and the sacrifice itself. Thus, in this troparion, the event of the sacrifice of Isaac is comprehended from a moral position: attention is focused on his selflessness, and meekness and obedience are set as an example for a Christian. From this it can be assumed that the event of the sacrifice for Saint Andrew means the difficulties and temptations encountered on the path of Christians, which they are called to learn to endure, looking at the example of the son of Abraham.

It is interesting that in many commentaries of the Great Canon this accent of the ode is, for some reason, considered along with the typological interpretation of the sacrifice of Isaac. Isaac is compared in detail with Jesus Christ, after which reasoning follows about imitating Isaac's humility in enduring sorrows and selflessness in the fight against passions and temptations. [32] Many exegetes and theologians focus on testing Abraham’s faith. He is required to

unconditionally and unquestioningly obey God and sacrifice the most precious thing in his life – his only son, born at such an advanced age that he and Sarah cannot have more children. At the same time, considerable attention is paid to the obedience of Isaac. His obedience to the will of the Lord and father is associated with the words of the Apostle Paul, “present your bodies a living sacrifice, holy, acceptable unto God” (Rom. 12.1). The obedience of Isaac teaches Christians to surrender themselves into the hands of the Lord.

Obviously, the theological concept of Abraham’s faith should be seen as a model for all Christians to emulate. The Christian must be ready to sacrifice the most precious thing he has. The concept of “new (or unusual) sacrifice”, used by Andrew of Crete, can mean the complete consecration of one’s soul and body to Christ. Thus, the New Testament theology of salvation by faith is opposed to the Old Testament approaches.

It should be borne in mind that the first interpretations of the story of the sacrifice of Isaac as a call to firm faith and unquestioning obedience appeared in pre-Christian Judaism. [33] The apocryphal 4th Maccabean Book tells of Antiochus Epiphanes's persecution of the Jews in the 2nd century BC and the martyrdom of the seven brothers Maccabees and their mother Solomonia, as well as their teacher Eleazar. It should be emphasized that the dating of this apocryphal book varies from the beginning of the 1st century BC until the beginning of the 2nd century AD, that is, refers to the period of the dawn of Jewish apocryphal literature, with messianic expectations as a characteristic feature of the literature.

When describing the torment of Eleazar, the emphasis is on his *ὁ λογισμὸς* (thought, decision, reasoning), with which he defeated the “raging waves of passions”. [44] He suffered for keeping the Law of Moses and piety. [44] The elder with the spirit of prudence and determination of Isaac overcame the many-headed torment. So, he consciously, not knowing fear, went to suffering for the faith of his fathers. The courage of Eleazar is compared to the determination of Isaac, which served as an example for him to follow in faithfulness to the Law of Moses.

Jewish historian of the first century AD Titus Flavius Josephus in “Antiquities of the Jews” wrote that Isaac calmly listened to his father’s words that he was destined to be sacrificed to God, who once gave him to Abraham in answer to his fervent prayers. The historian, commenting on the behavior of Isaac, notes that under a righteous father it could not have been otherwise. Further, Josephus cites the words of Isaac that his birth would be lawless if he

completely disobeyed his father and God, giving his life as a sacrifice to the Omnipotent. [34] In other words, the meekness and obedience of Isaac to his earthly and heavenly father is emphasized here.

Anthony the Great in his 18th epistle notes that it is impossible to grow spiritually without obedience to spiritual fathers, since they themselves grew spiritually and became mentors only due to obedience to their teachers. St. Anthony calls to imitate those people who were submissive to their fathers and obeyed them; Isaac is also found among the persons on the list. Isaac, like other people from this list, obeyed his father, did his will, followed his instructions, and therefore acquired the Holy Spirit and knew the truth. [35] At the end of the second word of the four "On the Change of Names," St. John Chrysostom calls on listeners to imitate the meekness, benevolence, and every virtue of Isaac so that, through his prayers and the grace of God, Christians could reach the "bosom of Abraham". [36]

Ephraim the Syrian, discussing the virtues of Isaac, emphasized obedience to his father. When his father led him to the sacrifice, he went to his death with great desire. That is why he became a type (literally, "type" – τύπος) of Jesus Christ. Ephraim the Syrian also calls to show the obedience and zeal of Isaac, as well as to believe the fathers and obey them in order to receive from the Savior Christ a reward for faith and obedience. [37] The theologian explicitly typologically connects the image of Isaac with Jesus Christ, who also showed unconditional obedience to His Father.

The Syrian poet Jacob (451-521) in his story "On Abraham and Isaac" notes, "When Isaac saw that the lamb was not there, he asked where he was; as soon as he knew that he was a victim, he was not embarrassed. Elsewhere, he quotes Isaac's words to his father, "Fulfill your will: if the knife is sharpened against me, I will not recoil; if a fire is kindled for me, I will stand my ground; if the lamb must go bound, here are my hands, but if you are going to kill me unbound, I do not resist it". [38]

Obviously, the topic of Abraham's unshakable faith and Isaac's absolute obedience in Christian literature is inherited from Jewish exegesis. These traditions of exegesis are especially firmly rooted in the Syrian theological schools. Their influence on Andrew of Crete is obvious. It is necessary to keep in mind that St. Andrew was born in Damascus, where he received his home education. When he was 14, he moved to the Jerusalem monastery of St. Sava. It is hardly possible that he could absorb the Syrian traditions of exegetics, being so young. But probably he was influenced by these traditions through Christian

liturgical literature since Syria became the most significant region for the development of Christian poetics and hymnography in the Byzantine Empire. The liturgists of the 'Golden Age' of church poetry (V-IX c.) often used images and allegories from Jewish and apocryphal literature.

The theological concept of faith in the Great Canon is also revealed through the image of unbelief, the apostasy of man from God. A striking example is the image of the Babylonian pandemonium. This plot is dedicated to the troparion 36 of the second ode of the Great Canon, performed on Thursday of the fifth week of Great Lent. This event is described in the book of Genesis, in the eleventh chapter. All over the earth there was one people with their own language. Having dwelt in a plain in the land of Shinar, they made a technological breakthrough by using bricks and slime instead of the usual stones and mortar (Gen. 11.1-3). However, there was one strange undertaking based on the technological innovation: the building of a city and a tower with a pinnacle to heaven (πόλιν καὶ πύργον ἥ κεφαλὴ ἔσται ἕως τοῦ οὐρανοῦ, Gen. 11.4). The Lord, seeing this event, decides to mix languages (αὐτῶν τὴν γλῶσσαν, Gen. 11.7) [39] so that the workers do not understand each other, thereby preventing the implementation of their plan. As a result, the once united people was divided into many small ones, and that place became known as Babylon, that is, "mixing" (Σύγχυσις).

In the ode, the author addresses the soul, exposing it in the fact that "Skillfully hast thou planned to build a tower, ... and to fortify it with thy passions" (Πύργον ἐσοφίσω οἰκοδομῆσαι, ... καὶ ὀχύρωμα πῆξαι – literally with the original word order "Tower decided to build ... and the stronghold fortify"). [45] He does not have an explicit univocal interpretation of both the tower and the stronghold. On the other hand, he indirectly points out the absurdity of the idea itself and the intention to build them by the very tone of speech. The construction of the extremely high tower and the strengthening of the stronghold, conceived by an unreasonable soul, obviously against the will of God, is in itself a senseless enterprise. Based on this, it can be assumed that St. Andrew uses the image of the tower as a symbol of disbelief in God, and the stronghold as a symbol of sinful life, or as an attempt at an autonomous existence without the Creator. The saint even indicates the material for the construction of the stronghold – these are the passions of the soul (ταῖς σαῖς ἐπιθυμίαις). The word "ἐπιθυμίαις" means passions as "aspirations" or "desires" rather than passions as feelings or unconscious impulses (πάθη).

The second part of the ode is dedicated to Divine intervention in the affairs of the soul. The use of the conjunction εἰ with the particle μή (that is, “if not”) still indicates that the soul did not implement its impious plans, since the Lord did not allow the plan to be realized. The second half of the troparion indicates exactly how He did it. The Creator (ὁκκτίστης) confused (confound) intentions (συνέχευ ... τὰς βουλάς) of the soul and overturned its device to the earth. The phrase about the “confusion” of the plans is similar to the biblical “συγχέωμεν ... αὐτῶν γλῶσσαν” “confound their language” (Gen. 11.7) From such lexical coincidences, it can be assumed that St. Andrew understood the language of the single people as the plans, intentions or thoughts of unreasonable soul.

Saint Andrew uses the event from the Holy History to instruct the soul, which result in some deviation from the text of the Bible, despite the obvious desire to follow the biblical story. The book of Genesis does not mean any construction devices, or their overturning to the ground. To understand the deviations of the Great Canon from the text of the Old Testament, it is necessary to take into consideration the interpretations of the Bible by the exegetes preceding St. Andrew.

The traditions of interpreting the story of the Babylonian pandemonium were formed in the pre-Christian, Jewish exegesis. Philo of Alexandria was an outstanding interpreter of biblical stories. [4] He extensively used allegorical approaches to interpretation, which probably influenced the allegorical style of interpretation, specific for the Alexandrian Theological School. [40]

Philo wrote a separate work about the story of the Tower of Babel, entitled “On the Confusion of Tongues”. [41] The author interprets the people in the land of Shinar as foolish sinners whose whole life is restless. Desiring to live a sinful life not just in words, but to be imbued with sins, making them their sense and way of life, they were building a “city and tower to vice”. The material for the “building” is “passion and vice” (πάθος καὶ τὴν κακίαν [41]), mixed to a formless state, so that it would be easier to enjoy them. The initiator of such an enterprise is “mind that sets itself up against God”. [41] The tower itself is interpreted as an “argument of vice” (τὸν περὶ κακίας λόγον [41]), in other words, it is the confidence of the wicked in impunity. That is why this “tower” was erected to the skies, because sinners forget about the existence of God, [41] punishing for iniquity.

In other parts of his writing, Philo interprets the tower as “the preference to sense rather than understanding” and possibility for the sensory knowledge of the spiritual things. [41] The city is understood as an internal state of mind, which

can be, depending on the people living in it, either good or bad. [41] Philo interprets the Divine intervention in the construction as the will of God to protect the good and the virtuous from the attacks of the vicious by “confusion” that is “the annihilation of the specific nature and properties of each separate vice”. [41] Thus, the Alexandrian exegete considers the episode with the Tower of Babel from the position of moral and epistemological, understanding it as a reflection of the spiritual mood of the sinner and his confidence in impunity caused by unbelief.

Maximus the Confessor, most probably, is the only theologian before St. Andrew who, in a similar way, in his writings addressed the considered story of the Holy History. So, in the 28th question-answer to Thalassius, explaining the various manifestations of God to the righteous by their unequal readiness for this, he recalls the episode with the Babylonian pandemonium. The people who migrated from the east to the land of Shinar signifies humanity that has fallen into many opinions about the Deity (πολλὰς περὶ θεότητος δόξας). [18] Putting together the speeches of each opinion (ἐκάστης δόξης λόγον), [18] which symbolize the bricks (πλίνθους), they built, like a tower (πύργον), “polytheistic atheism” (τὴν πολὺ θεὸν ἀθεΐαν). [18]

In his other work, “Questions and Doubtful Passages” (*Quaestiones et dubia*), Saint Maximus uses the same exegetical understanding of the East as the knowledge of God and the land of Shinar as something negative. In view of the change in his approach from the epistemological in the previous essay to the ascetic, the understanding of the land of Shinar has also changed, now it is interpreted as the passion of gluttony (τῆς γαστριμαργίας πάθος). [42] Further, the saint confessor draws parallels between the construction of the tower and the activities of sinners: a person, placing his carnal sins (τὰ σαρκικὰ πάθη) above all else (περὶ πολλοῦ), joins sin with sin (πάθος πάθει), like bricks, and thus builds a “tower” (πύργον). [42] He will not leave care for the worthless, because he feels a strong attraction to it or desire for it. In order to educate the people, God stopped the building of the tower (παύει... τὴν τοῦ πύργου οἰκοδομήν) and confused languages (συγχεῖ τὰς γλώσσας). [42] Saint Maximus explains this by the example of a fornicator, whom God punishes with illness (νόσῳ παιδεύει) and forces him to take care of his bodily health, thereby destroying (συγχέας) constant cares about the passions (τῆς συνεχοῦς ... μελέτης τοῦ πάθους). [42]

Thus, St. Maximus considers the considered passage about the Tower of Babel separately in two dimensions: in the epistemological and in the ascetic ones. In the latter, using the example with the sin of gluttony and the prodigal

man, he shows a strong desire for sin and, as a result, its multiplication “even to heaven”, which stops (or “destroys”) God with illness or need, forcing a person not to think about passion, thereby mixing the “language” of the soul, that is, thoughts. So, the tower is the sinful life and state of person, the bricks are sins, its destruction is illnesses or any troubles, the “confusion of tongues” is a change in the way of thinking from sinful to another.

SUMMARY

As can be seen, few interpreters of the Holy Scripture addressed the story of the Babylonian pandemonium before the Great Canon. Nevertheless, on the basis of the works of Philo of Alexandria and Maximus the Confessor, some conclusions can be drawn regarding the significance of the image of the Babylonian pandemonium in the liturgical work of St. Andrew. A story from the beginning of the 11th chapter of the book of Genesis for an allegorical description of the activities of a sinner, while St. Andrew is not so close to the text of the Bible, since he leaves the city out of interpretation, in place of which he adds a stronghold. Further, in the Great Canon, the tower is meant as a symbol of defiance to God and confidence in impunity, which coincides with Philo’s understanding of it. According to St. Maxim, the tower is a symbol of sinful life and state, similarly to St. Andrew in relation to the stronghold. Different terms are used to designate the sins symbolized by bricks: Philo and St. Maxima τόπάθος (passion) and ήκακία (vice), and in St. Andrew ήέπιθυμία (“passion” in the meaning of “attraction”, “desire”). [31] Finally, the Old Testament “confused” tongue is interpreted by Andrew as intentions and plans (ήβουλή), while for Maxim it is care (ήμελέτη). There is reason to believe that St. Andrew draws on a rich tradition of ascetic exegesis and allegorical interpretation of Old Testament texts. At the same time, the unbelief in God of the builders of the Tower is opposed to the faith of Abraham.

The Great Canon does not represent an explicit theological doctrine of faith as, for example, John Climacus does in his “Ladder of Divine Ascent”. [43] Faith is one of the highest steps in his Ladder together with hope and love. According to St. John, repentance precedes faith in the way of soul upstairs. The way of soul in the Great Canon is not an ascension, it is rather the swing of the pendulum: from the edge of desperation to the confidence in God’s mercy and forgiveness. The succession of odes, troparia and irmoses are gradually shifting from the despair to the confidence through a number of swings. In a similar way, faith

varies from the unbelief demonstrated by the builders of the Tower of Babel to Abraham's unconditional faith and obedience.

REFERENCES

1. *The Great Canon of St. Andrew of Crete with parallel translation into Russian by N. Kedrov and explanations of the text.* [online]. Moscow: Nicea, 2016. 544 p. ISBN 978-5-01761-515-8. [2022-10-12]. Available from: <https://predanie.ru/book/217218-velikiy-kanon-svyatogo-andreya-kritskogo-s-parallelnym-perevodom-na-russkiy-yazyk-i-poyasneniyami-k-tekstu/>. / Великий канон святого Андрея Критского с параллельным переводом на русский язык Н. Кедрова и пояснениями к тексту. [онлайн]. М.: Никея, 2016. 544 с. ISBN 978-5-01761-515-8. [2022-10-12]. Доступен по: <https://predanie.ru/book/217218-velikiy-kanon-svyatogo-andreya-kritskogo-s-parallelnym-perevodom-na-russkiy-yazyk-i-poyasneniyami-k-tekstu/>
2. *The Septuagint : LXX. The Greek Translation of the Hebrew Scriptures* (King James Version). [online]. [2022-10-12]. Available from: <https://www.septuagint.bible/>
3. 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.
4. DASCALU, Raphael. 2022. A Philosopher of Scripture: The Exegesis and Thought of Tanḥum ha-Yerushalmi Elisha Russ-Fishbane. In: *Speculum*. Vol 97, No. 1 (2022), p. 166-168. (original in: DASCALU, Raphael. 2019. *A Philosopher of Scripture: The Exegesis and Thought of Tanḥum ha-Yerushalmi. (Études sur le judaïsme médiéval 80.)* Leiden and Boston : Brill, 2019. 479 p. ISBN 978-9-0043-8221-3.
5. PHILO. 1985. On the Migration of Abraham (De Migratione Abrahami), In: *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*. [trans. F. H. COLSON, G. H. WHITAKER; ed. G. P. GOOLD]. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1985. 582 p. ISBN 0-674-99287-3 (British ISBN 0-434-99261-5).
6. PHILO JUDAEUS. 1902. De Abrahamo. In: *De Abrahamo, De Iosepho, De Vita Mosis Lib. I, De Vita Mosis Lib. II, De Decalogo*. Vol. 4. [online]. [ed. L. COHN

- & P. WENDLAND]. Berlin : Berolini Reimer, 1902. [2022-10-13]. Available from: <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/abrahamg.pdf>.
7. CLEMENT OF ALEXANDRIA. 1885. *The Instructor*. Book III. [online]. From: *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 2. [Edited by Alexander ROBERTS, James DONALDSON, and A. Cleveland COXE]. [Translated by William WILSON]. (Buffalo, NY : Christian Literature Publishing Co. 1885. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. [2022-10-13]. Available from: <http://www.newadvent.org/fathers/02093.htm>.
 9. *The Commentary of Origen on St. John's Gospel, the text revised and with a critical introduction and indices*. Vol. 1. [ed. A. E. BROOK]. Cambridge : Cambridge University Press, 1896. 328 p.
 10. BASILIUS MAGNUS. Enarratio in prophetam Isaiam. In: MIGNE, J.-P. [ed.]. 1857. *Patrologiæ cursus completus*. Vol. 30. Paris, 1857. col. 117-668.
 11. GREGORIUS NYSSENUS. 2002. *Contra Eunomium*. In: JAEGER, Werner [ed.]. 2002. *Contra Eunomium libri I et II*. Leiden : Brill, 2002. ISBN 978-90-04-03007-7.
 12. DIDYMUS THE BLIND. 2018. *Commentary on Genesis*. [trans. R. C. HILL]. Fathers of the Church Patristic Series. Washington, DC : The Catholic University of America Press, 2018. 248 p. ISBN 978-0813231495.
 13. AMBROSE OF MILAN, Saint. 2000. *On Abraham*. [trans. Theodosia TOMKINSON]. Etna, CA : Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2000. 110 p. ISBN 0-911165-42-8.
 14. JOHN CASSIAN. 1997. *The Conferences*. [trans. B. RAMSEY]. New York : Newman Press, 1997. 912 p. ISBN 0-8091-0484-9.
 15. CYRIL OF ALEXANDRIA. 1983. *Select Letters*. [Ed. and trans. by L. R. WICKHAM]. (Oxford Early Christian Texts.) Oxford : Oxford University Press, 1983. 226. p. ISBN 978-0198-26810-9.
 16. HARMLESS, W. 2004. *Desert Christians : An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford : Oxford University Press, 2004. 512 p. ISBN 978-0195-16223-3.
 17. CAESARIUS OF ARLES. 1956. *Sermons*. In: *The Fathers of the Church: A New Translation*. [trans. M. M. MUELLER]. Vol. 31. Washington, DC : Catholic University of America Press, 1956.
 18. MAXIMUS CONFESSOR. 1980. *Quaestiones ad Thalassium. Quaestiones I-LV, una cum latina interpretatione Iohannis Scoti Eriugenae iuxta posita*. [eds. C. LAGA, C. STEEL]. Corpus Christianorum Series Graeca. Turnhout, 1980. 555 p. ISBN 978-2-503-40071-6.

19. COOPER, A. G. 2005. *The body in St Maximus Confessor : Holy Flesh, Wholly Deified*. Oxford Early Christian Studies. Oxford : Oxford University Press, 2005. 300 p. ISBN 978-0-19-9275700-X.
20. MAXIMUS CONFESSOR. Centena iterum gnostica capita. In: MIGNE, J.-P. [ed.]. 1857. *Patrologiæ cursus completus*. Vol. 90. Paris, 1857. col. 1083-1461.
21. BRIEL, Matthew C. 2022. ESHEL, Shay. The Concept of the Elect Nation in Byzantium. In: *Speculum*. Vol 97, No. 1, 2022, p. 174-176. (Original: ESHE, Shay. 2018. *The Concept of the Elect Nation in Byzantium*. Series: The Medieval Mediterranean. Vol. 113. Leiden and Boston : Brill, 2018. 224 p. ISBN 978-9-0043-4947-6.).
22. CLEMENS ALEXANDRINUS. Stromata or Miscellanies. [online]. In: *Ante-Nicene Fathers. Volume 2 : Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria (Entire)*. [trans. Ph. SCHAFF]. Grand Rapids, MI : Christian Classics Ethereal Library. 299-567. p. [2022-10-14]. Available from: <https://ccel.org/ccel/schaff/anf02/anf02.-vi.iv.v.i.html>
23. IUSTINI MARTYRIS. *Dialogus cum Tryphone*. [ed. M. MARCOVICH]. Series: Patristische Texte und Studien. Vol. 47. Berlin - New York : de Gruyter, 1997. 339 p.
24. IRENAEUS OF LYONS. 1997. *On the Apostolic Preaching*. [trans. J. BEHR]. Series: Popular Patristics Series. Vol 17. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 1997. 121 p. ISBN 978-0-88141-174-4.
25. ORIGEN. 1998. Homilies on Jeremiah. Homily on 1 Kings 28. In: *The Fathers of the Church : A New Translation*. [transl. J.C. Smith]. Vol. 97. Washington, DC : Catholic University of America Press, 1998.
26. ORIGENES. 2015. Homilia I in Psalmum XV. [ed. L. PERRONE]. In: *Origenes Werke XIII. Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*. Berlin, München, Boston, 2015. 61-72 p.
27. GREGORIUS NYSSENUS. 1863. De iis qui baptismum different. In: MIGNE, J.-P. [ed.]. 1857. *Patrologiæ cursus completus*. Vol. 46. Paris, 1863. col. 415-433.
28. THALASSIUS, abbas. 1863. De charitate ac continentia, necnon de regimine mentis, ad Paulum presbyterum. Centuria II, 35. In: MIGNE, J.-P. [ed.]. 1863. *Patrologiæ cursus completus*. Vol. 91. Paris, 1863. col. 1427-1470.
29. SERAPION THMUITANUS. 1863. Epistula ad monachos. In: MIGNE, J.-P. [ed.]. 1863. *Patrologiæ cursus completus*. Vol. 40. Paris, 1863. col. 926-945.
30. JOHN CLIMACUS. 1982. *The Ladder of Divine Ascent*. [trans. C. LUIBHEID, N. RUSSEL]. New York : Paulist Press, 1982. 301 p. ISBN 0-8091-2330-4.

31. LAMPE, G. W. H. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford : Oxford University Press, 1961. 1568 p.
32. SCHOENFELD, D. 2013. *Isaac on Jewish and Christian Altars : Polemic and Exegesis in Rashi and the Glossa Ordinaria*. New York : Fordham University Press, 2013. 240 p. ISBN 978-0823243495.
33. HAYWARD, R. 2010. *Targums and the Transmission of Scripture Into Judaism and Christianity*. Series: Studies in the transmission of scripture into Judaism and Christianity. Vol. 10. Leiden - Boston : Brill, 2010. 432 p. ISBN 978-90-04-17956-1.
34. *The Works of Josephus. Complete and Unabridged New Updated Edition*. [trans. by W. Whiston]. New York : M. A. Hendrickson Publishers, Inc., 1987. 926 p.
35. ATHANASIUS. 1998. Life of Antony. Vol. 3. In: *Early Christian Lives*. [ed. and trans. C. WHITE]. London : Penguin Books, 1998. p. 1-71.
36. JOANNES CHRYSOSTOMUS. 1862. De mutatione no.minum. Ad eos qui reprehendebant eum ob prolixitatem eorum, quae dicta fuerant... In: MIGNE, J.-P. [ed.]. 1863. *Patrologiæ cursus completus*. Vol. 91. Paris, 1862. col. 132-144.
37. EPHRAIM THE SYRIAN. 1992. In the word which the Lord has said, that in this world you are going out of sorrow..., In: *The works of Saint Ephraim the Syrian*. T. 4. [ed. K. G. C. Thrantzolas]. Thessaloniki, 1992. / Ἐφραίμ τοῦ Σύρου. 1992. Εἰς τὸν λόγον, ὃν εἶπεν ὁ Κύριος, ὅτι ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ θλίψιν ἔξετε..., In: Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. vol. 4. [K. Γ. Θραντζολᾶς]. Θεσσαλονίκη, 1992. /
38. BROCK, S. 1981. Genesis 22 in Syriac Tradition. In: *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes a l'Occasion de son 60e anniversaire*. [eds. P. Casseti, O. Keel, A. Schenker]. Göttingen, 1981.
39. *The Septuagint : LXX. The Greek Translation of the Hebrew Scriptures*. [online]. [2022-10-15]. Available from: <https://www.septuagint.bible/-/genesis-11>.
40. RUNIA, D. T. 1993. *Philo in Early Christian Literature : a survey*. Assen - Minneapolis : Van Gorcum - Fortress Press, 1993. 418 p.
41. PHILO. 1985. On the Confusion of Tongues (De Confusione Linguarum). In: *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*. Vol. IV. [trans. F. H. COLSON, G. H. WHITAKER; ed. G. P. GOOLD]. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1985. 582 p. ISBN 0-674-99287-3 (British ISBN 0-434-99261-5).

42. MAXIMUS CONFESSOR. 1982. Quaestiones ad Dubia. 2. In: Corpus Christianorum Series Graeca: 10. [ed. J. H. DECLERCK]. Turnhout : Brepols, 1982. 255 p.
43. JOHN CLIMACUS, Saint. 1959. *The Ladder of Divine Ascent*. [online]. [trans. Archimandrite Lazarus Moore]. New York : Harper & Brothers, 1959. 129 p. [2022-10-19]. Available from: <http://www.prudencetrue.com/images/-TheLadderofDivineAscent.pdf>.
44. DE SILVA, D. A. 2006. *4 Maccabees : Introduction And Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*. Septuagint commentary series. Leiden – Boston : Brill, 2006. 303 p. ISBN 978-9004147768.
45. ANDREW OF CRETE, Saint. *The Great Canon*. [online]. [2022-10-12]. (In Greek). Available from: http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/-service_great_canon_translation.htm. /ΑΓΙΟΥ ΑΝΔΡΕΟΥ ΚΡΗΤΗΣ. Μεγάς Κανών./
46. *The Great Canon of Saint Andrew of Crete*. [online]. [2022-10-12]. Available from: http://www.saintjonah.org/services/greatcanon_sts.pdf.
47. *King James Bible online*. [online]. [2022-10-14]. Available from: <https://www.kingjamesbibleonline.org/>.

FAITH 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 considers the theological aspects of faith in the Great Canon of Andrew of Crete. The purpose is to identify St. Andrew's theological conception of faith and its characteristics in the context of the Great Canon theology through the analysis of traditional Orthodox exegesis of some Old Testament stories, mentioned in the Canon. Three biblical plots are examined in detail: leaving his native land Haran by Abraham, sacrificing Isaac by Abraham, Babylonian pandemonium. The traditional exegesis treats the first two stories as examples of solid faith, the last one is an illustration of unbelief and disobedience. The interpretations and opinions of Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, Origen, Justin Martyr, Irenaeus of Lyon, Ambrose of Milan, Antony the Great, Titus Flavius Josephus, Basil the Great, Gregory of Nyssa, Didymus the Blind, John Cassian, Abba Paphnutius, Cyril of Alexandria, Caesarius of Arles, Thalassius of Libya, Serapion of Thmuis, Maximus the Confessor, John Climacus, John Chrysostom, Ephraim the Syrian are referred to in the article in order to substantiate St. Andrew's interpretation of the three biblical stories. The theological conception of faith in exegesis is represented in a deeply symbolic, allegorical form. Eastern Orthodox Church Fathers, especially the representatives of Alexandrian Theological School (Clement of Alexandria, Origen, Anthony the Great, Cyril of Alexandria, Didymus the Blind) extensively used allegories for exegesis. The author of the Great Canon thinks faith to be a process. Faith accompanies the human soul in its way of repentance, which is the main topic of the Canon sometimes called 'Penitential'. The penitent human soul swings to and from Abraham's steadfast faith. Its different states are allegorically illustrated by biblical stories.

Keywords

Andrew of Crete, Faith, liturgical theology, the Great Canon.

КАНОНИ ПЕТО-ШЕСТОГ САБОРА – НЕПРАВИЛНЕ ПРАКСЕ У РИМУ И ЈЕРМЕНИЈИ САГЛЕДАНЕ ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ ИСТОЧНЕ ЦРКВЕ У 7. ВЕКУ

Ивица ЧАИРОВИЋ

Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, Београд,
Република Србија

УВОД

Саставни део Шестог васељенског сабора (680/681. године)⁷¹ такозвани је Пето-шести сабор, одржан у Константинопољу 691/692. године,⁷² сазван на

⁷¹ Трећи константинопољски сабор, или Шести васељенски сабор, одржан у Константинопољу у периоду од новембра 680. до септембра 681. године. Сазвао га је цар Константин IV (668-685) и одржан је на царском двору, у свечаној сали са сводовима па је познат и као *Трулски сабор* назван по месту одржавања. Било је присутно 174 епископа, а три изасланика су представљала Римску Цркву, односно римског епископа Агатона. Сабор је сазван да би формулисао православну веру против монотелитске јереси, која се појавила у време цара Ираклија (610-641), у облику исповедања вере познатим под називом *Ектесис* (638), које је саставио Патријарх Сергије и прихватио папа Хонорије (625-638). Према том учењу, Исус Христос има две природе, али после Оваплоћења има само једну вољу (монотелитство) или једно делање (моноенергизам). Овакво учење је могло је да привуче умерене монофизите назад у Цркву, али је противречило Халкидонском, тј. Четвртом васељенском сабору (451). Монотелитска криза у Цркви трајала је више од 50 година. Самих монотелитских представника на Сабору није било много. Антиохијски Патријарх Макарије остао је упоран у јереси до краја, као и његов ученик монах Стефан. Међу монотелитима на сабору, спомињу се још Петар Никомидијски, Соломон из Газе, као и монах Полихроније. Оцима Цркве није било тешко да покажу неоправданост и бесмислицу монотелитског учења. У ту сврху, читана су пажљиво документа и одлуке Трећег, Четвртог и Петог васељенског сабора. На овим саборима су својевремено осуђен Несторије, а посебно монофизити од којих је монотелитство и потекло. Одато је признање борцима за православну веру, какви су били исповедници Максим, папа Мартин, патријарх Софроније Јерусалимски и многи други. Осуђени су јеретици монотелити и моноенергити: Сергије, Павле, Пир и Петар, патријарси цариградски, папа Хонорије, затим Константин Апамејски из Сирије, Макарије, антиохијски Патријарх и др.

⁷² Епископ Атанасије говори о томе да је овај сабор одржан у петом индикту, од 1. септембра 691. до 31. августа 692. године, али пре 15. јануара 692. године јер се и

истом месту са скоро истим учесницима-епископима, као и Шести сабор. На овом – поновљеном – саборовану донето је 102 канона. Оци Сабора се нису бавили новим јересима, већ су пре свега потврдили и донели више црквено-канонских прописа пошто се Оци на претходна два сабора, Петом и Шестом, нису бавили канонском проблематиком.⁷³

Сабор је сазван једанаест година после Шестог васељенског сабора у настојању да се донесу дисциплинска правилâ за Цркву и на истоку и на западу Царства. Овај сабор је сазвао и њиме председавао источноримски цар Јустинијан II. (прва влада: 685-695, друга влада: 705-711).⁷⁴ У раду сабора учествовало је између 211 и 227 епископа, углавном из источних делова Римског царства. Саборски документи изузетно су важни као извор историје Цркве и црквеног права, који се – уједно – сматрају документима Шестог васељенског сабора.

претходни индикт (четврти) и претходни 15. јануар сматрају за прошли. Епископ Атанасије наводи да је сабор одржан од 15. јануара 691, до истог дана 692. године. [5].

⁷³ Овај Сабор био је нека врста допуне претходна два, и зато се и зове Пето-шести. Црква се скоро два века бавила христологијом, одбраном од монофизита, монотелита и моноенергита. Сачувани су неповређено учење и вера Цркве у Господа Христа Богочовека, насупрот Несторијевом радикалном дељењу природа у оваплоћеном Христу и Евтиховом сливању или претапању човечанске у божанску природу, као из овог изведеног монотелитства и моноенергизма, који су се појавили у VII веку. Значај Пето-шестог сабора није само у томе што је донео највећи број канона (102), већ и у томе што је својим 1. правилом потврдио све претходне Васељенске саборе и 85 Апостолских правила, што значи да су Оци овог Сабора потврдили апостолско и предање периода васељенских сабора. Овај сабор потврдио је важност и значај канона свих претходних сабора. Исто тако, васељенски значај имају правила или канони локалних или помесних сабора који су одржани у: Анкири, Неокесарији, Гангри, Антиохији, Сардики, Лаодикији, Цариграду, Картагини и Александрији. Уз ове, општехришћански значај и карактер имају и правила (канони) следећих светих отаца: Дионисија Александријског, Петра Александријског, Григорија Чудотворца, Атанасија Великог, Василија Великог, Григорија Ниског, Григорија Назијанзина, Амфилохија Иконијског, Тимотеја Александријског, Кирила Александријског и Генадија Цариградског. Овом сабору присуствовало је око 240 епископа, а председавао је Патријарх константинопољски Павле III.

⁷⁴ Јустинијан II је био источноримски цар из Ираклијеве династије.

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ

Владавину Јустинијановог оца, Константина IV (668-685) обележило је неколико бурних догађаја у историји Источног Царства: одржан је Шести васељенски сабор од 680. до 681. године у престоници Царства, на коме је осуђено монотелитско учење; затим је на војно-политичком плану 678. године – уз помоћ *грчке ватре* – побеђена арабљанска флота, која је опседала Константинопољ; да би 680. године на североистоку Балкана била формирана држава Бугара; а царевој браћи, Ираклију и Тиберију, који су били савладари, одузета су сва права на круну 681. године. Тада је избила побуна у којој су се припадници анадолијске теме придружили Ираклију и Тиберију, али је цар сурово поступио – не само што браћи није вратио царска достојанства већ им је и одсекао носеве (и тиме их учинио недостојнима царске титуле), а вође ове војне побуне је погубио.

Када је 685. године цар Константин IV изненада умро у 33. години живота, престо је наследио његов шеснаестогодишњи син Јустинијан II, који је био веома посвећен држави и који је одмах по ступању на престо правио кораке који су водили ка томе да Источно Царство поново постане најмоћнија држава од Кине до Атлантског океана. На истоку је одмах потписао мировни споразум са калифом Абдулмаликом, чиме је повећан данак који је калифат плаћао царству, а приходи из Јерменије, Иберије и са Кипра су подељени између Византије и калифата. Са друге стране, на Балкану, где су огромне масе Словена и Бугара одавно преплавиле царске територије и прекинуле власт престонице, покренут је рат са циљем да се на тим просторима обнови царска власт. Јустинијан II је пребацио коњицу из Мале Азије у Европу и 688/9. године кренуо у поход у коме је савладао Бугаре у Тракији, а затим се окренуо ка Словенима и ослобођењу пута Солун-Константинопољ. Солун је био једно од ретких и изолованих упоришта римске власти на Балкану, а победа цара Јустинијана II је прослављена тријумфалним уласком у Солун. У току рата је заробљено мноштво Словена које је цар населио у Малој Азији, што је допринело колонизацији ове области и њеном јачању, тако да је могла да се формира војска од чак 30.000 људи.

Цар је наставио са колонизацијом, па је народ Мардаита са арабљанске границе населио на Пелопонезу, Кефалонији, у епирском Никополу, а становнике Кипра је населио у опустошеној области Кизика. Пресељавање Кипрана је изазвало гнев калифа, а цар је све његове протесте одбио, због чега је 691/2. године дошло до рата између калифата и царства. У Јерменији,

код Севастопоља, његова војска је доживела страховит пораз што је резултирало губитком Јерменије, као и пребегом великог броја Словена у Сирију. Цар Јустинијан II је ушао у сукоб и са римским папом. У Константинопољу су већ од Шестог васељенског сабора строго осуђивали целибат и пост суботом, што је било супротно од дотадашње римске праксе, те се папа противио овим нападима. [8]

После ових неслагања, цар долази на идеју да се канонски реше многи проблеми који су се нагомилали у животу Цркве на истоку и западу у протеклим деценијама, те се одлучио да сазове сабор на коме ће бити написани канони, који ће бити општеобавезујући за цело царство. Ралис и Потлис су истакли да је Трулски сабор био један од најважнијих, а каноне са овог сабора сматрају за заједнички именилац за све источне Цркве. [3, уз тумачења Зонаре, Валсамона и Аристина]

ТУМАЧЕЊЕ КАНОНА КОЈИ СУ ВЕЗАНИ ЗА РИМСКУ ЦРКВУ

Карташов наводи да се неколико канона Трулског сабора односи на Римску Цркву, било да су они били дисциплинско-полемички па чак и да је такве одлуке Римска Црква осуђивала, било да је у тим канонима непосредно осуђена римска пракса.⁷⁵ Иако је ове каноне потписао тадашњи цар што је требало да значи да су они општеобавезујући за све Цркве у читавој империји, папа је одуговлачио да потписивањем канона. Римски епископ је требало да буде потписан као други по реду, одмах после цара, а затим следе потписи константинопољског архиепископа (Павла), александријског архиепископа (Петра), антиохијског архиепископа (Георгија) и јерусалимског архиепископа (Анастасија), да би остали од свих епископа били потписани по реду надоле.⁷⁶

⁷⁵ Други канон Пето-шестог сабора потврђује ауторитет апостолских правила и других сабора што Римска Црква није сматрала за обавезујуће; затим, 16. канон који говори о обавезном служењу седморице ђаконa, такође Римска Црква није поштовала, затим су ту и правила о Пређеосвећеној Литургији (52. канон), о приносу млека и меда у олтару (57. канон). [6]; [7]; [2]

⁷⁶ Како наводи Карташов, унијатски богослов и историчар Асемани жели да прикаже да су све источне катедре биле удове због Сарацена те да потписи ових патријараха нису валидни, тако да се представник Римске Цркве који се није потписао само урадио исто што и остали предстојатељи Цркава. [6]

Читајући каноне Трулског сабора одмах се уочава да би најважнији и уједно најпроблематичнији канон у јурисдикционим односима између Константинопоља и Рима, нове и старе престонице, могао да буде 36. правило овог сабора, којим је потврђено много пута оспоравано у Риму, 28. правило Халкидонског сабора (451), које Римска Црква није прихватила јер халкидонски Оци кажу да престо Константинопоља има једнаке предности и повластице (привилегије) са престолом древног Рима, и штавише, да ова катедра треба да се – на даље – уздиже у црквеним стварима, будући да је друга; на крају је наведен престо великог града Александрије, затим престо Антиохије, а након тога катедра града Јерусалима. Овај канон уједно указује на то како је изгледала пентархија у 7. веку: Константинопољ, Рим, Александрија, Антиохија и Јерусалим. У овом контексту се одређује место Константинопоља на Истоку, али и у односу на Рим. Крајем 7. века потврђена је одлука источних царева да своју престоницу у црквеном смислу издигну изнад свих старих, апостолских градова, односно епископских катедри. У том верском спољнополитичком контексту треба сагледавати и каноне који се односе на римску дисциплинско-богослужбену праксу.

У канонима Пето-шестог сабора запажају се дијагнозе римске црквене праксе, које су утврдили чланови васељенске Цркве сабрани на сабору у Константинопољу, и то у канонима 13, 36. и 55. Дакле, трулски Оци ће поред јурисдикционог канона којим је одређено место Цркве константинопољске у односу на Римску и остале источне древне катедре, сада поткрепити овај канон указујући на неправилности којих се држи Римска Црква већ дуже време. То су наизглед мали проблеми, али ако се погледају у контексту одређивања црквеног првенства у 7. веку, ови канони могу да се анализирају и на други начин – комплементарно са свим канонима који показују надмоћ Цркве у Константинопољу у односу на све остале Цркве у Царству. На пример, у вези са брачношћу, односно са безбрачношћу клирика – *целибатом*⁷⁷ који је на Западу категорисан као

⁷⁷ У раној Цркви, виши клирици су живели у браковима. Августин је један од првих отаца Цркве који је развио теорију да су сексуална осећања грешна и негативна. Августин је учио да је првобитни грех Адама и Еве био или чин безумља праћен гордошћу и непослушношћу Богу, или инспирисан гордошћу. PL 44, 795: *Contra Julianum*, V, 4.18; Djurovic, Zoran. "Il corpo spirituale in Agostino", *Богословље* 1 (2021), 95-114. Због великог ауторитета бл. Августина целибат је био разуман начин

примарни услов да би неко могао да буде свештеник, наводе се канони: трећи, а затим непосредно и тринаести. У 3. канону оци Пето-шестог сабора изричито наводе да се забрањује другобрачност, што може да се доведе у везу са владарима тог доба, речима: *Пошто је благочестиви и христољубиви цар наш ословио овај свети и васељенски сабор у погледу тога, да они који су убројени у клиру и другима божанствене дарове деле, буду чисти и непорочни служитељи и достојни мислене жртве великога Бога, Који је жртва и Архијереј, и да буду чисти од скврне, која је уз неких од њих прионула од незаконитих бракова; обзиром на то, што су подвласни пресветој Цркви римској предлагали, да се има обдржавати сва строгост правила, а подвласни престолу овог Богом чуваног и царскога града правило човекољубља и снисхођења, отачаски и богољубно сложивши и једно и друго, да не би оставили ни кротост слабом, ни строгост оштром, навластито пак, кад је због незнања прекршај захватио доста велико мноштво људи, заједнички установљавамо за оне, који су се два пута женили били...* У овом одељку Епископ Атанасије запажа да саборски Оци. Окупљени у престоници носе у себи узвишено евхаристијско-христолошко богословље о свештенослужењу у Цркви, а служење клира мора да буде чисто и непорочно те није допуштен брак после хиротоније (рукоположења), а камоли други брак рукоположених свештеника и клирика, пошто је брак икона јединственог и вечног брака Христа и Цркве. [5]

Наставак 3. канона се односи на римску праксу: *уз то још, пошто су они из Свете Цркве Римљана предлагали да се држи сва строгост канона, а ови који припадају престолу овог Богом чуваног и царскога града (Константинопоља) предлагали канон човекољубља и снисхођења, ми зато очински и богољубиво спајамо заједно обоје у једно, да не би оставили ни кротост слабом, ни строгост оштром, особито кад је преступ (Епископ Атанасије наводи: пад у грех) из незнања захватио не мало мноштво људи, те заједнички установљавамо за оне, који су се два пута женили били, пак су под теретом греха све до петнаестог дана прошлога месеца јануара, минулог четвртог индикта, шест хиљада сто деведесет девете године остали (тачније до 15. јануара 691), и не желе да се од истога отреше да такви (подлегну) канонском свргнућу. Сви другобрачни клирици*

живота за клирике на Западу. Уз теолошки систем бл. Августина, треба споменути и сабор у Елвири (306), где је донет канон о целибату у Цркви (канон 33) у коме пише да је дисциплина целибата уздржавање од употребе брака. [1]

према овом канону подлежу епитимији за неко одређено време. [5] Даље у канону пише да и они који су били у браку само са једном женом после рукоположења, такви би требало да се после епитимије изнова *васпоставе на своје* (прве или претходне) *ступене, али никако да не напредују на виши степен, пошто јавно развргну незакониту свезу.* [5] У овом канону који јасно одређује брачност клирика трулски Оци се позивају на 17. и 18. Апостолско правило. [9]

У наставку трулски Оци у канонима говоре даље о брачности и у 12. канону истичу да епископ после хиротоније не живи више са својом женом и тиме мењају 5. Апостолски канон, [5] али и допуњују своју одлуку 48. каноном Трулског сабора где пише да жена хиротонисаног епископа, разведена по заједничком договору, ступи у манастир. [5] Анализирајући овај канон, Епископ Атанасије следујући Зонари каже да су саборски Оци учинили пошто се проповед вере Христове раширила и јеванђељско живљење утврдило, сматрајући да хришћански архијереј треба да се разликује од јудејског и јелинског; тако да овај канон не обухвата свештенике и ђаконе. [5]

У 13. канону наглашена је искварена римска пракса у вези са целибатом за клирике, са детаљем који чак издваја римску од западне праксе, као што је одлучено на сабору у Картагини: *Пошто смо дознали, да је у римској Цркви постало правилом, да се они, који су достојни рукоположења за ђакона или презвитера, имају обавезати, да неће више општити са својим женама, то ми, следећи староме правилу Апостолске тачности и поретка, хоћемо да породично живљење свештених особа, када је оно по закону, буде и од сада у напред на снази, и да се никако не развргава свеза њихова са женама, или да се лишавају њиховог кад је време узајамног општења.* На овом месту канон говори о апостолској тачности и то даје темељ и чврстину осуде безбрачности. Даље се у канону каже: *Према томе, који се нађе да је достојан рукоположења за ипођакона, или ђакона, или презвитера, таквоме никако нека не буде запреком да се постави на тај степен, ако са законитом својом женом живи, и од њега нека се у време рукоположења не захтева да очитује, да ће се уздржавати од законитог општења са својом женом, како тиме не би били узроком, да се вређа Богом установљени и Његовим присуствовањем благословени брак ; јер глас Јеванђеља казује: што је Бог саставио човек да не раставља (Мт. 19, 6), а Апостол учи: брак је частан и постеља није нечиста (Јевр. 13, 4) и опет: Јеси ли се привезао за жену, не тражи да се разрешиш (1. Кор. 7, 27).* А знамо, да и сакупљени у Картагини оци, старајући се о чистој животи свештеника, наредише, да ипођакони, који се

додирују Светих Тајни, и ђакони, и презвитери, имају се уздржавати у одређена им времена од оних, које заједно са њима живе. Ради тога и ми исто имамо чувати, што је од Апостола предано и од најстаријег доба важило, знајући време свакој ствари, а особито у погледу поста и молитве; јер треба, да они, који светом олтару служе, буду у свему уздржљиви, када приступају к светињи, како би могли добити, што од Бога у простоти просе. А који се усуди, противно Апостолским правилима, лишиити свезе са законитом женом и опиштења једнога између свештених лица, на име, презвитера, или ђакона, или ипођакона, нека буде свргнут; исто тако и презвитер, или ђакон, који прогне жену своју под изговором побожности, нека се одлучи, а ако остане упорним, нека се свргне. [5] На овом месту Епископ Атанасије се присећа свих појединости из историје Цркве које су биле везане за феномен безбрачности и договорено уздржавања од жена: предлог безбрачности који су Оци на Првом васељенском сабору одбацили; затим 4, 25 и 70. канони Картагинског сабора који говоре о уздржавању клирика од жена у договорено време, [5] те на исту тему даље 3. канон Св. Дионисија Александријског [5] и 5 и 13. правило Тимотеја Александријског. [5] Даље, о односу целе васељенске Цркве према Риму говори и 36. канон Пето-шестог сабора, који понавља одлуке ранијих Васељенских сабора (Другог – 381. и Четвртог – 451) и ставља Рим на посебно место у пентархији Црква Христових у Римском царству: *Понављајући што је узаконено од сто педесет светих отаца, сабраних у овом Богом чуваном и царскоме граду, и од шест стотина и тридесет, сакупљених у Халкидону, наређујемо, да престо константинопољски ужива једнаке повластице престолу старог Рима, и да уздигнут буде у црквеним пословима као онај, пошто је други после њега; за цариградским престолом нека се броји престо великога града александријскога, затим престо антиохијски, а после овога јерусалимски престо.*⁷⁸ О овом канону је било речи раније.

На крају анализе канона који говоре о исквареној пракси у Риму, треба посматрати и онај 55. са истог сабора, [9] који говори о посту у суботу у току Четрдесетодневног поста: *Пошто смо дознали, да они, који су у Риму граду, у светим постовима Четрдесетнице посте у Суботе њезине, против преданог Црквеног поретка, свети сабор установљује, да и у Римској цркви неповређено*

⁷⁸ Карташов наводи да 36. канон је потврдио правила са Другог и Четвртог васељенског сабора којим се постепено увећава статус Константинопољске катедре, што Римска Црква није прохватала, ни тада, а ни у 7. веку. [6]; [5]

мора важити правило (Апостолска правила 66), које каже: који се клирик затече да пости у дан Господњи, или у суботу (осим једне једине), нека буде свргнут; а ако је световњак, нека се одлучи. [5]

Из ових канона се јасно види колики је био јаз између римске и источне праксе у црквеном животу, те је било неопходно да се на сабору, који је сазвао сам источноримски цар, донесу поменути канони и јасно одреди став васељенске Цркве о римским обичајима; и колико је било потребно да Константинопољ, од самог настанка 330. године, преузме примат у диптиху православних Цркава у историји Источног царства.

ТУМАЧЕЊЕ КАНОНА КОЈИ СУ ВЕЗАНИ ЗА ЈЕРМЕНСКУ ЦРКВУ

Ови канони јасан су показатељ да је било неправилности у дисциплинско-канонској пракси Цркве у Риму, те да су остале Цркве на васељенском нивоу исказале свој суд и осудиле такве примере. Неке проблеме и у другим Црквама Оци Пето-шестог сабора су такође осудили, а посебно у Цркви у Јерменији и то у канонима: 32, 33, 56 и 99.

Јерменија је 663. године потпала под арапску власт и наставила да самостално живи, одвојена од Константинопољске Цркве. Како Карташов закључује, они нису ни схватили да се ова четири канона са Трулског сабора тичу њихове црквене и богослужбене праксе. [6] После међусобних борби за епископску катедру, калиф је тражио да се Јермени одрекну хришћанске вере, али до тога није дошло. Ипак је сачињен акт о одбацивању православне вере и проглашењу монофизитства 707. године, чиме је успостављена монофизитска Јерменска Црква. [6]

На новоуведену евхаристијску праксу у Јерменији одговарају Оци сабора из 692. године, 32. канонем, јер се ова новина противи и 37. канону Картагинског сабора. Неку годину пре Трулског сабора Источно царство је успело да поврати део Јерменије од Арапа, па је цар Јустинијан II покушао да измири Јерменску и православне Цркве. Године 690. долази до потписивања договора о уједињењу и онда је дошло до усаглашавања богослужбених пракси па су Оци са Трулског сабора донели овај канон: *Сазнали смо да у областима Јерменије, на светој Трпези приносе само вино, не мешајући га са водом, онда када приносе бескрвну жртву. Епископ Атанасије подсећа да је још Свети Василије Кападокијски исправљао погрешне обичаје у Јерменији (372. година), док је Свети Епифаније Кипарски навео Татијана Асирца као крајњег енкратита који је због радикално-аскетских схватања забранио употребу вина у Причешћу и дозволио само воду. [5]*

Даље у канону Оци Трулског сабора кажу: *За оправдање оваквог поступка, они се позивају на оно што је у тумачењу Матејевог јеванђеља рекао Свети Јован Златоуст (Омилија 82, 2): Зашто Господ није пио воду, када је васкрсао, него вино? Зато да би заједно са кореном ишчупао једну нечастиву јерес. Јер, пошто су постојали неки који су користили воду при тајни, то светитељ и показује да Господ, када је предао тајну, и када је, после васкрсења, без тајне предложио (приготовио) обичну трпезу, употребио је вино од грозђа (Мт. 26, 29), а знамо да управо грозђе даје вино, а не вода... Одавде (Јермени) закључују да је овај велики свети Отац, с краја 4. и почетком 5. века, порицао употребу воде у светом жртвоприношењу. Према томе, да они и у будуће не би били у незнању, излажемо православно учење поменутог Оца (светог Јована Златоуста): постојала је древна јерес идропарастата, који су при своме жртвоприношењу употребљавали уместо вина обичну воду. Оповергавајући такво, ничим основано учење и ту велику јерес, те показујући да они (тј. идропарастати) таквим поступањем чине супротно ономе што је апостолско предање. Цркви, која је њему била поверена, он је предао истинску праксу, по којој је потребно помешати вино и воду (када се приноси бескрвна жртва), указујући тиме на сједињење крви и воде које истекоше из пречистог тела Искупителја и Спаситеља Исуса Христа, а на оживотворење света и искупљење од греха. И у свим Црквама, где су просијала духовна видела, чува се овај богопредати чин. Тако је и Јаков, брат по телу Христа Бога нашега, коме је првоме била поверена катедра (престо) Цркве у Јерусалиму, као и Василије, архиепископ цркве у Кесарији, о коме се казује као о великоме учитељу по читавој васељени, а који су нама писмено предали поредак тајанствене службе Божије, установили су да се на светој Литургији, у светом Путиру, мора налазити и вино и вода. Такође су и Оци, окупљени у Картагини, изrekli следеће: да се у светој Тајни не приноси ништа друго него Тело и Крв Господња, као што је сам Господ предао, тј. хлеб и вино са водом (помешано). Дакле, ако неки епископ или свештеник не чини онако како је речено од Апостола, и не меша воду са вином, те само на вину или само на води чини принос, такав нека буде свргнут јер уводи новотарије и обавља тајну на погрешан начин. [5]*

Даље, Оци Трулског сабора говоре о погрешном обичају у Јерменији који подржава јудејски обичај да се у клир примају само кандидати из свештеничких породица (свештенички род) и у следећем 33. канону [9] то и исправљају: *Пошто смо сазнали да се у областима Јерменије у клир примају само они који потичу из свештеничких породица (чиме се показује да следе обичаје Јудеја), а при чему неки међу њима бивају постављени за појце или чтеце без рукопроизвођења као црквене праксе, установљујемо: да од сада они, који хоће да*

некога приме у клир, не требају да гледају на то да ли дотични потиче из свештеничке породице него, када испитају да ли је он достојан за клир, нека тај буде примљен и нека га поставе на службу у Цркви. Такође, нико са амвона не сме народу читати Божанствене речи по начину оних који припадају клиру, осим ако није удостојен посвећења са постригом од свога пастира (сагласно правилима). Ко се затекне да поступа против овога што је прописано, нека буде одлучен. [5] Дакле, други део канона се односи на забрану постављања чтеца и појца без благослова надлежног епископа.

Оци Трулског сабора су осудили и јерменски обичај да се не једу сир и јаја суботом и недељом у току Часног Поста, па је са објашњењем настао и 56. канон: *Сазнали смо да у Јерменији и по другим местима, суботама и недељама свете Четрдесетнице неки једу јаја и сир. Због тога установљујемо и ово: да у Цркви Божијој, по свој васељени, буде исти поредак, те да се пост мора очувати уздржавањем од свега што је заклано, а такође и од сира и јаја (јер то двоје су такође продукт од онога чега се уздржавамо) Који се овога не буду придржавали, уколико су клирици, нека се свргну, а ако су лаици, нека буду одлучени.* [5] Како Атанасије преноси Валсамона и Зонару, Јермени су погрешно, или чак крајње буквално, схватили одлуку да не треба постити у суботу и недељу, па су – иако противно самом посту – увели да се једу јаја и сир, јер та јела немају у себи крви и сматрају се плодовима. Међутим, Црква то забрањује јер су то плодови живих бића. [5]

Код Јевреја су свештеницима давани делови од заклане и принесене жртве, па су Јермени слично томе, само неприносећи жртву, доносили месо, кували га у олтару па делили свештенослужитељима. Пошто је Источни цар освојио део Јерменије тежио је да се све неправилности у црквеном животу искорене, па и ова, па су Оци Трулског сабора саставили 99. канон: [9] *Како смо сазнали, у областима Јерменије дешава се и то да неки, пошто у светом олтару зготове (скувају, испеку) комаде меса, приносе делове (тог) меса и деле их (по обичају Јудеја) свештеницима. Због тога, чувајући чистоту Цркве, наређујемо: да нико од свештенослужитеља не сме узимати комаде тог меса које приносе поменути људи, и нека буду задовољни оним што верници приносе. Поменути приноси нека буду изван храма, а који чине супротно, нека буду одлучени.* [5]

Све ово јасно указује да се од 4. века, па временом, Јерменска Црква одвајала од предањског живота и да је успостављала обичаје који су постојали само у Јерменији. Било је потребно да се Оци Цркве упознају са јерменским искривљењима, а затим и да реагују, као што се, на пример,

десило на Пето-шестом сабору. Став саборских Отаца био је да се дисциплински и обичајно црквена пракса уједначи свуда у Царству, па су зато донети канони са одлукама (казнама), који указују на неправилности у Риму и Јерменији.

Папа Сергије I (687-701) каноне Трулског сабора није потписао, па је цар Јустинијан II покушао војно-политичким притисцима да приволи папу да потпише каноне, али није у томе успео. Сергије I није учествовао на овом сабору, док су окупљени Оци углавном са истока Царства, сматрали учешће Епископа Василија са Крита заступништвом римске катедре, јер је Крит – у то време – потпадао под римску јурисдикцију. Међутим, учешће представника критске Цркве није било на нивоу папског легата. Папа је каноне сабора одбацио и изразио забринутост јер су канони показали многе новине. Андреј Иконому је истакао да су папи биле неприхватљиве саборске одлуке о анатемисању папе Хонорија I, затим и поистовећење у повластицама Константинопоља и Рима, те римско прихватање само првих педесет Апостолских правила. [4]

Цар Јустинијан II је био свргнут и после десетогодишњег периода, у току друге владе, он је поново потражио од папе – сада Јована VII⁷⁹ – да се сложи са канонима донетим на Трулском сабору, али сада тактичније. Цар моли папу да преиспита 102 канона, да исправи или одбаци све оно што мисли да треба да буде кориговано, а папа је као син византијског чиновника и плашљив човек, одбио да исправља каноне и вратио је недирнут документ цару. [6] Пошто је убрзо дошло до смене на римској катедри, цар се обратио папи Константину и наредио му је да у октобру 710. године дође у престоницу, те папа креће са великом свитом ка Константинопољу. Ову римску делегацију је дочекао Тиберије, царев наследник, јер је цар био у Никомидији, па је позвао папу да му се прикључи. Када је дошло до преиспитивања трулских канона, ђакон Григорије, потпоњи папа, тако је убедљиво бранио римско становиште, да се и сам цар у једном тренутку поколебао. Како Карташов наводи папа је прихватио све каноне, који нису

⁷⁹ Папа није прихватио став да канони Трулског сабора буду припојени актима Шестог васељенског сабора. После скоро једног века, папа Адријан I признаје шест сабора, а посебно истиче у писму патријарху константинопољском Тарасију да поштује свете иконе, на којима се изображава Христос и Јован Претеча, који на Њега указује. Како Карташов наводи, исти папа пише писмо и француским епископима у коме брани одлуке Седмог васељенског сабора. [6]

били противни православној вери, а цар се помирио са римским епископом и ставовима делегације, те је потврдио статус римске катедре. [6] Међутим, наследник на царском престолу, Јерменин Вардан, звани Филипик, одбацио је верску политику цара Јустинијана II и православне ставове са Шестог васељенског и Трулског сабора, те прогласио монотелитство. На тај начин су последице Трулског сабора нарушене, јер се у новим околностима, до даљњег, није расправљало о валидности канона од стране Рима и Јерменије.

SUMMARY

Pope Sergius I (687-701) did not sign the canons of the Council of Trulli, so Emperor Justinian II tried to convince the pope to sign the canons through military and political pressure, but he did not succeed. Sergius I. did not participate in this council, while the gathered Fathers, mainly from the east of the Empire, considered the participation of Bishop Basil of Crete as a representation of the Roman Cathedral, because Crete - at that time - fell under Roman jurisdiction. However, the participation of representatives of the Cretan Church was not at the level of the papal legate. The Pope rejected the council's canons and expressed concern because the canons showed many novelties. Andrej Ikonomu pointed out that the council's decisions on the anathematization of Pope Honorius I were unacceptable to the pope, as well as the identification of the privileges of Constantinople and Rome, and the Roman acceptance of only the first fifty Apostolic rules.

Emperor Justinian II was deposed and after a ten-year period, during the second government, he again asked the Pope - now John VII - to agree with the canons passed at the Council of Trullo, but now more tactfully. The emperor begs the pope to review 102 canons, to correct or reject all that he thinks should be corrected, and the pope, as the son of a Byzantine official and a timid man, refused to correct the canons and returned the intact document to the emperor. Since there was soon a change in the Roman cathedral, the emperor turned to Pope Constantine and ordered him to come to the capital in October 710, and the pope left with a large entourage for Constantinople. This Roman delegation was met by Tiberius, the emperor's heir, because the emperor was in Nicomedia, so he invited the pope to join him. When the canons of Trulli were reexamined, the deacon Gregory, the deputy pope, defended the Roman position so convincingly that the emperor himself wavered at one point. According to Kartashov, the pope accepted all the canons, which were not against the Orthodox faith, and the

emperor reconciled with the Roman bishop and the views of the delegation and confirmed the status of the Roman cathedral. However, the heir to the imperial throne, the Armenian Vardan, known as Philipppicus, rejected the religious policy of Emperor Justinian II and the Orthodox views of the Sixth Ecumenical and Trullian Councils, and declared monothelitism. In this way, the consequences of the Council of Trula were undermined, because in the new circumstances, until further notice, the validity of the canon was not discussed by Rome and Armenia.

REFERENCES

1. ČAIROVIĆ, I. 2013. Theological and historical implications of the council in Elvira (306). In: *Niš and Byzantium XI*. The collection of scientific works. [ed. Misha RAKOCIJA]. Nis, 2013. c. 69-78. / ЧАИРОВИЋ, И. 2013. Богословско-историјске импликације сабора у Елвири (306). У: *Ниш и Византија XI*. Зборник радова. [ур. Миша РАКОЦИЈА]. Ниш, 2013. с. 69-78. /
2. *Concilium Quinisextum : Das Konzil Quinisextum*. [Translator, Author of introduction, etc. Heinz Ohme]. Turnhout : Brepols, 2006, p. 160-293.
3. *Constitution of the Divine and Holy Canons of the Holy and Apostles, and of the Holy Ecumenical and Local Councils, and of the Holy Fathers in part, issued, together with many other provisions governing the ecclesiastical situation...* [Sub. C. A. Rallis and M. Potlis], Approved by the Holy and Great Church of Christ and the Holy Synod of the Church of Greece. Volume Two. Athens : From the Printing House of G. Hartofakos, 1852. / *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων τῶν τε Ἀγίων καὶ πανευφύφων Ἀποστόλων, καὶ τῶν Ἱερῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος Ἀγίων Πατέρων, Ἐκδοθέν, Σὺν πλείσταις ἄλλαις τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι ...* [Ὑπὸ Γ. Α. Ράλλη καὶ Μ. Ποτλῆ]. Ἐγκρίσει τῆς Ἀγίας καὶ Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Τόμος Δεύτερος. Ἀθήνησιν : Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1852. /
4. EKONOMOU, Andrew J. 2007. *Byzantine Rome and the Greek Popes : Eastern influences on Rome and the papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*. Lanham, MD : Lexington Books, 2007. 347 p. ISBN 978-0-739-11977-8.
5. *Holy canons of the Church*. [translation from the Greek and Slavic Bishop Athanasius retired of Herzegovina]. Belgrade, 2005. / *Свештени канони Цркве*. [превод са грчког и словенског Епископа Атанасија умировљеног Херцеговачког]. Београд, 2005. /

6. KARTASHOV, A. V. 2009. *Ecumenical Councils*. [transl. Mira LALIĆ]. SKZ, ИТИ ПБФ, Belgrade, 2009. / КАРТАШОВ, А. В. 2009. *Васељенски сабори*. [прев. Мира ЛАЛИЋ]. СКЗ, ИТИ ПБФ, Београд, 2009. /
7. NEDUNGATT, G. S. J. 2010, The Council in Trullo Revisited : Ecumenism and the Canon of the Councils. In: *Theological Studies*. Vol. 71, no. 3, 2010, p. 651-676. ISSN 0040-5639.
8. OSTROGORSKI, Georgije. 1969. *History of Byzantium*. Belgrade : Prosveta, 1969. 582 p. / ОСТРОГОРСКИ, Георгије. 1969. *Историја Византије*. Београд : Просвета, 1969. 582 с. /
9. POPOVIĆ, Radomir V., archpriest-stavrofor. 2011. *Ecumenical Councils - Fifth, Sixth and Seventh - selected documents. Book 2*. Belgrade, 2011. / ПОПОВИЋ, Радомир В., протојереј-ставрофор. 2011. *Васељенски сабори - Пети, Шести и Седми – одабрана документа. Књига 2*. Београд, 2011. /

CANONS OF THE FIFTH-SIXTH COUNCIL (*CONCILIUM QUINISEXTUM*) – IMPROPER PRACTICES IN ROME AND ARMENIA VIEWED FROM THE PERSPECTIVE OF THE EASTERN CHURCH IN THE 7TH CENTURY

Ivica ČAIROVIĆ, 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

In this study is noted an irregular practice in Rome and Armenia, which over time became a custom in these Churches, and are explored the canons of the Fifth-Sixth Council held in Constantinople in 691/692. The importance of these canons and the council's condemnation of improper practices and behavior of clerics in Rome and Armenia was shown in the later centuries, when the Roman and Armenian Churches created circumstances for later schism. By referring to these canons, the relationship between Constantinople and the entire East on the one hand, and Rome and the Armenian regions, on the other hand, is followed. The aim of the research is to explain the beginnings of all divergences between East and West before 1054 and the Great Schism, among which are the canons of the Fifth and Sixth Councils (*Concilium Quinisextum*).

Keywords

Fifth-sixth council, canon, Constantinople, Rome, Jerome, Justinian II.

ETAPY RANOKREŠŤANSKEJ KATECHIZÁCIE

Ján PILKO

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

V apoštolskom veku možno o rozdelení katechézy na etapy hovoriť len vo veľmi širokom zmysle. Podľa svätého apoštola Pavla pevnú stravu nemali prijímať tí, ktorí ešte neochutnali mlieko. Toto rozdelenie bolo predovšetkým z pedagogických dôvodov. Od katechétov sa vyžadovalo, aby boli citliví a dokázali svojim žiakom sprostredkovať to, čo dokážu prijať.

Justín uvádza, že po školení v jeho škole „tí, ktorí sú presvedčení a veria v pravdu nášho učenia a vyjadria svoj súhlas žiť v súlade s ním, prijímajú krst“ [4]. Kresťanskí učitelia dbali na to, aby dospelí prijímali krst vedome. Veď krst mal znamenať veľkú zmenu v živote človeka: bolo to obliekanie Christa, pochovanie s Christom a vzkriesenie k novému životu, nové narodenie. Podľa Justínovho postrehu, kým narodenie od biologických rodičov bolo úplne nezávislé od našej voľby, druhé narodenie, krst, naopak, nebolo z nutnosti, ale z dobrej vôle. V krste človek prestal byť otrokom nevyhnutnosti, otrokom démonických síl, otrokom hriechu a stal sa synom slobody a svetla.

Všimnime si, že prijatie kresťanskej pravdy predpokladalo vedomé rozhodnutie žiť podľa prikázaní. Bezprostredne pred krstom nasledovalo krátke obdobie intenzívneho pôstu a modlitby, ktoré pokrstení kresťania vykonávali spolu s katechumenmi. Krst bol kolektívnou udalosťou, dielom celej cirkvi, nie súkromným rodinným obradom ako to často vidíme v súčasnosti. Zvyk modliť sa a postiť sa za inú osobu alebo spolu s ňou bol v starovekej cirkvi veľmi rozšírený [4].

Stručnosť Justínovho diela, ako aj mlčanie ostatných autorov nám neumožňuje vyvodiť závery o tom, či katechéza v polovici 2. storočia pozostávala z etáp ktoré boli od seba odlíšiteľné. Vzdelávanie v Justínovej škole bolo pravdepodobne pomerne dlhé, hoci Justín výslovne neuvádza ani postupnosť, ani obsah katechézy.

Ďalším dokumentom, ktorý vrhá svetlo na to, ako mohla prebiehať katechéza na začiatku 3. storočia, je už spomínaná „Apoštolská tradícia“, ktorú zostavil svätý Hippolyt Rímsky v roku 215. Hippolyt bol podľa tradície žiakom svätého Ireneja Lyonského a veľmi váženým kresťanským učiteľom v Ríme. [6]

Istý čas bol v opozícii voči pápežovi Kallistovi (217 - 222) a dokonca zorganizoval vlastnú školu, ktorá zastávala prísnejší postoj k praktizovaniu pokánia ako rímska cirkev. Podľa tradície sa Hippolyt pred svojou mučeníckou smrťou v sardínskych kameňolomoch vrátil do lona cirkvi.

Po jeho smrti mu vďační žiaci postavili pomník, ktorý istý čas stál na cintoríne na Via Tiburtina. Socha zobrazuje muža sediaceho v majestátnom postoji učiteľa a kážuceho. Na skulptúre je vyrytý trón, t. j. stôl, za ktorým Hippolyt slúžil liturgiu, a zoznam diel, ktoré napísal. Socha bola nájdená v roku 1551. [6] Dnes sa nachádza pri vchode do Apoštolskej knižnice vo Vatikáne.

Nakoľko bola prax Hippolitovej školy všeobecná, je ťažké posúdiť. Súdiac podľa množstva prekladov, apoštolská tradícia mala v 3. a 4. storočí významný vplyv na cirkevnú organizáciu a liturgický život v Sýrii a Egypte. Hippolyt nebol originálnym teológom a vyznačoval sa krajným konzervativizmom. Preto Apoštolská tradícia odráža skôr existujúcu tradíciu než Hippolytovu osobnú pastoračnú skúsenosť.

„Apoštolská tradícia“ obsahuje prvý podrobný opis katechézy, v ktorom možno pravdepodobne rozlíšiť dve etapy). Prvá etapa sa začínala predbežným rozhovorom. Tí, ktorí týmto pohovorom úspešne prešli, boli zaradení do skupiny katechumenov alebo "poslucháčov" (audientes, auditores), ako ich neskôr nazývali na latinsky hovoriacom Západe. Treba poznamenať, že Tertulián ako prvý použil latinskú transliteráciu gréckeho slova katechumen pre výraz „nepokrstený kresťan“ [7]. Po dlhšom skúšobnom období absolvovali tí, ktorí chceli byť pokrstení, druhý pohovor. Tí, ktorí tento pohovor úspešne absolvovali, sa stali kandidátmi krstu a boli vybraní do osobitnej skupiny „vyvolených“, ako ich nazývali v Ríme. Po krátkej, ale intenzívnej dodatočnej príprave boli pokrstení a prijatí do spoločenstva veriacich.

So všetkými, ktorí chceli vstúpiť do katechetickej školy, sa pred prijatím za "poslucháčov" uskutočnil pohovor. Až do Apoštolskej tradície nepočujeme nič o takomto pohovore, ktorý sa na Západe rozšíril vo štvrtom storočí. Justín, ako si pamätáme, prijímal do svojej školy všetkých, ktorí si to želali, zatiaľ čo v Hippolitovej škole podľa "Apoštolskej tradície" voľní poslucháči (ktorý nemali záujem stať sa kresťanmi) neboli pripustení. Je možné, že Justín vo svojej "Prvej apológii", napísanej v rokoch 148 až 161 a adresovanej pohanskému cisárovi, takéto podrobnosti jednoducho vynechal. Pravdepodobnejšie však je, že predbežný rozhovor sa v polovici druhého storočia neuskutočnil a že sa v cirkvi objavil neskôr, ku koncu druhého storočia.

Pri predbežnom rozhovore boli položené otázky o životnom štýle každej osoby. Predpokladalo sa, že každá osoba, ktorá chce byť katechizovaná, má ručiteľa z radov kresťanov, ktorí ju dobre poznajú. Úloha týchto ručiteľov, alebo modernejšie povedané krstných rodičov, bola v procese prijatia kresťanstva mimoriadne dôležitá. Práve s pomocou takýchto "domácich katechétov" robili budúci kresťania svoje prvé kroky k viere. [6] Všimnime si, že v ranokresťanskej cirkvi boli krstnými ručiteľmi predovšetkým dospelí, nie deti. Je celkom prirodzené, že adoptívnymi rodičmi detí boli ich biologickí alebo adoptívni rodičia. O tom, že medzi katechumenmi boli skutočne aj deti, svedčí samotný Hippolyt i nápisy na náhrobných kameňoch.

Ak išlo o otroka, bolo potrebné, aby sa za neho zaručil jeho pán. Ak pán nemohol dať otrokovi priaznivé odporúčanie, otrok sa nesmel zúčastniť (16.4). Ak otrok patril k pohanovi, musel sľúbiť, že bude poslúchať svojho pána, aby nevyvolal prenasledovanie cirkvi (16.5). Ak bol otrok niekoho konkubínou, mohol byť prijatý len vtedy, ak žil len so svojím pánom (16.23). Ak bol muž ženatý, musel zachovávať manželskú vernosť (16.6). Od slobodného muža sa vyžadovalo, aby sa oženil alebo zostal čistý (16.7). Ak mal muž konkubínu, musel sa oženiť podľa rímskeho práva (16.24).

Táto požiadavka spôsobila veľké ťažkosti. Rímske právo totiž neuznávalo ako plnohodnotný žiadny zväzok, ktorý slobodný človek uzavrel s otrokom. Takýto zväzok zostával *contubernium*, t. j. konkubinátom, a nemohol si nárokovať na status *matrimonium*, t. j. zákonného manželstva. Zmysel tejto požiadavky "apoštolskej tradície" teda spočíval v tom, že slobodný muž, ktorý vstúpil do takéhoto manželstva, musel buď nechať otroka alebo otrokyňu na slobode, alebo zachovať manželskú vernosť v tomto závadnom manželstve napriek tomu, že neexistovala žiadna spoločenská prekážka cudzoložstva.

Okrem týchto morálnych požiadaviek "Apoštolská tradícia" uvádza zoznam povolaní, ktoré boli pre kresťanov neprijateľné. Medzi takéto povolania patrili: správca verejného domu (16.10), prostitútka alebo sodomita (16.20), významný štátny úradník (16.18), povolania súvisiace s gladiátorskými zápasmi, dozorca nad divými zvieratami v amfiteátri (16.19). 15), kňaz, modloslužobník (16.16), mág (16.21), astroológ, zaklínač, vykladač snov, výrobca amuletov, t. j. zaoberajúci sa mágiou (16.21-22).

Verejní činitelia sa nemohli stať katechumenmi, pretože boli povinní zúčastňovať sa na obetiach a financovať divadlo a iné odsúdeniahodné predstavenia. Kvôli tejto okolnosti politická moc vo všetkých mestách ríše naďalej patrila pohanom. Ako uvidíme, situácia sa začala meniť v polovici

štvrtého storočia, keď významní úradníci a vojenský velitelia začali vstupovať do Cirkvi ako doživotní katechumeni.

Tým, ktorí boli vo vojenskej službe, bolo zakázané vykonávať trest smrti, ako aj skladať vojenskú prísahu (16.17). Ako si Hippolyt predstavoval splnenie takejto podmienky, zostáva záhadou. Neskôr bola nahradená miernejšou v Apoštolských predpisoch, traktáte o cirkevnom poriadku, ktorý sa rozšíril koncom 4. storočia. Apoštolské predpisy sa síce pozastavujú nad kresťanskými povinnosťami vojakov, ale obmedzujú sa na slová Jána Krstiteľa: "Nikoho neurážajte, nikoho neohovárajte a buďte spokojní so svojou mzdou" [Lk 3, 14.], pričom nezaťažujú vojakov ťažšími požiadavkami.

Ďalším jednoznačne zakázaným povolaním bolo povolanie herca (16.12). Modernému nepravoslávnenému čitateľovi by sa takýto zákaz zdal veľmi zvláštny. Tu však treba vziať do úvahy, že helenistické divadlo, a to je jeho dôležitý rozdiel od moderného divadla, bolo v starostlivosti bohov ríše. Helenistické divadlo bolo mozgom gréckeho divadla, ktoré bolo zároveň chrámom Dionýza, Venuše a Bakcha. Na dverách divadla v Samotráke visel nápis: "Nezasväteným vstup zakázaný!"[3]

Niektorí starovekí kresťania považovali návštevu divadla za nevinnú činnosť. Tertulián im protirečí vo svojom diele O predstaveniach, ktoré bolo určené najmä katechumenom. Pripúšťa, že Biblia sa o gréckom divadle nezmieňuje, a preto výslovne nezakazuje jeho návštevu. Umenie je pod patronátom múz, Apolóna a Minervy. Okrem toho herectvo zahŕňalo pretváрку, ktorá podľa Tertuliána bola v rozpore s kresťanskou morálkou[7].

Z rovnakých dôvodov sa kresťania nesmeli zúčastňovať na atletických hrách v amfiteátri. Napríklad konské dostihy boli doménou Merkúra a Neptúna. Každá súťaž sa začínala obetovaním týmto bohom. Okrem toho športové podujatia, podobne ako divadelné predstavenia, si v mnohých prípadoch vyžadovali verejnú nahotu, vyvolávali nezdravé vášne a sprevádzalo ich sebapoškodzovanie [1]. Pri širšom pohľade na tieto morálne požiadavky možno dospieť k záveru, že nie sú ničím iným ako dôslednou aplikáciou rozhodnutia Apoštolského snemu (51), ktorý podľa tradičného výkladu zakázal tri neodpustiteľné hriechy: modloslužbu, cudzoložstvo a vraždu [7], na všetky aspekty života.

Niektoré povolania boli podľa Hippolita prípustné za určitých podmienok. Medzi takéto povolania patrili sochár, maliar a čo je najprekvapujúcejšie, Hippolyt k nim bez akéhokoľvek vysvetlenia pridáva aj učiteľ. Podľa Hippolita bolo prípustné, aby sochár a maliar zostali pri svojom remesle, ak sa nepodieľali

na výrobe modiel. [6] Uvedomujúc si, že žiadať od sochára v pohanskom svete, aby neskúmal modly, je ako žiadať od vojaka, aby nebojoval, Tertulián na rozdiel od Hippolita jednoducho zakazuje kresťanom, aby sa stali sochármi aj vojakmi [7].

Na katechumenov, ktorí boli spôsobilí prijať krst, sa po skončení modlitby denne skladali ruky. To vykonával učiteľ, ktorý mal na starosti ich katechizáciu, či to bol presbyter, alebo laik. Keď sa priblížil čas krstu, vykonal biskup posledný exorcizmus nad katechumenom, aby zistil, či je čistý⁸⁰ a dobrý. Keď biskup zistil, že nie je hodný, aby bol pokrstený, bol mu poskytnutý odklad, pretože nevypočul slovo s vierou [2]. Tak mal možnosť prehodnotiť svoj postoj a dôkladnejšie sa pripraviť.

Podľa Tertuliána bolo povolanie učiteľa v škole zakázané aj pre kresťanov kvôli modloslužbe. Vyučovanie literatúry a astronómie bolo úzko spojené so štúdiom klasickej mytológie. Vyučovanie v školách pre deti a mládež trvalo takmer celý deň, čo sa kompenzovalo množstvom sviatkov, z ktorých väčšina mala náboženský charakter. Tertulián uvádza, že napríklad "Minervalia" a "Saturnálie" boli sprevádzané obetami, ktorých priamymi účastníkmi boli učitelia škôl.

To znamenalo, že ak sa dospelí kresťania nemohli stať učiteľmi, deti sa nemohli učiť. Tertulián túto otázku predvída a odpovedá, že oboznamovanie sa s pohanskou kultúrou je prípustné len ako nutné zlo. Keďže katechumenát bol určený pre dospelých, predpokladalo sa, že za vzdelávanie detí by mali byť zodpovední ich rodičia. V každom prípade mala kresťanská domáca výchova predchádzať pohanskej školskej výchove. Až keď sa dieťa naučilo, ako sa viera v Boha líši od modloslužby, mohlo študovať napríklad gréckych klasikov. Podľa Tertuliánovej poznámky by takéto dieťa, ktoré by vedelo, že mu učitelia nevedomky ponúkajú jed, tento jed vzalo, ale nevypilo by ho.

Tertuliánov záver, že aj základné školské vzdelanie je škodlivé, logicky viedol ku kultúrnej izolácii jeho veriacich. Preto neprekvapuje, že vplyv akejkoľvek formy helenistického vzdelávania na školy v Ríme a severnej Afrike bol minimálny. Tertuliánova škola vôbec nemala vyučovať svetské disciplíny. A to napriek tomu, že Tertulián, sám odporca pohanskej kultúry a nepriateľ slobodného filozofického bádania, získal vynikajúce vzdelanie v rétorickej škole, bol znalcom rímskeho práva a jedným z najvzdelanejších mužov svojej doby.

⁸⁰ Myslí sa tým duchovný stav katechumena a kvalita jeho duchovného života.

Podobné názory nachádzame v "Učení apoštolov", ktorého zostavovateľ radí každému kresťanovi: "Utekajte od všetkých pohanských kníh. Veď čo máte spoločné s čudnými výrokmi, zákonmi alebo falošnými prorockými, ktoré odvádzajú mladých od viery? Čo vám chýba v Božom slove, že sa oddávate čítaniu týchto pohanských bájok? Ak chcete čítať historické správy, vezmite si Knihu kráľov; ak vás zaujímajú spisy filozofov a mudrcov, čítajte prorokov, v ktorých nájdete múdrosť a pochopenie väčšie ako u mudrcov a filozofov. Pokiaľ túžiš po piesňach, máš Dávidove žalmy, alebo ak chceš čítať o počiatku sveta, máš Genezis veľkého Mojžiša; a ak túžiš po zákonoch a prikázaniach, máš zákon Pána Boha. Ale všetkým cudzím spisom, ktoré sú v rozpore s týmito vecami, sa úplne vyhni". [9]

Didaché by sme mohli označiť za akýsi starý kresťanský cirkevný poriadok alebo za druh starokresťanského katechizmu. Dokazuje to aj pomerne stručná forma, veľmi vhodná na zapamätanie. Tento spis nám poskytuje krásny pohľad na hlavné časti kresťanského učenia na konci prvého a začiatkom druhého storočia. Mnohí sa domnievajú, že tento spis nevznikol naraz, aspoň nie v takej podobe, v akej sa podáva dnes. Je veľmi pravdepodobné, že je to akýsi súhrn mladších a starších častí, z ktorých niektoré už boli rozšírené medzi kresťanmi. Nevylučuje sa, že práve tieto časti, ktoré boli rozšírené medzi ľuďmi, boli apoštolského pôvodu, od ktorých neskôr dostalo názov celé dielo.[6]

SUMMARY

The history of the catechesis of the early Christian Church is very rich in various events that have been indelibly inscribed in the history of Christianity. The catechetical writings of the early Church give us an insight into a period that was not easy for Christians, who had to face severe persecution. The period of the first three centuries gives us an insight into the brilliant thinking of teachers, catechists and theologians, as well as their way of catechetical work. Thanks to these writings, we can form an idea of the way in which this catechesis was carried out.

Christian apologists led a fierce polemic against traditional paganism, exposing its immorality, claiming that idol worship was a form of worship unworthy of God. While a visitor to a pagan temple was required to pay an entrance fee, donations in Christian communities were voluntary.

The most prominent figure among Christian apologists was Justin Philosopher, a martyr who understood that Christianity and contemporary Platonism were too closely linked to achieve abstract neutrality and respectful

coexistence. They had to love or hate each other. Therefore, pagans who were interested in becoming Christians not only had to go through various degrees of catechization, but their occupation was also an important issue for admission to the catechumenate.

REFERENCES

1. Апостольское предание св. Ипполита Римского. Перевод с лат. и пред. свящ. Петра Бубуруза // Богословские труды. 1970. Сб. 5. С. 277-296.
2. HIPPOLIT RÍMSKY. 2000. *Apoštolská tradice*. Velehrad, 2000. ISBN 80-86045-45-5.
3. ГАВРИЛЮК, П. 2001. *История катехизации в древней церкви*. Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. Москва : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. ISBN 5-89100-040-7.
4. СВ. ИУСТИН-ФИЛОСОФ И МУЧЕНИК. 1995. *Творения*. [Пер. предисл. А. И. Сидорова]. Репринт. изд. - Москва : Паломник : Благовест, 1995. 484 с. (Библиотека отцов и учителей церкви) / Отдел I. - 1-124 с.
5. СИДОРОВ, А.И.: Святоотеческое наследие и церковные древности /. - Москва : Сибирская Благовонница, 2011-. / Т. 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. - 2011. - 526, [1] с. ISBN 978-5-91362-430-7.
6. PILKO, J.: *Katechetické spisy v prvých storočiach kresťanstva*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2022. - 219 s. ISBN 978-80-555-2992-9.
7. КВИНТ СЕПТИМИЙ ФЛОРЕНТ ТЕРТУЛЛИАН ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ Составление и общая редакция А.А. СТОЛЯРОВА. Москва, Издательская группа «Прогресс» 1994.
8. SPISY APOŠTOLSKÝCH OTCŮ. Praha 2004. ISBN 80-7017-003-4.
9. Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. 2-е изд.: Москва, Издательская группа «Прогресс» 1994, 445. с.

TAGES OF EARLY CHRISTIAN CATECHIZATION

Ján PILKO, assistant professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 08001 Presov, Slovakia, jan.pilko@unipo.sk, 00421517724729, ORCID: 0000-0001-8167-5170

Abstract

This present article discusses the various stages of early Christian catechization. It will attempt to outline the perspectives of some selected ecclesiastical writers of the first three centuries. In the apostolic age, the division of catechesis into stages can only be spoken of in a very broad sense. Christian teachers made sure that adults received baptism consciously. For baptism was meant to signify a great change in a person's life: it was the putting on of Christ, the burial with Christ, and the resurrection to new life, a new birth.

Keywords

Catechization, Christian faith, paganism, baptism.

MOTIVÁCIA ŠTUDENTOV K ŠTÚDIU SOCIÁLNEJ PRÁCE Z POHLADU FORMY A STUPŇA ŠTÚDIA

Daniela BARKASI

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n.o. Bratislava,
Inštitút bl. M. D. Trčku v Michalovciach, Michalovce, Slovenská republika

Richard BÁRTA

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n.o. Bratislava,
Inštitút bl. Z. J. Mallu, Košice, Slovenská republika

ÚVOD

V súčasnosti je zjavné, že štúdium na vysokej škole je stále viac žiadanejšie v porovnaní s minulosťou. Pomerne dlhšie obdobie je zaznamenaný nárast vysokoškolsky vzdelaných ľudí a v rámci vekovej štruktúry je možno povedať značná časť študentov na vysokej škole v zrelom veku. Čo vedie ľudí v zrelom veku popri práci a rodine študovať a zvyšovať si svoju kvalifikáciu bol primárny zámer k uskutočneniu nášho výskumu. Zaujímalo nás zistenie toho, čo týchto ľudí motivuje k štúdiu práve v oblasti pomáhajúcich profesií, ktoré v porovnaní s inými profesiami nie sú finančne lákavo ohodnotené. Je to spôsobené istými legislatívnymi zmenami v pracovnej oblasti, či len snahou získať vysokoškolský titul? Dlhodobé ukazovatele rôznych výskumov, realizovaných v tejto oblasti poukazujú nato, že motívom či hnacou silou k začatiu štúdia na vysokej škole je viacero, úlohu pri výbere štúdia nezohráva len jeden motív, ale je ich viacero.

CIEĽ PRÁCE

Cieľom predloženého príspevku je poukázať na ukazovatele motivačnej štruktúry k voľbe študijného odboru Sociálna práca u vysokoškolských študentov. Dali sme si za cieľ zistiť rozdiely v motivačnej štruktúre z pohľadu formy a stupňa štúdia u vysokoškolských študentov.

VÝSKUMNÝ SÚBOR

Náš výskumný súbor tvorilo 256 respondentov - študentov Vysokej školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, Inštitútu bl. Metoda Dominika Trčku v Michalovciach. Boli to študenti študijného odboru Sociálna práca, v dennej

a externej forme, v magisterskom a bakalárskom stupni štúdia. Podrobnejšiu charakteristiku nášho výskumného súboru uvádzame v tabuľke 1, z ktorej je zrejmé, že z 256 respondentov bolo 187 respondentov ženského pohlavia (73 %) a 69 mužského pohlavia (27 %). Vyššie zastúpenie vidíme vo výskumnom súbore u žien, čo je vzhľadom na sledovaný študijný odbor prirodzeným javom. Študenti boli vo veku od 18 do 58 rokov, s priemerným vekom 34,1 rokov (SD = 8,9).

Tabuľka 1: Socio-demografické ukazovatele výskumného súboru

		Počet	%
Spolu - počet respondentov		256	100
Forma štúdia	Denná	56	22
	Externá	200	78
Stupeň štúdia	Bc.	153	60
	Mgr.	103	40
Pohlavie	Muži	69	27
	Ženy	187	73
		Priemer (SD)	Rozpätie
Vek		34,1 (8,9)	18 – 58

METODIKA

V našom výskume sme použili kvantitatívnu stratégiu výskumu, ako nástroj bol použitý dotazník, ktorý obsahoval otázky na zistenie socio-demografických ukazovateľov a sedemnášť otázok (položiek), zamerané na zistenie motivačnej štruktúry u študentov študijného odboru Sociálna práca. Bol to dotazník od autorov Leczovej a kol. (2014). Jednotlivé položky sú motivačné faktory, ktoré viedli (motivovali) študentov k voľbe či výberu daného študijného odboru na vysokej škole. Každú položku (otázku) alebo každý motivačný faktor študenti hodnotili na päť - bodovej škále tak, že vyjadrovali mieru významnosti jednotlivých položiek – jednotlivých motivačných faktorov pri voľbe štúdia

daného odboru. Odpovedali teda na otázku: „Do akej miery Vás uvedené dôvody ovplyvnili (motivovali) pri voľbe Vášho študijného odboru?“ Päť bodová škála bola s možnosťami výberu odpovedí, kde: (1) znamenala vôbec nie, (2) skôr nie, (3) nie som si istý/istá, (4) skôr áno a (5) znamenala veľmi. Vyššie skóre indikuje väčšiu významnosť daného motívu. Na základe analýzy tesnosti lineárnych vzťahov medzi jednotlivými položkami (motivačnými faktormi) posudzovacej škály boli vytvorené tri skupiny faktorov, ktoré obsahujú príbuzné položky. Jednotlivé skupiny faktorov sú nazvané podľa ich prevládajúcej motivačnej tendencie ako prosociálne motivačné faktory, profesijné motivačné faktory a konformné motivačné faktory.

VÝSLEDKY

Údaje, ktoré sme prostredníctvom zozbieraných dotazníkov získali, sme vyhodnotili a spracovali v štatistickom software SPSS. Pri štatistickom opise získaných dát sme použili neparametrické testy pre dva nezávislé výbery - Mann-Whitneyho U-test. V tabuľke 2 sú uvedené motivačné faktory (motívy), ktoré ovplyvnili (motivovali) študentov pri voľbe daného študijného odboru v najväčšej a najmenej miere, kde prvé tri motivačné faktory sú najvýznamnejšie a ďalšie tri najmenej významné.

Tabuľka 2: Najvýznamnejšie a najmenej významné motivačné faktory v celom výskumnom súbore (N = 256)

Položky	Kategórie motivačných faktorov	M	SD
Rád/rada pracujem s ľuďmi.	Prosociálne	4,32	0,76
Vidím zmysel v odbore, ktorý študujem.	Prosociálne	4,24	0,79
Príležitosť získať VŠ vzdelanie.	Profesijné	4,20	0,94
Nedostal/a som sa na inú VŠ.	Konformita	1,95	1,25
Želali si to moji rodičia.	Konformita	1,96	1,30
Nevyhnutnosť doplniť si vzdelanie v odbore pre udržanie si pracovného miesta.	Profesijné	2,24	1,39

V tabuľke 2 vidíme, že v najväčšej miere boli študenti ovplyvnení pri voľbe študijného odboru Sociálna práca prosociálnymi motivačnými faktormi, ale úlohu zohrali i motivačné faktory z kategórie profesijných. Najmenej významnú úlohu u študentov zohrali faktory konformné motivačné faktory a profesijný faktor, ktorý vypovedá o tom, že vzdelanie si dopĺňajú z dôvodu udržania si pracovnej pozície.

Tabuľka 3: Rozdiely v kategóriách motivačných faktorov medzi študentmi podľa formy štúdia

	Externá forma		Denná forma		U
	M	SD	M	SD	
prosociálne motivačné faktory	24,6	5,2	22,1	3,7	2544,0*
profesijné motivačné faktory	19,9	4,6	17,5	4,8	3256,6**
konformné motivačné faktory	13,5	3,4	14,5	3,2	2487,0**

*sig. $p < 0,05$; **sig. $p < 0,01$

V tabuľke 3 sú znázornené rozdiely v kategóriách motivačných faktorov u študentov podľa formy štúdia, kde vidíme, že sme zaznamenali štatisticky signifikantné rozdiely v každej skupine motivačných faktorov. Pre externých študentov je príznačné, že sú vo väčšej miere prosociálni, keďže v ich skupine bola dosiahnutá vyššia priemerná hodnota v tejto kategórii faktorov, rovnako vo väčšej miere u nich zohrali rolu faktory, ktoré súvisia s pracovnou oblasťou, pretože aj v skupine profesijných faktorov bola zistená vyššia priemerná hodnota. Denní študenti sú vekovo mladší a teda ich motivačná štruktúra a motívy, ktoré ich viedli k voľbe odboru štúdia na vysokej škole sú rozdielne, pretože u nich bola zistená vyššia priemerná hodnota v skupine konformity, čo je prirodzený jav vzhľadom na vek.

V tabuľke 4 vidíme, že aj medzi študentmi podľa stupňa štúdia boli zistené štatisticky signifikantné rozdiely, kde vidíme, že vyššie priemerné hodnoty sme zistili v skupine prosociálnych a kariérnych motivačných faktorov u študentov v magisterskom stupni štúdia a v prípade faktorov zo skupiny konformných motivačných faktorov to boli študenti bakalárskeho stupňa štúdia.

Tabuľka 4: Rozdiely v kategóriách motivačných faktorov u študentov podľa stupňa štúdia

		BC		MGR		χ^2
		M	S D	M	SD	
	prosociálne motivačné faktory	23,4	4,3	25,2	3,7	40,6***
	profesijné motivačné faktory	20,5	4,1	21,5	4,7	7,7*
	konformné motivačné faktory	14,4	3,4	13,1	3,4	18,3***

*sig. $p < 0,05$; ***sig. $p < 0,001$

DISKUSIA

V celej výskumnej vzorke bolo zistené, že v najväčšej miere boli študenti motivovaní najmä prosociálnymi a profesijnými motivačnými faktormi a najmenej konformnými motivačnými faktormi a taktiež jedným profesijným motivačným faktorom. Naše výsledky potvrdzujú poznatky Žiakovej a Balogovej (2012), ktoré tvrdia, že pre pomáhajúceho pracovníka je charakteristické prosociálne správanie, ktoré sa vyznačuje určitými činmi a skutkami, vykonávanými v prospech inej osoby bez nároku na odmenu. Výsledky nášho výskumu sa zhodujú i s výskumom autora Schavela (2012), ktorý realizoval výskum v tejto oblasti a zistil, že najčastejšie sa študenti pre tento odbor rozhodli z dôvodu rozšírenia si vedomosti z tejto oblasti, ďalej tým, že chcú pomáhať iným ľuďom a riešiť ich problémy a taktiež názorom, že v súčasnosti je vysokoškolské vzdelanie nevyhnutné pre uplatnenie sa v praxi. Naše výsledky sa zhodujú s tvrdením autorky Žiakovej (2011), ktorá uvádza, že študenti sociálnej práce môžu byť motivovaní a uspokojovaní tým, že v tomto povolání vykonávajú poradenskú a výchovnú činnosť a pracujú s klienti v bezprostrednom kontakte. Zistili sme, že mladší študenti boli pri voľbe študijného odboru štatisticky signifikantne častejšie v porovnaní so staršími študentmi motivovaní konformnými motivačnými faktormi a najstarší študenti boli pri voľbe tohto odboru štatisticky signifikantne častejšie v porovnaní s mladšími študentmi motivovaní faktormi z kategórie prosociálnych

a profesijných motivačných faktorov, čo bolo potvrdené aj viacerými výskumami realizovanými v tejto oblasti.

ZÁVER

Na základe našich výsledkov, môžeme konštatovať, že voľba odboru štúdia je ovplyvnená celou škálou motivačných faktorov a nikdy to nie je len jeden motív, ktorý študenta motivuje a ovplyvní pri rozhodnutí sa pre tento odbor štúdia. Ďalej bolo zistené, že pre konkrétne skupiny sú charakteristické konkrétne motivačné faktory. ČO je v zhode s inými výskumnými štúdiami, ktoré už v predmetnej oblasti boli uskutočnené. Za najvýznamnejší ukazovateľ, ktorý určuje možno povedať základné motivačné tendencie pri výbere študijného odboru Sociálna práca môžeme považovať vek.

Práca sociálneho pracovníka si vyžaduje jednak odborné teoretické vedomosti, praktické zručnosti ale taktiež i dôležité osobnostné predpoklady a zručnosti, ktoré ho predurčujú nato aby podával vo svojej profesii kvalitný výkon. Naším zistením bolo, že študenti si volia tento odbor štúdia najmä z dôvodu prosociálnych motivačných faktorov, čo je veľmi pozitívne zistenie, pretože to signalizuje, že majú radi prácu s ľuďmi, chcú im byť nápomocní a v tomto študijnom odbore vidia zmysel. Signalizuje to kladný vzťah k ľuďom a dôležité osobnostné predpoklady pre sociálneho pracovníka. Najmenej významné faktory ovplyvňujúce výber štúdia odboru sociálna práca boli motivačné faktory z kategórie konformity.

SUMMARY

Based on our results, we can conclude that the choice of a field of study is influenced by a range of motivational factors and it is never just one motive that motivates and influences a student in deciding to pursue that field of study. Further, it has been found that specific motivational factors are characteristic of particular groups. Which is consistent with other research studies that have already been conducted in the subject area. Age can be considered as the most significant indicator that determines, perhaps, the basic motivational tendencies in the choice of the field of study Social Work.

The work of a social worker requires both professional theoretical knowledge and practical skills, but also important personal prerequisites and skills that predispose him to perform well in his profession. Our finding was that students choose this field of study mainly because of prosocial motivational factors, which is a very positive finding because it signals that they like working

with people, want to be helpful to them and see meaning in this field of study. This signals a positive relationship with people and important personality prerequisites for a social worker. The least significant factors influencing the choice of studying the field of social work were motivational factors from the category of conformity.

REFERENCES

1. LECZOVÁ, D. a kol. 2014. Analýza motivačných faktorov pri výbere študijných odborov z oblasti pomáhajúcich profesií. In: KILÍKOVÁ, M. a kol. *Supplement vybraných kapitol vo vedných odboroch sociálna práca a ošetrovateľstvo*. II. Pířbram : Ústav sv. Jána Nepomuka Neumanna, 2014. s. 256-292. ISBN 978-80- 905973-1-0.
2. SCHAVEL, M. 2012. Reflexie absolventov VSZaSP sv. Alžbety na oblasť vzdelávania v odbore sociálna práca. [online]. In: *Prohuman*. Bratislava : Business Intelligence Club, 2012. ISSN 1338-1415. [2023-11-12]. Dostupné na <http://www.prohuman.sk/socialna-praca/reflexie-absolventov-vsasp-sv-alzbety-na-vzdelavanie-v-odbore-socialna-praca>.
3. ŽIAKOVÁ, E. a kol. 2011. *Sociálna práca – Teoretické východiská a praktické koncepty*. 1. vyd. Košice : Filozofická fakulta. 286 s. ISBN 978-80-7079-870-2.
4. ŽIAKOVÁ, E. – BALOGOVÁ, B. 2012. *Vnútorhá a vonkajšia motivácia k štúdiu sociálnej práce*. [online]. Prešov : Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove. s. 158-167. [2022-11-11]. Dostupné na: <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/.../ziakova.pdf>.

MOTIVATION OF STUDENTS TO STUDY SOCIAL WORK FROM THE POINT OF VIEW OF THE FORM AND LEVEL OF STUDY

Daniela BARKASI, associate professor, St. Elizabeth University of Health and Social sciences, Institute of Beatific M. D. Trček in Michalovce, Partizánska 23, Michalovce 071 01, Slovakia, daniela.barkasi@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8266-5302

Richard BÁRTA, assistant professor, St. Elizabeth University of Health and Social sciences, Institute of. Beatific Z. J. Mall, Hlavná 89, 04001 Kosice, Slovakia, bartarichardsp@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7712-7745

Abstract

In the present paper, we address the area of student motivation to study Social Work. The choice of profession is a very important link in every person's life. The decision to study at a university can be influenced by several factors. In our research, we focused on examining motivation in terms of the form and degree of study. We used as an instrument a questionnaire by the authors Leczova et al. (2014), which consists of statements classified into three categories of motivational factors, namely prosocial, career and conformity motivational factors. The work of a social worker requires both professional theoretical knowledge, practical skills and also personality requirements. Our research shows that students chose this field of study mainly because of prosocial motivational factors, which indicates that they possess certain prosocial qualities, like working with people and like to help others.

Keywords

Motivation, social work, prosocial motivational factors, career motivational factors, conformity.

IKONOGRAFIA AKO TERAPIA – KRÁTKY VSTUP DO JEJ SÚČASNÉHO VYUŽÍVANIA⁸¹

Pavol KOCHAN

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

ÚVOD

Umenie cez obrazotvornosť vždy predstavovalo jednu z foriem terapeutickej pomoci človeku. Všeobecne „možno umenie využiť na:

(1) zvýšenie povedomia verejnosti,

(2) predstavu tvorivých a spoločných riešení spoločenských problémov a

(3) pomoc klientom pri vyjadrovaní a riešení skrytých emocionálnych konfliktov.“ [2] Cirkev neustále vo svojej histórii predkladala človeku svoju terapiu prostredníctvom sviatostného života, ale aj ďalších oblastí, ako napríklad cirkevné umenie. Základnou podmienkou bolo otvoriť svoju myseľ a srdce, ktoré potrebujú prejsť terapeutickou liečbou. Svedčia o tom aj poznatky, ktoré uvádzame v závere tohto článku. Ikonografia je už približne dvetisíc rokov využívaná ako forma terapie človeka. Ak pre svätých otcov je poznanie rovné spásu človeka, potom obraz, ktorý sa dostáva hlbšie do vnútra človeka, je dôležitým prostriedkom poznávania kresťanského učenia, ktoré približuje človeka k Bohu. Obzvlášť v posledných rokoch, kedy si väčšina spoločnosti uvedomuje prehlbujúcu sa krízu ľudstva cez čoraz častejšie sa objavujúce negatívne udalosti ovplyvňujúce celé národy, je poznanie seba a druhých vážnym faktorom pre odvrátenie nielen dôsledkov krízy, ale aj jej príčin.

IKONA – TERAPEUTICKÝ POHĽAD DO VEČNOSTI

Z pohľadu kresťanského myslenia zmyslom ľudského života je získať pôvodný stav prvého stvoreného človeka, t. j. vstúpiť do priameho vzťahu s Bohom. Posvätné miesta a predmety mali vždy za úlohu sprostredkovanie

⁸¹ Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedeckovýskumného projektu KEGA č. 010PU-4/2022 CreativeLab“ – univerzálny priestor pre výskum a vzdelávanie v ikonopise, ikonografii, v činnostiach a expresívnych terapiách.

medzi človekom a Bohom a uľahčovali tak obnovenie vzťahu so Stvoriteľom, ktorý je jedinou skutočnou a absolútnou realitou. Ikona je vnímaná ako obraz Božieho sveta, preto je jedným z posvätných predmetov, ktorým Cirkev stáva do opozície materiálny svet, vnímaný ako zdroj hriechu a vášní. Vyjadrením posvätného sa ikona stáva prostriedkom uzdravenia duše a nástrojom duchovného uzdravenia. [1]

Kanonická pravoslávna ikonomalba je jedinečným fenoménom pravoslávnej kresťanskej kultúry. V minulom storočí bola ikonomalba predmetom hlavne štúdie ako ukážka primitívneho stredovekého umenia, ikona sa vnímala ako historický artefakt. Výskumy, ktoré boli realizované, opomínali také dôležité aspekty, ako je teológia ikony a jej filozofia. Až koncom 20. storočia sa pravoslávna ikonografia dočkala oživenia a na prelome tisícročí zažila svoj rozkvet. Spolu s cirkevnou pravoslávnu ikonopiseckou tvorbou sa oživila aj nová grafická štruktúra, ktorá sa v ikonopisectve sformovala a ustálila. Ako vo svojich dielach uvádza Evdokimov, ikona nesmie byť predmetom vystavovania mimo jej prirodzeného prostredia (chrám), pretože sa stáva iba artefaktom bez svojho duchovného rozmeru a odkazu. [3] Ikona totiž neodmieta len „viditeľnosť tohto sveta, ale aj všetky vášne spájajúce zvrátený pohľad padlého človeka. Jednotlivé vášne vznikajú z odcudzenia troch síl duše, rýchlosti, túžby a odrazu mysle. Kontemplácia skutočnej ikony s vierou môže viesť k pochopeniu chyby a k začatiu liečby. Každá choroba ducha môže nájsť útechu v posvätnom obraze.“ [1] M. Eliade vo svojom pohľade „vnímania sveta náboženskou a nenáboženskou osobou (t. j. kresťan-nekresťan) najvýraznejšie rozvíja úlohu sakrálneho v živote človeka a spoločnosti. Zásadne odlišné charakteristiky vnímania priestoru existencie sú základom rozdielov vo vnímaní sveta náboženskou a nenáboženskou osobou.“ [3] Držiac sa tejto myšlienky považujeme za nevyhnutné, aby ten, kto zhotovuje ikonu, mal náboženské myslenie. Pri uvedomení si, že jednotliví svätí, Christos, či Božia Matka sa nezobrazujú ako videní z profilu alebo zozadu, ale vždy otočení tvárou k divákovi, čo znamená prítomnosť, tvár v ikone sa tak stáva hovorcom. Priamy kontakt sa vytvára medzi ikonou a divákom vo vzťahu „ty a ja“. Vzťah, ktorý nie je možný pri zobrazení z boku alebo zozadu postáv, zobrazenie, pri ktorom je divák svedkom scény ako divák predstavenia, bez toho, aby bol zapojený do dialógu. Je to niečo iné ako predstavenie, je to miesto stretnutia medzi dvoma účastníkmi rozhovoru, bod, kde sa pretínajú dva pohľady. [1] Tento bod osobného kontaktu sa stáva počiatočným momentom terapeutickej cesty človeka.

KRÁTKO Z MOŽNOSTÍ VYUŽITIA IKONY V ARTETERAPII

Ikona, ktorá je prostriedkom vzdelávania má mnohoraké terapeutické využitie. Anneli Ojanpera pracovala ako psychiatrická sestra 37 rokov, z toho posledných 24 trestno-psychiatrickej nemocnici zriadenej fínskym štátom. Nachádza sa tu 125 pacientov vrátane vrahov, užívateľov drog, alkoholikov a ľudí s viacerými problémami. Posledných šesť rokov bola vedúcou ikonografie a arteterapeutických skupín. So súhlasom nadriadených začala s kurzom ikonografie pre pacientov umiestnených v tomto zariadení. Prvá trojčlenná skupina realizovala trojhodinové stretnutia tri-štyrikrát do mesiaca. Po roku sa skupina viac než zdvojnásobila a skupina sa stále rozširovala s rastúcim záujmom. Všetci účastníci dostávali vonkajšiu podporu v tejto terapii. Zaujímavosťou bola skutočnosť, že väčšina svoju prvú zhotovenú ikonu darovala. Niektorí pacienti prešli progresom a zhotovili až sedem ikon za niekoľko rokov. Dôležitým faktorom bolo prostredie, ktoré sestra vytvorila. Nikto nebol nútený k ničomu, bola tu otvorená debata na akúkoľvek tému, aj keď spravidla väčšina uprednostňovala ticho pre sústredenie sa na vlastné myšlienky. Počas tohto terapeutického procesu bolo zaznamenaných niekoľko zaujímavostí. Zlepšila vzájomná pozornosť a podpora, zvýšil sa záujem o vlastnú osobu (napr. lepšie obliekanie), zvýšil sa osobný prejav (ústpu vulgarizmov, urážok a pod.), zlepšili sa medziľudské vzťahy (mnohí ikony darovali, prípadne nadviazali ústretovejší vzťah s personálom a rodinou), zvýšil sa záujem o teologické témy spojené s účasťou na bohoslužbách. [4]

Iným príkladom je využitie ikonografie ako súčasť arteterapie v kontakte s bezdomovectvom. Arteterapia môže pomôcť ľuďom bez domova "premaľovať" súčasné plátno ich života skúmaním pocitov, vyrovnávaním sa s emóciami, zvládaním závislostí, rozvíjaním sociálnych zručností, znižovaním úzkosti, a tým zvyšovaním sebaúcty. Okrem toho, že poskytuje úprimnejšie zobrazenie problému, tvorba a oceňovanie umenia môže poskytnúť cennú metódu, ktorá pomôže bezdomovcom identifikovať problémy, znovu nadobudnúť sebakontrolu, a tým si vytvoriť lepší obraz o sebe. [2] Samozrejme, je pochopiteľné, že ikona má svoj definovaný štýl a zdá sa, že je tu málo priestoru na sebarealizáciu. Avšak každá ikona začína od výberu, kde si všimame samotný výber postáv alebo sviatku a tiež farieb, ktoré dominujú. Terapeutický proces je postavený na prechode od najtmavších farieb, ktoré tu predstavujú negatíva v živote človeka, až po najsvetlejšie, ktoré predstavujú dosiahnutie zlepšenia stavu. Počas procesu sa klient stáva otvorenejším, ustupuje obava a neistota. Aj samotné dokončenie predstavuje naplnenie vytýčeného cieľa. Z teologicko-

duchovného hľadiska hovoríme o nazeraní človeka do prostredia večnosti. Klient sa dozvedá o náročnom živote a útrapách svätého, zobrazovaného na ikone a nepriamo mu odovzdáva svoje životné ťažkosti, ktoré sa stávajú menej prekonateľnými.

Zaujímavým využitím ikonografie je oblasť práce s ľuďmi s telesným postihnutím. V ruskom prostredí Cirkev sprístupnila ikonu pre nevidiacich a nepočujúcich. Pomerne rýchlo došlo k výrobe ikon „od poloplastických cez plastové po dotykové, ktoré sú vyrobené z jednotlivých materiálov zastupujúcich jednotlivé časti ikony (rúcho, tvár, evanjelium..). Plastové hmatové ikony sú vyrobené z hypoalergénneho plastu. Na povrchu každej z nich sú tzv. tifloznaky, pomocou ktorých je možné vypočúť si stručné informácie o ikone. Zvukové informácie sa reprodukovujú pomocou nástroja Tiflomarker, ktorý je dodávan spolu s hmatovou ikonou. Pre ľudí, ktorí vedia čítať Braillovo písmo, je meno a autor ikony napísaný v dolnej časti každej ikony bodkovaným písmom.“ [5] Nevidiaci majú možnosť spoznať ikonografiu cez tzv. dotykovú ikonu z rôznych materiálov, ako je drevo, kameň (hlavne mramor), korálky, rôzne látky a pod. Expozícia je obohatená aj o jednotlivé materiály, z ktorých sa vyrábajú pigmenty používané pri výrobe ikon. [5] Takáto ikona predstavuje určitú zmyslovú terapiu, kedy síce klient-pacient neprechádza celým procesom zhotovenia ikony, avšak stáva sa jeho nepriamim účastníkom cez použité materiály. V spojení s priblížením života daného svätého sa klient stáva účastníkom aj na jeho životnej ceste za dosiahnutím niečoho lepšieho, čo sa môže stať inšpiráciou a podporou aj pre klienta.

ROZVOJ IKONOGRAFIE V AKADEMICKOM PROSTREDÍ – DOTERAJŠIE VÝSLEDKY

V posledných rokoch vidíme záujem o rozvoj ikonografie ako umenia, kresťanského umenia, aj ako jednou z možností terapie zakomponovateľnej do viacerých terapeutických oblastí. Jednou z nich je aj rozvíjajúca sa arteterapia. V akademickom prostredí, konkrétne na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte v Prešove, sa v posledných rokoch, t. j. po roku 2017 začal výraznejší návrat a rozvoj ikonografie hlavne byzantského štýlu. Vychádzajúc z vnímania byzantskej ikony ako priameho dedičstva, ktoré činí pravoslávie jedinečným v tomto smere, akademická pôda si uvedomila dôležitosť podpory tohto kresťanského umenia a vyvíja rôzne podporné aktivity. Jednou z nich bol vedecký projekt StureSpace (2018-2020), v rámci ktorého bola zrealizovaná čiastočná rekonštrukcia priestorov určených pre výučbu ikonografie. Zároveň

od roku 2017 bol spustený pilotný program kurzu ikonografie pre verejnosť a o rok na to sa ikonografia stala súčasťou akademického vzdelávania, kedy bola začlenená do zoznamu voliteľných alebo výberových predmetov pre všetky univerzitné študijné programy. Každým rokom záujem o ikonografiu má stúpajúcu tendenciu. Aktuálne predmetu sa účastníci študenti teológie a sociálnej práce, kurzu pre verejnosť sa účastníci zástupcovia rôznych profesií v pedagogickej alebo umeleckej oblasti, silových zložiek, ale aj seniori. V lete 2023 ako samostatný projekt bol zrealizovaný aj intenzívny letný kurz v spolupráci s cirkevnou obcou v Krompachoch. Výsledky sú potešujúce. Úspešnosť účastníkov v realizácii vlastnej ikony pod odborným vedením je takmer stopercentná. Podľa zisťovaných informácií na základe osobných rozhovorov s jednotlivými účastníkmi, účasť na kurze mala vždy pozitívny dopad na vnútorný stav účastníka. Znížil sa nepokoj, nervozita, strach alebo úzkosť. V poslednom roku sa kurzu účastní aj študent so špecifickými potrebami, ktorý rovnako hodnotí svoju účasť ako pozitívnu. V najbližšom období máme záujem rozšíriť ponuku kurzov práve do oblasti práce so študentmi so špecifickými potrebami a získať relevantné výsledky, ktoré poslúžia pre ďalšie špecifikácie ikonografie v začleňovaní do arteterapie. Ďalšou výzvou rozvoja ikonografie v akademickom prostredí je snaha k postupnému návratu k pôvodným technikám používaným v ikonografii. Zatiaľ čo aktuálne je využívaná akrylová farba na plátne a štandardné pozlacovanie, v rámci kurzu sa v najbližšom roku vo vyššej skupine začne výučba ikonografie s pigmentami. Za zmienku stojí aj skutočnosť, že bol prejavovaný záujem aj o lepenie zlata formou leštenia s prípadným reliéfováním.

SUMMARY

In recent years, we have seen an increased interest in the development of iconography as art, Christian art, and as one of the possibilities of therapy that can be integrated into several therapeutic areas. One of them is the developing art therapy. Iconography began to be used on a pilot basis in prison, hospital, academic environments, or when working with the homeless. After the inclusion of iconography in the educational process, the interest in iconography has an increasing tendency every year. Currently, students of theology and social work participate in the course, representatives of various professions in the field of pedagogy or art, military forces, and senior citizens participate in the course for the public. Iconography is versatile because, despite its predefined style, it suppresses any differences between the author and the depicted, between clients

and between the leader and the led. This versatility opens up new possibilities of use in the therapeutic process of human recovery.

REFERENCES

1. CODRINA-LAURA, IONIȚĂ. 2013. The icon or the therapy through image. [online]. In: *AGATHOS : An International Review of the Humanities and Social Sciences*. Iasi : "Al.I. Cuza" University of Iași, Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, 2013, vol. 4, issue 1. p. 78-91. e-ISSN 2248-3446. [2023-09-24]. Available from: http://agathos-international-review.com/issue4_1/10.Articol%20-%20Codrina%20Ionita.pdf.
2. MARANGOS, Frank. 2019. *The canvas of love : art therapy for the homeless*. [online]. [2023-09-15]. Available from: <https://ocf.org/the-canvas-of-love-art-therapy-for-the-homeless/>.
3. OBMOROKOVA, Anastasia M., NEMAEVA, Natalia O. 2016. Orthodox artistic culture as a traditional means of sacralization of basic social ideals. [online]. In: *Journal of the Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Krasnoyarsk, 2016, vol. 9, issue 2. p. 394-405. ISSN 2313-6014. [2023-08-25]. Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/orthodox-artistic-culture-as-a-traditional-means-of-sacralization-of-basic-social-ideals>. DOI: 10.17516/1997-1370-2016-9-2-394-405.
4. OJANPERA, Anneli. 2010. *Teaching Icon Painting to Prisoners*. [online]. [2023-08-25]. Available from: <https://incommunion.org/2004/12/13/teaching-icon-painting-to-prisoners/>.
5. ŠAK, Štefan. 2020. Ikonografia ako súčasť praktických hodín v humanitných vedách. [online]. In: *Acta Patristica*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2020, vol. 11, issue 23, p. 252-258. ISSN 2644-5026. [2023-09-13]. Available from: <https://www.unipo.sk/en/faculty-of-orthodox-theology/main-sections/science-research/journal-APA/archiveAPA/23-2020/37808>.
6. BIAŁOSTOCKI, J. 1974. Iconography. In WIENER, Ph. P. (ed.). 1974. *The Dictionary of the History of Ideas : Studies of Selected Pivotal Ideas*. Vol. II. New York : Charles Scribner's Sons, 1974. p. 525-541.

ICONOGRAPHY AS THERAPY - A BRIEF INTRODUCTION TO ITS CURRENT USE

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

Art through imagery has always been one of the forms of therapeutic help for a person. Throughout its history, the Church has constantly presented its therapy to man through the sacramental life, but also through other areas, such as church art. The basic condition was to open your mind and heart, which need to undergo therapeutic treatment. This is also evidenced by the knowledge that we present at the end of this article. Iconography has been used as a form of human therapy for approximately two thousand years. If for the holy fathers, knowledge is equal to the salvation of a person, then the image, which reaches deeper into the interior of a person, is an important means of knowing the Christian teaching, which brings a person closer to God. Especially in recent years, when most of the society is aware of the deepening crisis of humanity through increasingly frequent negative events affecting entire nations, knowing oneself and others is a serious factor for averting not only the consequences of the crisis, but also its causes.

Keywords

Icon, Church, theology, therapy, art therapy, social work.

References:

References: