



SAINT SOPHIA UKRAINIAN ORTHODOX  
THEOLOGICAL SEMINARY  
QUARTERLY

HOLY WISDOM~  
HOLY SOPHIA

СВЯТА ПРЕМУДРІСТЬ~  
СВЯТА СОФІЯ

ЩОКВАРТАЛЬНИК СВЯТО-СОФІЇВСЬКОЇ  
УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ  
БОГОСЛОВСЬКОЇ СЕМІНАРІЇ

VOL. I ACADEMIC YEAR 2024-25 NO. 2



**HOLY WISDOM-HOLY SOPHIA  
СВЯТА ПРЕМУДРІСТЬ-СВЯТА СОФІЯ**

VOL. II ACADEMIC YEAR 2024-25 NO. 2



**Gayle E. Woloschak**

Editor-in-Chief

**His Eminence Metropolitan Antony**

Spiritual Director

**Elizabeth Symonenko**

Artistic & Graphic Design Editor

**Rev. Fr. Mykola Zomchak**

Language and Translation Editor

**Dr. Debórah Sirko-Osadsa**

Copy Editor

**Editorial Office:**

**Submission of essays for consideration**

**and all other correspondence:**

**E-MAIL: [GAYLE.WOLOSCHAK@GMAIL.COM](mailto:GAYLE.WOLOSCHAK@GMAIL.COM)**

The Saint Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary  
is fully accredited by the Association of Theological Schools  
in the United States and Canada (ATS)



**Holy Wisdom - Holy Sophia**

is published quarterly by

Saint Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary.

PO BOX 240

South Bound Brook, NJ 08880

[stsuoats.edu](http://stsuoats.edu)

# CONTENTS

- 4** Preamble: Holy Wisdom-Holy Sophia (English & Ukrainian)  
EDITORIAL TEAM
- 8** Holy Wisdom-Holy Sophia, Editorial Comments  
(English & Ukrainian)  
GAYLE E. WOLOSCHAK
- 11** Finding Common Ground: Developmental Psychology  
and Spiritual Life (English & Ukrainian)  
V. REV. GREGORY JENSEN
- 31** The Education We Need Today (English & Ukrainian)  
BISHOP ANTHONY (VRAME)
- 38** “Canonicity” as a Weapon in Russia’s War Against Ukraine  
(English & Ukrainian)  
SISTER VASSA LARIN
- 48** The Old Testament, the Seminary, and the Church  
VERY REV. GABRIEL ROCHELLE
- 54** Genesis One, Sacramental Theology, and the Theology  
of Music  
VERY REV. DOUGLAS ANTHONY PERKINS
- 63** An Interview with Fr. Nicholas Denysenko  
(English & Ukrainian)  
GAYLE E. WOLOSCHAK AND FR. NICHOLAS DENYSENKO
- 76** North American Eastern/Oriental Orthodox and Catholic  
Mixed Marriages: Next Steps?  
FR. ANTHONY ROEBER
- 84** Jan Hus: His Veneration in the Orthodox Church and Its  
Implications for Ecumenical Relationships  
REV. PHOTIOS PARKS
- 94** The Impact of Late Platonism and Hellenic Philosophy on  
Orthodoxy and the Fathers (English & Ukrainian)  
VOLODYMYR SMULLING
- 119** Christian Modesty in the Ante-Nicene Fathers  
ELIZABETH BARE



In the Eastern Orthodox Church, Christ is revered as the Incarnate Wisdom of God, a central truth that permeates our theology, liturgy, and spiritual life. The Holy Scriptures and the writings of the Church Fathers consistently reveal Christ as the Divine Logos, the eternal Word and Wisdom through whom all things were created and are sustained. St. Paul declares, Christ is *“the Power of God and the Wisdom of God.”* (1 Corinthians 1:24)

*“In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God. All things were made through Him, and without Him nothing was made that was made... And the Word became flesh and dwelt among us, and we beheld His Glory, the Glory as of the Only Begotten of the Father, full of Grace and Truth.”* (John 1:1-3, 14) In the person of Jesus Christ our Lord, the Wisdom of God is not an abstract concept but a living reality. He is the perfect expression of God’s Will and Purpose, making visible the invisible and revealing the mysteries of Divine Life to humanity. This Divine Wisdom is manifest in His teachings, which offer a path to spiritual enlightenment and communion with God in the Holy Trinity, transcending mere intellectual knowledge.

The Orthodox Church sees Christ’s incarnation as the ultimate act of Divine Wisdom—God taking on human flesh to heal, sanctify, and restore creation. In Christ our Lord, Wisdom is not only a guide for moral and ethical living but is the very source of our salvation. The hymns and prayers of the Church often praise Christ as “Wisdom” (Sophia), calling the faithful to recognize and embrace Him as the True Light that enlightens every person who comes into the world. St. Athanasius of Alexandria: *“For the Son of God became man so that we might become God; He manifested Himself by means of a body*

*in order that we might perceive the Mind of the unseen Father; He endured shame from men that we might inherit immortality.” (On the Incarnation, 54:3)*

Orthodox spirituality is deeply rooted in the understanding that to follow Christ is to partake in the Divine Wisdom. This is evident in the Church’s emphasis on THEOSIS, the process by which we are one with God and transformed into His likeness. Through participation in the sacramental life of the Church, especially in the Eucharist, the faithful are invited to partake of the Divine Wisdom, which leads them from darkness to Light, from ignorance to understanding, and from death to Life. THEOSIS is the ultimate goal for each of our lives.

In the Divine Liturgy, the proclamation of “Wisdom! Let us attend!” calls the faithful to open their hearts and minds to Christ, who is both the source and fullness of all Wisdom. It is a call to live in accordance with the Divine Wisdom that leads to true Life, Peace, and Union with God.

As most aptly explained in the writings of St. Gregory Palamas, in our Eastern Orthodox comprehension, *“Christ as Wisdom is the Eternal and Uncreated Light that illumines our path to God, guiding us through the complexities of life and leading us into the fullness of Divine Love and Truth”...and to THEOSIS.*

We have chosen to identify our Quarterly as: HOLY WISDOM – HOLY SOPHIA and we pray that the words that fill its pages in each issue will serve to emphasize the thought of St. Maximus the Confessor: *“The Word of God, who became incarnate in the fullness of time, revealed Himself as the Divine Wisdom that had been hidden in mystery from the foundation of the world. Through Christ, this Wisdom is made manifest and draws all creation back to the Father.”* May those words serve, indeed, to truly draw all who read them “back to the Father”.

**We look forward to lively interaction with our readers and we pray that all our conversations, correspondence and contributions will reflect the GRACE of our Lord and Savior Jesus Christ, the LOVE of God the Father and the COMMUNION of the Holy Spirit.**

**PEACE BE WITH US ALL...**

***The Editorial Team***

---

У Східній Православній Церкві Христос вшановується як Втілена Божя Премудрість, центральна істина, яка пронизує наше богослів'я, літургію та духовне життя. Святе Письмо та писання Отців Церкви послідовно розкривають Христа як Божественний Логос, вічне Слово і Премудрість, через Яку все було створено і підтримується. Св. Павло проголошує, що Христос є «*Божя Сила і Божя Премудрість*». (1 Коринтян 1:24)

*«Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього. ...! Слово сталося тілом, і перебувало між нами, повне благодаті та правди, і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця.»* (Івана 1:1-3, 14) В особі Ісуса Христа, нашого Господа, Премудрість Бога не є абстрактним поняттям, а живою реальністю. Він є досконалим вираженням Божої Волі та Призначення, робить видимим невидиме та відкриває людству таємниці Божественного життя. Ця Божественна Премудрість проявляється в Його вченнях, які стелять шлях до духовного просвітлення та спілкування з Богом у Святій Трійці, виходячи за межі простих інтелектуальних знань.

Православна Церква вбачає втілення Христа як найвищий акт Божественної Премудрості — Бог приймає людську плоть, щоб зцілити, освятити та відновити творіння. У Христі, нашому Господі, Премудрість є не лише дороговказом для морального та етичного життя, але й самим джерелом нашого спасіння. Піснеспіви та молитви Церкви часто оспівують Христа як «*Премудрість*» (Софію), *закликаючи вірних пізнати і прийняти Його як Правдиве Світло, що просвічує кожну людину, яка приходить у світ. Св. Афанасій Олександрійський: «Бо Син Божий став людиною, щоб ми стали Богом; Він явив Себе через тіло, щоб ми могли сприйняти Розум невидимого Батька; Він терпів ганьбу від людей, щоб ми могли успадкувати безсмертя».* (Про Втілення, 54:3)

Православна духовність глибоко вкорінена в твердженні того, що слідувати за Христом означає бути причетним до Божественної Премудрості. Це очевидно в тому, що Церква

наголошує на ТЕОЗІСІ (Обоженні), процесі, завдяки якому ми є єдиними з Богом і перетворюємося на Його подобу. Через участь у сакраментальному житті Церкви, особливо в Євхаристії, вірні покликані до участі в Божественній Премудрості, яка веде їх від темряви до Світла, від невігластва до розуміння і від смерті до Життя. ТЕОЗІС – це кінцева мета кожного з нас у житті.

У Божественній Літургії вигоłos «Премудрість! Будьмо уважні!» закликає вірних відкрити свої серця та розум для Христа, Який є джерелом і повнотою всієї Премудрості. Це заклик жити згідно з Божественною Премудрістю, яка веде до правдивого Життя, Миру та Єдності з Богом.

Як найвлучніше пояснено у творах святого Григорія Палами, у нашому східно-православному розумінні «Христос як Премудрість є Вічне і Нетварне Світло, яке освітлює наш шлях до Бога, ведучи нас через складності життя і ведучи до повноти Божественної Любові і Правди»... та до ТЕОЗІСУ (Обоження).

Ми вирішили назвати наш Щоквартальний випуск: СВЯТА ПРЕМУДРІСТЬ – СВЯТА СОФІЯ і молимося, щоб слова, якими наповнюватимуться сторінки кожного випуску, підкреслювали думку св. Максима Сповідника: *«Слово Боже, яке втілилося в повноті часу, об'явилося як Божественна Премудрість, Яка була прихована в таємниці від заснування світу. Через Христа ця Премудрість проявляється і повертає все створіння назад до Отця»*. Нехай ці слова й дійсно, по-справжньому повернуть усіх, хто їх читає, «назад до Отця».

Ми з нетерпінням чекаємо живої взаємодії з нашими читачами та молимося, щоб все наше спілкування, листування та увесь вклад у ці щоквартальні випуски відображали **БЛАГОДАТЬ** нашого Господа і Спасителя Ісуса Христа, **ЛЮБОВ** Бога Отця і **ПРИЧАСТЯ** Святого Духа.

**МИР З УСІМА НАМИ...**

**Редакція**

---

## HOLY WISDOM - HOLY SOPHIA

EDITORIAL COMMENTS

---

GAYLE WOLOSCHAK, *Editor-in-Chief*



It is with great gratitude and joy that we present this second volume of Holy Wisdom-Holy Sophia: St Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary Quarterly. Building on the foundation that was laid in our first issue, this volume continues with our mission of fostering pastoral insight, theological reflection, and scholarly engagement within the Orthodox tradition, particularly through the lens of the Ukrainian Orthodox Church. In this volume, we seek to contribute to our goals by providing scholarly articles, theological explorations, and pastoral perspectives.

The seminarians of St. Sophia's demonstrate exceptional theological scholarly capacity in their work. In this issue are included two papers from seminarians Nathaniel Smulling and Elizabeth Bare. We invite you to read these insightful papers not only for your edification but also to demonstrate the exceptional quality and capabilities of our students. These two papers were final research papers in Patristics I that were to reflect a study of some aspect(s) of the Church Fathers that especially spoke to them in their studies and readings. It is with great pride that we showcase their work in this issue, confident that their scholarship will continue to bear fruit. We look forward to more such papers to come.

We have other contributions from faculty and scholars from our own seminary, from other seminaries and from other scholars around the world on topics that we hope will be of broad interest. Please note that we also have dedicated papers in this volume to reflections on the history and labors of the Ukrainian Orthodox Church not only in the US but also in Ukraine.

We thank our contributors and editorial staff who make this journal possible. It is our hope that in addition to providing information and inspiration to our readers, the Quarterly will stimulate deeper theological inquiry, not only at the seminary but also in parishes and organizations within the Church and elsewhere. We welcome letters, comments, and suggestions that might help facilitate these goals. We try to include topics of interest to the Church, but all



readers should feel free to make suggestions of additional topics for which they would like to see comments or discussion in the future. Please send these ideas to me at [gayle.woloschak@gmail.com](mailto:gayle.woloschak@gmail.com).

As our Lenten journey begins this year, it is hoped that the collection of articles in this volume will inspire and encourage us as we pursue a path of greater spiritual awareness, love for others, ascetic struggle, and prayer. May the Wisdom of God guide us in the pursuit of truth and holiness.

In Christ's love,

**Gayle Woloschak, Editor-in-Chief**

---

З великою вдячністю і радістю представляємо другий випуск публікації «Свята Премудрість - Свята Софія»: Щоквартальник Української Православної Богословської Семінарії Святої Софії. Спираючись на фундамент, закладений у першому випуску, ця частина продовжує нашу місію сприяння пастирському розумінню, богословським роздумам та науковій діяльності в межах Православної традиції, зокрема через призму Української Православної Церкви. У цьому виданні ми прагнемо сприяти досягненню наших цілей, публікуючи наукові статті, богословські дослідження та пасторські перспективи.

Семінаристи Семінарії Святої Софії демонструють виняткову богословську проникливість та науковий потенціал у своїй роботі. У цьому випуску ми публікуємо дві статті семінаристів Натаніеля Смаллінга та Елізабет Бейр. Ми запрошуємо вас прочитати ці наукові та глибокі роботи не тільки для вашого повчання, але й для того, щоб продемонструвати виняткові якості та здібності наших студентів. Ці дві роботи були випускними науковими роботами з Патристики I, які мали відображати дослідження певного аспекту (аспектів) Отців Церкви, які по-особливому зачепили їхню увагу під час їхніх досліджень та читань. Ми з великою гордістю представляємо їхні роботи в цьому випуску, будучи впевненими, що їхня наукова діяльність продовжуватиме приносити плоди. Ми з нетерпінням чекаємо на нові публікації.

У нас є й інші матеріали від викладачів та науковців нашої семінарії, інших семінарій та інших науковців з усього світу на теми, які, як ми сподіваємося, будуть цікавими для широкого загалу. Зверніть увагу, що в цьому випуску є також окремі статті,

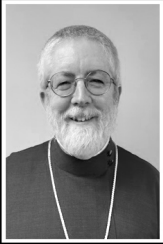
присвячені роздумам про історію та діяльність Української Православної Церкви не тільки в США, але й в Україні.

Ми дякуємо нашим авторам та редакційній колегії, які роблять цей журнал можливим. Ми сподіваємося, що окрім надання інформації та натхнення нашим читачам, Щоквартальник стимулюватиме глибші богословські дослідження не лише в семінарії, але й на парафіях та в організаціях Церкви та поза її межами. Ми заохочуємо вас надсилати нам відгуки, коментарі та пропозиції, які можуть допомогти у досягненні цих цілей. Ми намагаємося включати теми, які цікавлять Церкву, але всі читачі можуть вільно пропонувати додаткові теми, щодо яких вони хотіли б бачити коментарі або обговорення в майбутньому. Будь ласка, надсилайте ці ідеї мені на адресу [gayle.woloschak@gmail.com](mailto:gayle.woloschak@gmail.com).

Розпочинаючи нашу щорічну великопосну мандрівку, ми сподіваємося, що збірка статей у цьому випуску надихне і підбадьорить нас на шляху до більшого духовного усвідомлення, любові до ближніх, аскетичної боротьби та молитви. Нехай Божя Премудрість провадить нас у пошуках істини та святості.

У Христовій любові,  
**Гейл Волощак, Головний Редактор**





---

## FINDING COMMON GROUND: DEVELOPMENTAL PSYCHOLOGY AND SPIRITUAL LIFE

---

V. REV. GREGORY JENSEN

### Abstract

An exploration of the intersection of developmental psychology and spiritual life, focusing on Erik Erikson's theories. It highlights Erikson's holistic view of human growth, emphasizing the ethical dimensions of development and the role of community in fostering psychological health. The text argues that human life is fundamentally transcendent, with spirituality being a universal element of human experience. It also discusses the importance of trust and communal responsibility in achieving personal and communal well-being.

### Introduction: A Common Ground Between Spirituality and Psychology?<sup>1</sup>

By way of an introduction to the work of the developmental psychologist Erik Erikson (1902-1994) and its application to the pastoral life of the Church, allow me to quote James Fowler's summary of his work in *Becoming Adult, Becoming Christian*:

Since 1950, when he published *Childhood and Society*, Erik Erikson has assumed the role of a guru in our society. For students in college classes in personality theory and for graduate students in psychiatry, social work, and theology, Erikson's familiar "Eight Ages of the Life Cycle" have opened ways toward fruitful understanding of self and others.<sup>2</sup>

Especially helpful for the cure of souls is Erikson's interest in "the ethical dimensions of human growth and development" and his "parallel concern" with "how societies can and do make provisions,

---

<sup>1</sup> This paper is based on a presentation at the Biennial Conference of the International Association of Theoretical Psychology, York University, Toronto, Canada, June 18-22, 2007.

<sup>2</sup> James W Fowler, *Becoming Adult, Becoming Christian* (HarperCollins Publishers, 1984), 20-21

through practices of childrearing, family life, and institutional arrangements, for supporting growing persons in the development of the kinds of strengths that are essential for both moral and nonmoral virtue.”<sup>3</sup> As a pastor and spiritual father, I am interested in helping individuals and communities come to a wholeness of being in light of the tradition of the Orthodox Church. Whether we call ourselves priests or pastors, spiritual fathers or spiritual directors, in broad strokes, the work is the same. Through “teaching, support, sacrifice, worship and commitment” we work to help “utterly ordinary people . . . do some rather extraordinary, even heroic acts, not on the basis of their own gifts and abilities, . . . to be better people than we could have been if left to our own devices.”<sup>4</sup>

My introduction to Erikson’s work was through the existential and phenomenological readings of his developmental theory offered by Richard Knowles<sup>5</sup> and the more theological understanding offered by Adrian van Kaam.<sup>6</sup> Together Knowles and van Kaam have done the disciplines of psychology and spirituality a great service in helping to establish the theoretical and practical areas of common concern between psychology and pastoral care as showing them to be (at least potentially) allies in understanding and caring for the human person. Both these thinkers will help us see the transcendent character of Erikson’s developmental psychology and so its application to the pastoral life of the Church.

I will argue here that for Erikson, human life is fundamentally a transcendent (or spiritual) reality. “Spiritual” here does not necessarily mean theological. Rather, the spiritual dimension is the arena of human freedom and as such is not only a universal element of human experience but the foundational quality that distinguishes

---

<sup>3</sup> Ibid., 21..

<sup>4</sup> Stanley Hauerwas and William H Willimon, *Resident Aliens Life in the Christian Colony: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know That Something Is Wrong* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1989). 81.

<sup>5</sup> Richard Knowles, *Human Development and Human Possibility: Erikson in the Light of Heidegger*. (Washington, DC: University Press of America, 1985).

<sup>6</sup> Adrian van Kaam, *In Search of Spiritual Identity*. (Denville, NJ: Dimension Books, 1975); *Dynamics of Spiritual Self Direction*. (Denville, NJ: Dimension Books, 1976); *Transcendent Self*. (Denville, NJ: Dimension Books, Inc., 1979).

us from the rest of the material world—organic and inorganic.<sup>7</sup> As for “spirituality” this is the characteristic ways in which individuals, or a community, live in a distinctively rather than merely or only incidentally human way.<sup>8</sup>

### Erikson’s Anthropological Vision

Because Erikson is primarily concerned with issues in developmental psychology his transcendent anthropology is not obvious. And yet, as Knowles points out, it is hard to read Erikson and not come to a sense of the transcendent—or at least transpersonal—quality of human life. Erikson “lends [himself] to [a transcendent understanding of human development] better than the more orthodox forms of psychoanalysis because he has already broadened in a careful way the focus of psychoanalysis.”<sup>9</sup>

Freud focuses “in a consistent and determined way” on “the bodily aspect of human development,” and so relativizes modernity’s emphasis on “intelligence and will” in human development.<sup>10</sup> Erikson builds on this insight and adds to the role of the body, the contribution of “the ego and the social” dimension.<sup>11</sup> For Erikson the human person “is at all times an organism, an ego, and a member of society and is involved in all three processes: . . . the somatic process, the ego process, and the societal process.”<sup>12</sup> Knowles points out, that Erikson does not merely add the ego and the social to the bodily, “he demonstrates the intermingling of these aspects both theoretically and in specific cases.”<sup>13</sup>

---

<sup>7</sup> Adrian van Kaam, *Scientific Formation* (New York City, NY: Crossroads Publishing Company, 1987).

<sup>8</sup> Adrian van Kaam, *Fundamental Formation* (New York City, NY: Crossroads Publishing Company, 1983); compare this to St. Irenaeus, telling us that “the glory of God is man full alive.”

<sup>9</sup> Cf., Knowles, *Human Development and Human Possibility*, 2.

<sup>10</sup> The Linacre Institute, *After Asceticism: Sex, Prayer and Deviant Priests* (Bloomington, IN and Milton Keynes, UK: AuthorHouse, 2006), argues that while reason is, or at least ought to be, the governing faculty of the human person, reason is not exercised apart from the senses—that is human reason is always **embodied** and is meant to serve the health of the body and our emotional life in its **appetitive** (desire), **irascible** (often erroneously reduced to anger) and **aspirational** (hope/optimism) modes.

<sup>11</sup> Compare, Knowles, *Human Development and Human Possibility*, 2.

<sup>12</sup> Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York : W.W. Norton, 1985). 36; quoted in *Human Development and Human Possibility*, 2.

<sup>13</sup> Knowles, *Human Development and Human Possibility*, 3, emphasis added.

I will leave aside Knowles's criticism of Erikson's theory (specifically what he terms Erikson's "omission of the self"<sup>14</sup>) as well as his own creative response to this perceived lack (what, following Heidegger, he calls "the care structure"<sup>15</sup>). In latter essays, we will look at the transcendent dimension of the intermediary developmental stages of the life cycle. Here we will focus on the telos or the final stage of human development in Erikson's system: "ego-integrity vs. despair."<sup>16</sup> It is here that we can see more clearly the "transcendent" or "spiritual" quality of Erikson's developmental theory. This will allow us to look back at infancy and see in the initial relationship between mother and child the beginning of the life of faith rooted in tradition.

### **A Catholic Personality**

Erikson has a holistic view of human growth and development. While we should take Knowles seriously about the lapses in his theoretical structure, this does not take away Erikson's holistic anthropology. At the risk of being misunderstood, I would suggest that (at a minimum) Erikson aspires to offer his readers, in the root Greek sense of the word a catholic (*kata* by + *holos* whole) view of the human person. His discussion of the somatic, ego, and societal processes of human growth and development all point to this holism. Throughout his consideration of the life cycle, we get clues that his three-fold distinction is in the service of helping his readers come to understand the person in full.

He argues that psychologically healthy human development requires more than "prohibition" (which is often identified with the response of religion). Likewise we also need more than "permission" (which is often identified with the contribution of psychotherapy). Human limitations and freedom must be joined to "a deep, an almost *somatic* conviction that there is meaning to what [we] are doing." "Ultimately" children grow into neurotic adults not because of "frustration" or failure, "but from the lack or loss of societal meaning in these frustrations" and failures.<sup>17</sup> To put the matter in more, theological language, wholesome human development requires a living sense of communion (*koinonia*). Absence this

---

<sup>14</sup> Ibid., 3-7.

<sup>15</sup> Ibid., 7-17.

<sup>16</sup> Erikson, *Childhood and Society*, 268-269.

<sup>17</sup> Erikson, *Childhood and Society*, 249-250; emphasis added.

larger, transcendent community<sup>18</sup> of meaning that points us beyond ourselves, we can become anxious, rigid, and insecure individuals at the mercy of our own and other's vulnerabilities.

### **The Centrality Community in Human Development**

Psychologically, to be human is to be a transcendent being; an erotic (though not necessarily genital) being. As fundamentally erotic beings, this means that we must be human *together*. Taking Erikson as our guide, the frustrations and failures that mark human life can be transformed into occasions of ever-deepening communion with the broader human community. Paradoxically, my failure to be myself is the condition of possibility for becoming more fully myself. It is precisely in those moments when I am most inclined to withdraw into myself, Bonhoeffer says, that I must reach out and join with my neighbor.

It may be that Christians, notwithstanding corporate worship, common prayer, and all their fellowship in service, may still be left to their loneliness. The final break-through to fellowship does not occur, because, though they have fellowship with one another as believers and as devout people, they do not have fellowship as the undevout, as sinners. The pious fellowship permits no one to be a sinner. So everybody must conceal his sin from himself and from the fellowship. We dare not be sinners. Many Christians are unthinkably horrified when a real sinner is suddenly discovered among the righteous. So we remain alone with our sin, living in lies and hypocrisy. The fact is that we are sinners!<sup>19</sup>

In a fallen world, communion requires that we respond benignly to the myriad moral and practical failures around us. Such lapses reveal not only our neighbor's vulnerability but our own as well. It is this that sets the stage for a life of communion and the formation of a catholic personality in which, as St. Antony says, "our life and our death is with our neighbor."

---

<sup>18</sup> From the point of view of the psychologist, this larger community of meaning need not be the Church. It could be the nation, a political ideology, art, or any of a number of what Burke calls the "little platoon."

<sup>19</sup>Dietrich Bonhoeffer, *Life Together: A Discussion of Christian Fellowship*, ed., and trans. John W. Doberstein (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1954), 111.

## Discovering Our Beginning in Our End

None of this is possible, however, without a wholesome and robust sense of trust. Such trust begins in infancy. Moreover, the founding act of trust is mutual; “mothers create a sense of trust” in the child by “combining sensitive care of the baby’s individual needs and a firm sense of trustworthiness within the trusted framework of their culture’s lifestyle.” Taken as a whole, maternal care “forms the basis in the child for a sense of identity which will later combine in a sense of being ‘all right,’ of being oneself and becoming what other people trust one will become.”<sup>20</sup>

Basic trust is basic, in the sense of foundational but it is not in any way simple. Infantile trust, like ego-integrity at the end of life, embodies a convergence of personal, interpersonal and cultural factors built as it is on the “consistency, continuity, and sameness of experience” that the infant has of the primary caregiver. This memory, this sameness of experience, quickly becomes the heartfelt conviction that future itself is also trustworthy, that there is for the infant “an inner population of remembered and *anticipated* sensations and which are firmly correlated with the outer population of familiar and *predictable* things and people. ...What we call here trust.”<sup>21</sup>

Not only does the child *trust* in the goodness of the mother; he is also *hopeful* that his mother—and indeed the world of persons, events, and things that she embodies—will not abandon or betray the child. Knowles’s comments about the infant’s developing sense of trust apply as well to our discussion about the transcendent nature of human development. He writes that,

*In the midst of a chaotic experience with life and death at stake, the building up of a consistent pattern of needs being met forms the beginning of a sense of basic trust. ...To trust means to trust oneself as well as the other and to be able to wait and it is a radically social experience.*<sup>22</sup>

Just as trust is mutual and is embedded in the larger world of persons, events, and things, so too the *risks* inherent in trust are never mine alone but always shared. Others also risk their own lives by their willingness to accept me into their midst. Further, a person cannot be true to his responsibility without sacrificing “some portion of his [own] individuality for the greater social good.”<sup>23</sup> Such

<sup>20</sup> Ibid, 249.

<sup>21</sup> Cf., ibid, 247, emphasis added.

<sup>22</sup> Knowles, *Human Development and Human Possibility*, 26, 27.

<sup>23</sup> Charles E. L’Homme, “Somersault in the Void,” *Humanitas* 12 (1976): 59.



sacrifices, as experience shows, are not always well-received or fruitful. In fact, they can be a source of pain and humiliation.

### **Without Risk, There Are No Rewards...Or Love**

Nevertheless, and however tentatively, for a wholesome (and holistic) sense of self, one must take the risk sacrifice entails and willingly enter a life formed *communally* and not merely *individualistically*. Our trusting attitude is not a matter of trust in general but reflects our willingness to collaboration with others in the service of our personal and communal accountability for the welfare of the community to which we belong. Children and parents must trust each other to serve the good of the family and each other. Likewise, employees and employers trust each other not only to make a profit but to support a life of mutual flourishing in the workplace. In the parish, we see a similar dynamic between priest and congregation; shepherd and flock must trust each other to be faithful to their respective obligations for the parish to be a true community rather than just a collection of praying strangers.

Again, though, none of this is without potential dangers. For me to take on responsibility for the mortality of others is to risk personal failure. Similarly, to entrust myself to others is to risk that *they* will fail in their care for me. And this works the other way around as well. I can fail you.

Erikson's comments about ego-integrity and wisdom takes on here a great, moral weight. Keeping with his dynamic psychosocial orientation, he argues that ego integrity is the "gradually ripen[ing] fruit of [the first] seven stages" of human development. We only come to this "post-narcissistic love" through our willingness and ability to, "in some way," take "care of things and people" and through our gradual acceptance of "the triumphs and disappointments" that are an inescapable part of human life. Ego integrity, however, is more than simply caring for others and accepting life as it is; integrity is the fruit of being fruitful, of being "the originator of others or the generator of products and ideas" that we give over to the wider human community.<sup>24</sup> It is this last element where I think Erikson's work opens up to the spiritual life. Ego integrity and wisdom requires that our earlier generative (though not necessarily, procreative) activity be free and disinterested. Allow me to explain.

---

<sup>24</sup> See, Erikson, *Childhood and Society*, 268.

## Love and Work Gone Wrong: The Temptation to Despair

Reflecting on the challenges of adult development, Knowles describes what he calls the “work-hound,” or the person who flees “the ambiguity and the promise” inherent in caring for self and others in a mature and life-giving fashion. This takes one of two forms: “the workhound” or “the conformist.”

The work-hound is someone who, in place of the demanding work of “discovering and creating the meaning of adult life”<sup>25</sup> has reduced “adult life to work and merely going along with . . . external societal demands.” For this individual, life is “almost exclusive[ly]” about work and is but the “continuation of an earlier fantasy mode of over-responsibility.” This “idolization of work and its rewards usually results not in satisfaction but in loneliness and alienation,” a neurotic “lack of receptivity,” a “reduction of life,” and eventually “into the seemingly opposite” of self-expression, “conformity.”<sup>26</sup> For the conformist mode, life is about “discovering” albeit in a passive manner characterized by an almost tangible lack of “any sense of agency.” If the work-hound is forever shaping the world of persons, events and things, the conformist is “a specialist or an expert in being shaped by this same world of persons, events and things.”<sup>27</sup> Just as the work-hound suffers from an “idolization of work” and so is plagued by “over-activity and over-responsibility,” the conformist is overly passive, too willing to be receptive and to be shaped by external forces. In both cases, we see someone “caring too much. . . [which is simply a] way of not caring at all.”

As a quick aside, this odd situation of “caring not at all” by “caring too much,” is especially prevalent in clergy. Without a balance between what we see as the divinely mandated importance of our work and the non-negotiable limits of human life, we find ourselves prone to neurotic patterns of “over-activity and over-responsibility” on the one hand and, on the other hand, a conformist mindset that robs us of “any sense of agency.”<sup>28</sup>

The situation with some of my clerical colleagues, *mutatis mutandis*, illustrates the same lack of wholeness of being that plagues us all to one degree or another. It also highlights the importance

---

<sup>25</sup> See, Knowles, *Human Development and Human Possibility*, 184.

<sup>26</sup> Compare, *ibid.*, p. 185.

<sup>27</sup> Compare, *ibid.*

<sup>28</sup> Compare, *ibid.*, 186. Donald R. Hands and Wayne L. Fehr, discuss just his phenomenon in their brief, but helpful, book Donald R Hands and Wayne L Fehr, *Spiritual Wholeness for Clergy* (Rowman & Littlefield, 1994).

of pastoral care focused on developing a catholic personality, what Erikson calls ego integrity, what Aristotle calls virtue or the “good life,” and Christianity calls holiness. While these are not fungible neither are they wholly alien to each other. Anthropologically, they are all the fruit of our ability to live in a balanced way the many demands of “love and work.” But the ability to “love and work” in the narrow sense is different from wholeness of being, is only the precondition for wholeness of being. And it is precisely because “love and work” in the psychosocial sense are only the precondition for a life of integrity and wisdom, that they are also the ground out the person’s triumph over the great temptation: despair, “the feeling that the time is now short, too short for the attempt to start another life and to try out alternative roads to integrity.”<sup>29</sup>

### **Conclusion: The Transcendent and Traditional Character of Wholeness**

To come to wholeness of being necessarily means that we must look beyond our own limited constellation of gifts and abilities and toward the larger “culture or civilization” within which we discover (or not) our own unique “style of integrity.” To “keep your mind in hell and despair not” as Saint Silouan the Athonite has it,

For Erikson, ego integrity, wholeness of being, and wisdom are all fundamentally interpersonal:

*Trust (the first of our ego values) is here defined [by Webster’s dictionary] as “the assured reliance on another’s integrity,” [which is] the last of our values. . . . [It] seems possible to further paraphrase the relation of adult integrity and infantile trust by saying that healthy children will not fear life if their elders have integrity enough not to fear death.*<sup>30</sup>

Because they are interpersonal, ego integrity, wholeness of being, and wisdom are also fundamentally *traditional*. We succeed or fail to come to our own unique style of integrity within history, as a member of this or that culture or civilization. Consequently, personal integrity is not mine alone, it is not simply something that I create based on a cultural inheritance, “all human integrity stands or falls with the one style of integrity [in which one] partakes.” He continues by saying that the “style of integrity developed by his culture or civilization thus becomes the ‘patrimony of his soul,’ the seal of his moral paternity of himself.” He concludes that for the integrated human being in this “final consolidation, death loses its sting.”<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Erikson, *Childhood and Society*, 269.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 268.

---

Gregory Jensen is a priest of the pastor of Ss. Cyril & Methodius Ukrainian Orthodox Church in Madison, Wisconsin, he is the Orthodox chaplain at the University of Wisconsin-Madison. He and teaches ethics and pastoral theology at St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary.

---

### **Bibliography - Використана Література**

- Bonhoeffer, Dietrich. *Life Together: A Discussion of Christian Fellowship*, ed., and trans. John W. Doberstein, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1954.
- Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. New York: W.W. Norton, 1985.
- Fowler, James W. *Becoming Adult, Becoming Christian*. HarperCollins Publishers, 1984.
- Hands, Donald R, and Wayne L Fehr. *Spiritual Wholeness for Clergy*. Rowman & Littlefield, 1994.
- Hauerwas, Stanley, and Willimon, William H. *Resident Aliens Life in the Christian Colony: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know That Something Is Wrong*. Nashville, TN. Abingdon Press, 1989.
- Knowles, Richard T. *Human Development and Human Possibility*. Washington, DC: University Press of America, 1985.
- L'Homme, Charles E. "Somersault in the Void." *Humanitas* 12 (1976): 59-72.
- The Linacre Institute. *After Asceticism*. Bloomington, IN: AuthorHouse, 2006.
- van Kaam, Adrian. *Dynamics of Spiritual Self Direction*. Denville, NJ: Dimension Books, 1976.
- . *Fundamental Formation*. New York City, NY: Crossroads Publishing Company, 1983.
- . *In Search of Spiritual Identity*. Denville, NJ: Dimension Books, 1975.
- . *Scientific Formation*. New York City, NY: Crossroads Publishing Company, 1987.
- . *Transcendent Self*. Denville, NJ: Dimension Books, 1979.

---

# Пошук Спільних Точок Дотику: Психологія Розвитку та Духовне Життя

---

## Анотація

Дослідження перетину психології розвитку та духовного життя, зосереджене на теоріях Еріка Еріксона. Висвітлено цілісний погляд Еріксона на людський розвиток, підкреслено етичні виміри розвитку та роль спільноти у зміцненні психологічного здоров'я. У тексті стверджується, що людське життя є фундаментально трансцендентним, а духовність є універсальним елементом людського досвіду. У ньому також обговорюється важливість довіри і спільної відповідальності у досягненні особистого і суспільного благополуччя.

## Вступ: Спільне Між Духовністю Та Психологією?<sup>1</sup>

В якості вступу до роботи психолога розвитку Еріка Еріксона (1902-1994) та її застосування до пастирського життя Церкви, дозвольте мені процитувати Джеймса Фаулера, який коротко виклав його роботу в книзі «Стаючи дорослим, стаючи Християнином»:

З 1950 року, коли він опублікував книгу «Дитинство і Суспільство», Ерік Еріксон взяв на себе роль гуру в нашому суспільстві. Для студентів, які вивчають теорію особистості в коледжах, а також для аспірантів, які вивчають психіатрію, соціальну роботу та богослов'я, знайомі «Вісім Вікових Періодів Життєвого Циклу» Еріка Еріксона відкрили шляхи до плідного розуміння себе та інших людей.<sup>2</sup>

Особливо корисним для лікування душ є інтерес Еріксона до «етичних вимірів людського зростання і розвитку» та його «паралельне занепокоєння» тим, «як суспільство може

---

<sup>1</sup> This paper is based on a presentation at the Biennial Conference of the International Association of Theoretical Psychology, York University, Toronto, Canada, June 18-22, 2007.

<sup>2</sup> James W Fowler, *Becoming Adult, Becoming Christian* (HarperCollins Publishers, 1984), 20-21

забезпечити і забезпечує через практику виховання дітей, сімейне життя та інституційні механізми підтримку зростаючих особистостей у розвитку тих якостей, які є важливими як для моральних, так і для неморальних чеснот...»<sup>3</sup> Як пастор і духовний батько, я зацікавлений у тому, щоб допомагати окремим людям і спільнотам прийти до цілісності буття у світлі традиції Православної Церкви. Незалежно від того, чи називаємо ми себе священиками або пасторами, духовними отцями або духовними наставниками, в загальних рисах, робота однакова. Через «навчання, підтримку, жертвовність, поклоніння і відданість» ми працюємо, щоб допомогти «абсолютно звичайним людям ... зробити деякі досить незвичайні, навіть героїчні вчинки, не на основі їх власних дарів і здібностей, ... бути кращими людьми, ніж ми могли б бути, якби були залишені напризволяще».<sup>4</sup>

Моє знайомство з роботами Еріксона відбулося через екзистенціальне та феноменологічне прочитання його теорії розвитку, подане Річардом Ноулзом<sup>5</sup> і більш богословське розуміння, подане Адріаном ван Каамом.<sup>6</sup> Разом Ноулз і ван Каам зробили велику послугу дисциплінам психології та духовності, допомагаючи встановити теоретичні та практичні сфери спільних інтересів між психологією та душпастирством, показуючи, що вони є (принаймні, потенційно) союзниками в розумінні людської особи та турботі про неї. Обидва ці мислителі допоможуть нам побачити трансцендентний характер психології розвитку Еріксона і, відповідно, її застосування до пасторального життя Церкви.

Я буду стверджувати, що для Еріксона людське життя в основі своїй є трансцендентною (або духовною) реальністю. «Духовне» тут не обов'язково означає богословське. Швидше, духовний вимір є ареною людської свободи і як такий є не

---

<sup>3</sup> Ibid., 21..

<sup>4</sup> Stanley Hauerwas and William H Willimon, *Resident Aliens Life in the Christian Colony: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know That Something Is Wrong* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1989). 81.

<sup>5</sup> Richard Knowles, *Human Development and Human Possibility: Erikson in the Light of Heidegger*. (Washington, DC: University Press of America, 1985).

<sup>6</sup> Adrian van Kaam, *In Search of Spiritual Identity*. (Denville, NJ: Dimension Books, 1975); *Dynamics of Spiritual Self Direction*. (Denville, NJ: Dimension Books, 1976); *Transcendent Self*. (Denville, NJ: Dimension Books, Inc., 1979).

тільки універсальним елементом людського досвіду, але й фундаментальною якістю, яка відрізняє нас від решти матеріального світу - органічного і неорганічного.<sup>7</sup> Що стосується «духовності», то це характерні способи, в які окремі особи або спільнота живуть у виразний, а не просто або лише випадково людський спосіб.<sup>8</sup>

### Антропологічне Бачення Еріксона

Оскільки Еріксон передусім займається питаннями психології розвитку, його трансцендентна антропологія не є очевидною. І все ж, як зазначає Ноулз, важко читати Еріксона і не прийти до відчуття трансцендентної - або, принаймні, трансперсональної - якості людського життя. Еріксон «піддається [трансцендентному розумінню людського розвитку] краще, ніж більш ортодоксальні форми психоаналізу, тому що він вже обережно розширив фокус психоаналізу.»<sup>9</sup>

Фройд «послідовно і рішуче» зосереджується на «тілесному аспекті людського розвитку», і таким чином релятивізує сучасний акцент на «інтелекті та волі» у розвитку людини.<sup>10</sup> Еріксон спирається на це розуміння і додає до ролі тіла внесок «его і соціального» виміру.<sup>11</sup> Для Еріксона людська особистість «завжди є організмом, его та членом суспільства і бере участь у всіх трьох процесах: ... соматичному процесі, процесі его та суспільному процесі.»<sup>12</sup> Ноулз зазначає, що Еріксон не просто додає его і соціальне до тілесного, «він демонструє переплетення цих аспектів як теоретично, так і в конкретних випадках.»<sup>13</sup>

---

<sup>7</sup> Adrian van Kaam, *Scientific Formation* (New York City, NY: Crossroads Publishing Company, 1987).

<sup>8</sup> Adrian van Kaam, *Fundamental Formation* (New York City, NY: Crossroads Publishing Company, 1983); compare this to St. Irenaeus, telling us that "the glory of God is man full alive."

<sup>9</sup> Cf., Knowles, *Human Development and Human Possibility*, 2.

<sup>10</sup> The Linacre Institute, *After Asceticism: Sex, Prayer and Deviant Priests* (Bloomington, IN and Milton Keynes, UK: AuthorHouse, 2006), argues that while reason is, or at least ought to be, the governing faculty of the human person, reason is not exercised apart from the senses—that is human reason is always **embodied** and is meant to serve the health of the body and our emotional life in its **appetitive** (desire), **irascible** (often erroneously reduced to anger) and **aspirational** (hope/optimism) modes.

<sup>11</sup> Compare, Knowles, *Human Development and Human Possibility*, 2.

<sup>12</sup> Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York : W.W. Norton, 1985). 36; quoted in *Human Development and Human Possibility*, 2.

<sup>13</sup> Knowles, *Human Development and Human Possibility*, 3, emphasis added.

Я залишу осторонь критику Ноулзом теорії Еріксона (зокрема, те, що він називає «упущенням самості» Еріксона<sup>14</sup>) а також його власну творчу відповідь на цю відчутну нестачу (те, що, слідом за Гайдеґґером, він називає «структурою турботи»).»<sup>15</sup>). В наступних есеях ми розглянемо трансцендентний вимір проміжних стадій розвитку життєвого циклу. Тут ми зосередимося на telos або завершальній стадії розвитку людини в системі Еріксона: «его-цілісність проти відчаю».<sup>16</sup> Саме тут ми можемо чіткіше побачити «трансцендентну» або «духовну» якість теорії розвитку Еріксона. Це дозволить нам озирнутися на дитинство і побачити в початкових відносинах між матір'ю і дитиною початок життя віри, вкоріненої в традиції.

### **Католицька Особистість**

Еріксон має цілісний погляд на людський ріст і розвиток. Хоча ми повинні серйозно ставитися до прогалин у теоретичній структурі Ноулза, це не забирає у Еріксона його цілісної антропології. Ризикуючи бути неправильно зрозумілим, я б припустив, що (як мінімум) Еріксон прагне запропонувати своїм читачам, в первісному грецькому розумінні цього слова, католицький (kata згідно + holos цілого) погляд на людську особистість. Його обговорення соматичних, его і соціальних процесів людського зростання і розвитку вказують на цей холізм. Розглядаючи життєвий цикл, ми отримуємо підказки, що його потрібне розрізнення служить для того, щоб допомогти читачам зрозуміти людину в повній мірі.

Він стверджує, що психологічно здоровий розвиток людини вимагає більшого, ніж «заборона» (як часто ототожнюють з відповіддю релігії). Так само нам потрібно більше, ніж «дозвіл» (який часто ототожнюють із вкладом психотерапії). Людські обмеження і свобода повинні поєднуватися з «глибоким, майже соматичним переконанням, що те, що [ми] робимо, має сенс». «Зрештою, «діти стають невротиками не через «розчарування» чи невдачі, а через відсутність або втрату суспільного значення цих розчарувань і невдач».<sup>17</sup> Говорячи богословською мовою, повноцінний людський розвиток вимагає живого почуття

---

<sup>14</sup> Ibid., 3-7.

<sup>15</sup> Ibid., 7-17.

<sup>16</sup> Erikson, *Childhood and Society*, 268-269.

<sup>17</sup> Erikson, *Childhood and Society*, 249-250; emphasis added.



сопричастя (koinonia). Відсутність цієї більшої, трансцендентної спільноти<sup>18</sup> Без сенсу, який виводить нас за межі нас самих, ми можемо стати тривожними, ригідними та невпевненими у собі людьми, які залежать від власних та чужих вразливостей.

### **Центральна спільнота у людському розвитку**

Психологічно бути людиною означає бути трансцендентною істотою; еротичною (хоча й не обов'язково генітальною) істотою. Як істоти еротичні за своєю суттю, це означає, що ми повинні бути людьми разом. Якщо взяти Еріксона за орієнтир, то розчарування і невдачі, якими позначене людське життя, можна перетворити на нагоди дедалі глибшого спілкування з ширшою людською спільнотою. Парадоксально, але моя нездатність бути собою є умовою можливості стати більш повноцінним собою. Саме в ті моменти, коли я найбільш схильний замикатися в собі, каже Бонхоффер, я повинен простягнути руку і з'єднатися з моїм ближнім.

*Може статися так, що християни, незважаючи на спільні богослужіння, спільну молитву і всю їхню спільність у служінні, все ще залишаються на самоті. Остаточного прориву до спілкування не відбувається, тому що, хоча вони мають спілкування один з одним як віруючі і як побожні люди, вони не мають спілкування як не побожні, як грішники. Побожне спілкування не дозволяє нікому бути грішником. Тому кожен повинен приховувати свій гріх від себе і від спільноти. Ми не сміємо бути грішниками. Багато християн немисливо жахаються, коли серед праведників раптом виявляється справжній грішник. Справа в тому, що ми грішні!*<sup>19</sup>

У занепалому світі сопричастя вимагає, щоб ми доброзичливо реагували на незліченні моральні та практичні помилки, які нас оточують. Такі промахи виявляють не лише вразливість нашого ближнього, але й нашу власну. Саме це створює підґрунтя для життя у сопричасті та формування католицької особистості, в якій, як каже святий Антоній, «наше життя і наша смерть - з нашим ближнім».

---

<sup>18</sup> From the point of view of the psychologist, this larger community of meaning need not be the Church. It could be the nation, a political ideology, art, or any of a number of what Burke calls the "little platoon."

<sup>19</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Life Together: A Discussion of Christian Fellowship*, ed., and trans. John W. Doberstein (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1954), 111.

## Віднайти Наш Початок У Нашому Кінці

Однак все це неможливо без здорового і міцного почуття довіри. Така довіра починається з дитинства. Більше того, основоположний акт довіри є взаємним; «матері створюють почуття довіри» в дитині, «поєднуючи чуйну турботу про індивідуальні потреби немовляти і тверде відчуття надійності в надійних рамках способу життя своєї культури». В цілому, материнська турбота «формує в дитині основу для почуття ідентичності, яке згодом об'єднається в почутті «все в порядку», бути собою і стати тим, ким інші люди вірять дитина стане».<sup>20</sup>

Базова довіра є основою, в сенсі фундаментальною, але аж ніяк не простою. Інфантильна довіра, як і егоцілісність наприкінці життя, втілює конвергенцію особистих, міжособистісних і культурних чинників, побудованих на «послідовності, безперервності та однаковості досвіду», який немовля має від основного піклувальника. Ця пам'ять, ця однаковість досвіду швидко перетворюється на глибоке переконання, що майбутнє також заслуговує на довіру, що для немовляти існує «внутрішня популяція пам'ятних і очікуваних відчуттів, які міцно пов'язані із зовнішньою популяцією знайомих і передбачуваних речей і людей. ...Те, що ми називаємо тут довірою».<sup>21</sup>

Дитина не лише вірить у доброту матері, вона також сподівається, що її мати - і навіть світ людей, подій і речей, які вона уособлює, - не покине і не зрадить її. Коментарі Ноулза про почуття довіри, яке розвивається у немовлят, стосуються і нашої дискусії про трансцендентну природу людського розвитку. Він пише, що

*Посеред хаотичного досвіду, коли на кону стоїть життя і смерть, створення послідовної моделі задоволення потреб формує початок почуття базової довіри. ...Довіряти означає довіряти собі та іншим і вміти чекати, і це радикально соціальний досвід.*<sup>22</sup>

Подібно до того, як довіра є взаємною і вкорінена у великому світі людей, подій і речей, так само і ризики, притаманні довірі, ніколи не є моїми особистими, а завжди є спільними. Інші також ризикують власним життям, бажаючи прийняти

---

<sup>20</sup> Ibid, 249.

<sup>21</sup> Cf., ibid, 247, emphasis added.

<sup>22</sup> Knowles, *Human Development and Human Possibility*, 26, 27.

мене у своє середовище. Крім того, людина не може бути вірною своєму обов'язку, не пожертвувавши «частиною своєї [власної] індивідуальності заради більшого суспільного блага.»<sup>23</sup> Такі жертви, як показує досвід, не завжди добре сприймаються і приносять плоди. Більше того, вони можуть бути джерелом болю і приниження.

### **Без Ризику Немає Винагороди... Чи Любові**

Тим не менше, для здорового (і цілісного) самоусвідомлення людина повинна взяти на себе ризик, який тягне за собою жертва, і добровільно увійти в життя, сформоване спільно, а не лише *індивідуально*. Наше довірливе ставлення не є питанням довіри взагалі, а відображає нашу готовність до співпраці з іншими в ім'я нашої особистої та спільної відповідальності за добробут спільноти, до якої ми належимо. Діти і батьки повинні довіряти один одному, щоб служити на благо сім'ї та один одному. Так само працівники і роботодавці довіряють один одному не лише для того, щоб отримувати прибуток, але й для того, щоб підтримувати життя, сповнене взаємного процвітання на робочому місці. У парафії ми бачимо подібну динаміку між священником і паствою; пастир і паства повинні довіряти один одному, щоб бути вірними своїм обов'язкам, щоб парафія була справжньою спільнотою, а не просто зібранням незнайомих людей, які моляться.

Знову ж таки, все це не позбавлене потенційних небезпек. Для мене брати на себе відповідальність за смерть інших означає ризикувати власною невдачею. Так само довіряти себе іншим означає ризикувати, що вони не зможуть подбати про мене. І це працює також і навпаки. Я можу підвести вас.

Коментарі Еріксона про его-цілісність і мудрість набувають тут великої моральної ваги. Дотримуючись своєї динамічної психосоціальної орієнтації, він стверджує, що цілісність его - це «поступово дозріваючий плід [перших] семи стадій» людського розвитку. Ми приходимо до цієї «пост-нарцисичної любові» лише через нашу готовність і здатність «певним чином» піклуватися «про речі і людей» і через наше поступове прийняття «перемог і розчарувань», які є неминучою частиною людського життя. Доброчесність, однак, є чимось більшим, ніж просто турбота про інших і прийняття життя таким,

---

<sup>23</sup> Charles E. L'Homme, "Somersault in the Void," *Humanitas* 12 (1976): 59.

яким воно є; добродієність - це плід плідної праці, плідної праці «творця інших або генератора продуктів та ідей», які ми даруємо ширшій людській спільноті...<sup>24</sup> Саме в цьому останньому елементі, на мою думку, робота Еріксона відкривається духовному життю. Цілісність і мудрість Его вимагає, щоб наша попередня генеративна (хоча й не обов'язково прокреативна) діяльність була вільною і безкорисливою. Дозвольте мені пояснити.

### **Любов і Робота Пішли Не Так: Спокуса Відчаю**

Розмірковуючи про виклики розвитку дорослих, Ноулз описує те, що він називає «робочим псом», або людиною, яка втікає від «невизначеності та обіцянок», притаманних турботі про себе та інших у зрілий і життєдайний спосіб. Це приймає одну з двох форм: «робочий пес» або «конформіст».

«Робочий пес» - це той, хто замість складної роботи з «відкриття і творення сенсу дорослого життя»<sup>25</sup> зводить «доросле життя до роботи і простого виконання ... зовнішніх суспільних вимог». Для такої людини життя «майже виключно» пов'язане з роботою і є лише «продовженням попереднього фантастичного режиму надмірної відповідальності». Таке «обоювання роботи та її винагород зазвичай призводить не до задоволення, а до самотності та відчуження», невротичної «несприйнятливості», «скорочення життя» і, зрештою, «до, здавалося б, протилежного» самовираження, «конформізму».<sup>26</sup> Для конформістського способу життя життя - це «відкриття», хоча й у пасивний спосіб, що характеризується майже відчутною відсутністю «будь-якого почуття активності». Якщо робочий пес вічно формує світ людей, подій і речей, то конформіст є «фахівцем або експертом у тому, щоб бути сформованим цим самим світом людей, подій і речей...».<sup>27</sup> Так само, як роботяга страждає від «ідолізації роботи» і тому страждає від «надмірної активності та надмірної відповідальності», конформіст надмірно пасивний, надто готовий бути сприйнятливим і формуватися під впливом зовнішніх сил. В обох випадках ми бачимо когось,

---

<sup>24</sup> See, Erikson, *Childhood and Society*, 268.

<sup>25</sup> See, Knowles, *Human Development and Human Possibility*, 184.

<sup>26</sup> Compare, *ibid.*, p. 185.

<sup>27</sup> Compare, *ibid.*

хто «занадто багато піклується. . . [що є просто] способом не піклуватися взагалі».

Відразу зауважимо, що ця дивна ситуація, коли «зовсім не піклуватися» означає «піклуватися занадто багато», особливо поширена серед священнослужителів. Без балансу між тим, що ми вважаємо богоустановленою важливістю нашої роботи, і непереборними межами людського життя, ми виявляємося схильними до невротичних моделей «надмірної активності і надмірної відповідальності», з одного боку, і, з іншого боку, до конформістського мислення, яке позбавляє нас «будь-якого почуття активності», а з іншого боку, до того, що ми не можемо.<sup>28</sup>

Ситуація з деякими моїми колегами-священниками, *mutatis mutandis*, ілюструє той самий брак цілісності буття, який дошкуляє нам усім тією чи іншою мірою. Вона також підкреслює важливість душпастирства, спрямованого на розвиток католицької особистості, того, що Еріксон називає «его-цілісністю», що Арістотель називає чеснотою або «добрим життям», а християнство - святістю. Хоча вони не є взаємозамінними, але й не є цілковито чужими одне одному. Антропологічно всі вони є плодом нашої здатності збалансовано жити за багатьма вимогами «любові і праці». Але здатність «любити і працювати» у вузькому сенсі відрізняється від цілісності буття, є лише передумовою цілісності буття. І саме тому, що «любов і праця» в психосоціальному сенсі є лише передумовою життя в цілісності та мудрості, вони є також підґрунтям для перемоги людини над великою спокусою: відчаєм, «відчуттям, що часу вже обмаль, надто обмаль для спроби розпочати інше життя і випробувати альтернативні дороги до цілісності.»<sup>29</sup>

### **Висновок: Трансцендентний і Традиційний Характер Цілісності**

Прийти до цілісності буття обов'язково означає, що ми повинні вийти за межі нашого власного обмеженого сузір'я дарів і здібностей і звернутися до ширшої «культури чи цивілізації», в межах якої ми відкриваємо (або не відкриваємо) наш власний

<sup>28</sup> Compare, *ibid.*, 186. Donald R. Hands and Wayne L. Fehr, discuss just his phenomenon in their brief, but helpful, book Donald R Hands and Wayne L Fehr, *Spiritual Wholeness for Clergy* (Rowman & Littlefield, 1994).

<sup>29</sup> Erikson, *Childhood and Society*, 269.

унікальний «стиль цілісності». «Тримати свій розум у пеклі і не впадати у відчай», як каже святий Силуан Афонськийю

Для Еріксона цілісність его, цілісність буття і мудрість є фундаментально міжособистісними:

*Довіра (перша з наших его-цінностей) тут визначається [за словником Вебстера] як «впевненість у цілісності іншого», [яка є] останньою з наших цінностей. . . . Здається можливим ще раз перефразувати зв'язок між чесністю дорослих та інфантильною довірою, сказавши, що здорові діти не будуть боятися життя, якщо їхні старші мають достатньо чесності, щоб не боятися смерті.<sup>30</sup>*

Оскільки вони є міжособистісними, цілісність его, цілісність буття і мудрість також є фундаментально традиційними. Нам вдається або не вдається прийти до власного унікального стилю цілісності в рамках історії, як представнику тієї чи іншої культури або цивілізації. Отже, особиста доброчесність не є лише моєю, це не просто щось, що я створюю на основі культурного спадку, «вся людська доброчесність стоїть або падає разом з одним стилем доброчесності, [в якому людина] бере участь». Він продовжує, кажучи, що «стиль доброчесності, вироблений його культурою чи цивілізацією, стає, таким чином, «спадщиною його душі», печаткою його морального батьківства над самим собою». Він робить висновок, що для інтегрованої людини в цій «остаточній консолідації смерть втрачає своє жало».<sup>31</sup>

---

Грегори Дженсен - настоятель парафії святих Кирила і Мефодія Української Православної Церкви в Медісоні, штат Вісконсін. Також є Православним Капеланом Університету Вісконсін-Медісон. Викладач Етики та Пасторського Богослів'я в Українській Православній Богословській Семінарії Святої Софії.

---

<sup>30</sup> Ibid., 269.

<sup>31</sup> Ibid., 268.

**WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS**

***“Far be it from Christians to conceive sinful deeds; for with them temperance dwells, self-restraint is practiced, monogamy is observed, chastity is guarded, iniquity exterminated, sin extirpated, righteousness exercised, law administered, worship performed, God acknowledged: truth governs, grace guards, peace screen them; the Holy Word guides, wisdom teaches, life directs, God reigns.”***

**St. Theophilus of Antioch**



---

## THE EDUCATION WE NEED TODAY

---

BISHOP ANTHONY (VRAME)  
of Synada

Holy Cross Greek Orthodox School of Theology  
Greek Orthodox Archdiocese of America

When I would work with parents and teachers in various workshops over the years, I was frequently asked, “What should my child know?” This was a perfectly legitimate question. Schools have expectations that students should reach certain milestones at various stages in their education. Teachers are expected to prepare their students to meet those points over the year, usually because there will be some kind of test. Second, education itself is goal oriented. Educational progress is measured by the acquisition of certain objectives. Teachers and students want to know their level of progress. Third, parents want to be able to assist their children in the learning process. Knowing the expectations and what the program hopes to accomplish is beneficial.

A challenge in this approach when it comes to matters of our Faith is that it can reduce our educational ministry to the acquisition of facts and data: names, places, dates, etc. As the late Antiochian Orthodox religious educator John Boojamra noted, this reduces religious education to that which can be accomplished in a weekly Sunday school class of less than one hour. He often called this “trivia retention.” Does knowing the reason for bells on a censer or the date of the Sixth Ecumenical Council make someone a better Orthodox Christian? It is like knowing a baseball player’s rookie year batting average. It’s good information, but does it make one love the game of baseball any more than someone who doesn’t know that number? Boojamra called this one of the dysfunctions of our approach to religious education as Orthodox Christians. He encouraged us to think about our understanding and approach to Orthodox Christian religious education at a more profound level, a deeper level than merely mastering information. He encouraged Orthodox religious educators to reflect on how our ministry formed persons of faith. They should be knowledgeable, but they should be much more.

The aim of education in the Orthodox Church is “to nurture, instruct, and direct each member of the community of faith – the

Church – in Christian living, or as Orthodox writers typically call it, the life in Christ, so that each person grows ‘in the grace and knowledge of our Lord and Savior Jesus Christ’ (2 Peter 3:18) and becomes ‘a partaker of the divine nature’ (2 Peter 1:4). Alternately stated, the goal of catechesis is for each person to become an icon, a living image of God, a person who lives in continual fellowship – communion – with God, reflecting a particular way – the Christ-like way – of knowing and living in the world.” (A. Vrame, *The Educating Icon*, 1999, p. 63). This vision of education involves acquiring information but also involves living according to the precepts of that information.

Thus, an Orthodox Christian ought to be well-informed about the rich content of the Orthodox Tradition. Being able to name, to retell, to identify, to list, and more are dimensions of what it means “to know” one’s Faith. A Church school program should be able to transmit these concepts to its students. But “knowing the Faith” also involves being able to appreciate its content, to consider how it influences one’s life, to participate in it, and to respond to its call of commitment to faith in Jesus Christ and His Church. For example, what is the benefit of reciting the Lord’s Prayer in a classroom setting, and a teacher’s assessment that the student has memorized it, without praying the Lord’s Prayer at home and reflecting on the words themselves?

Parish religious educators look for a “really good curriculum” for their programs and classes to hand forward the Orthodox Faith. That usually means they are looking for a textbook that “has it all.” That curriculum already exists. It is the life of the parish. Even the best textbooks cannot include or teach everything. A published textbook is merely the first step of learning. Even in the best book, the authors, editors, and publishers make choices about what they believe most valuable for learners to achieve in a certain timeframe. And we cannot put all our educational eggs in the “Sunday school basket.”

The real curriculum for learning the Orthodox Faith is the life of the Church as experienced in a dynamic, faith-filled parish. The parish offers a full curriculum, that is a course for all its members to follow. That curriculum is its life of worship, fellowship of its members, its service to others, the witness and outreach it has in the community, the homilies offered by the clergy, and finally, the educational ministries for children and adults.

When we think about the curriculum this way, we can easily see that our curriculum can educate and mis-educate by what



is present and missing in the life of a parish, providing us with an opportunity to new visions of educational ministry—the education we need today. For example, if a parish’s educational program stops by or before high school graduation and there are no educational opportunities for adults, the parish has communicated that we can stop learning about our Faith by the time we graduate from high school. Boojamra called this dysfunction, the “graduation mentality.” Orthodox Christianity is built on theological concepts and history that are best grasped by adults. Can a fifteen-year-old, let alone someone younger, begin to grasp what our teaching that God is Trinity—Father, Son, and Holy Spirit? Can that same learner begin to grasp the intricacies of Orthodox Church history, the roles of Emperors, Patriarchs, Councils, etc.?

As another example, if a parish has no service projects to the community, how can the members begin to understand the parable of the Last Judgement, when Jesus taught, “Truly I tell you, just as you did it to one of the least of these brothers and sisters of mine, you did it to me.” (Matthew 25:40). If we only hear this parable but do not put it into action in some way, we are teaching that the parable is nice, but not for us.

Imagine the alternative and its educational impact. Imagine that an entire parish hears and reads this parable (which we will hear just before Great Lent begins), studies it carefully and asks, “Who are the least of our brothers and sisters around us?” (it might also ask, “Why are they in need?”) and “What can we do as a community? As individuals?” Then all of the members spend time studying how the Church has responded to this in its history, from the scriptures (see Acts of the Apostles) to the Fathers of the Church, such as St. Basil the Great and his creation of hospitals and orphanages. In response, the parish organizes a project to raise money, to collect items, to visit those in need, usually by working with a community service agency, etc. This will take adults and young people working together. Then the community prays for the workers and prays for those being helped. The pastor offers a homily or two about the issue; parish newsletters can expand on the topic. Then the parish shares what it has done for others on its website, in parish newsletters, on social media. Then the parish decides that this should be a regular activity of the parish, not just during Great Lent, and organizes with that agency continued support, even including it in the parish budget. Imagine the long-term impact of this on every member of parish. Imagine how others will see this parish. Is it a community that is

turned in on itself or is it a parish that strives to model the best of Orthodox Christianity to the community, thus becoming a beacon of light, care, and compassion?

From this example, hopefully, it's possible to see how our educational work, that is Sunday Church school and adult education programs, fit into the grander curriculum that shapes an Orthodox Christian identity and practice. Guided by priests and teachers, they provide the place for study and for conversation about the content of our Faith. This approach helps all members of the parish make the connections between what we know about our Faith and how we live it in practice. This is the education we need today!

---

Bishop Anthony (Vrame), Ph.D. of Synada is Adjunct Associate Professor of Religious Education at Holy Cross Greek Orthodox School of Theology. He is an auxiliary bishop of the Greek Orthodox Archdiocese of America. This article is an expansion of an earlier article by Professor Vrame, "What Your Child Should Know," that can be found at <https://www.goarch.org/-/what-your-child-should-know>

---

## ОСВІТА, ЯКА ПОТРІБНА НАМ СЬОГОДНІ

ЕПИСКОП АНТОНІЙ (ВРАМ), Доктор Філософії Синади  
Грецька Православна Богословська Школа Святого Хреста  
Грецька Православна Архієпископія Америки

---

Коли я працював з батьками та вчителями на різних семінарах протягом багатьох років, мене часто запитували: «Що повинна знати моя дитина?». Це було цілком правильне запитання. Школи очікують, що учні повинні досягти певних стадій на різних етапах навчання. Очікується, що вчителі підготують своїх учнів до досягнення цих етапів протягом року, як правило, тому, що буде якийсь тест. По-друге, освіта сама по собі орієнтована на досягнення мети. Освітній прогрес вимірюється досягненням певних цілей. Вчителі та учні хочуть знати рівень свого прогресу. По-третє, батьки хочуть мати можливість допомагати своїм дітям у процесі навчання. Тому корисним є знати про вимоги і про те, чого програма сподівається досягти.

Проблема такого підходу, коли йдеться про питання нашої Віри, полягає в тому, що він може звести наше освітнє служіння до набуття фактів і даних: імен, місць, дат тощо. Як зазначав покійний православний релігійний педагог Антіохійської

Православної Церкви Іоанн Буджамра, це зводить релігійну освіту до того, що цю мету можна буде досягнути на щотижневому занятті недільної школи тривалістю менше однієї години. Він часто називав це «заучуванням дрібниць». Чи робить знання значення дзвоників на кадилі або дати Шостого Вселенського Собору кращим православним християнином? Це все одно, що знати середній показник бейсболіста в перший рік його кар'єри. Це хороша інформація, але чи змусить вона когось любити бейсбол більше, ніж того, хто не знає цієї цифри? Буджамра назвав це однією з дисфункцій нашого підходу до релігійної освіти як православних християн. Він закликав нас замислитися над нашим розумінням і підходом до православної релігійної освіти на більш глибокому рівні, глибшому, ніж просто засвоєння інформації. Він закликав православних педагогів замислитися над тим, як наше служіння формує віруючих. Вони повинні бути набагато більше, ніж просто обізнаними.

Метою освіти в Православній Церкві є «виховувати, навчати і направляти кожного члена спільноти віри - Церкви - до християнського життя, або, як зазвичай називають це православні автори, життям у Христі, щоб кожна людина зростала “в благодаті і пізнанні Господа і Спасителя нашого Ісуса Христа” (2 Петра 3:18) і стала “учасником божественної природи” (2 Петра 1:4). Інакше кажучи, мета ... катехизації полягає в тому, щоб кожна людина стала іконою, живим образом Божим, людиною, яка живе в постійному спілкуванні - сопричасті - з Богом, відображаючи особливий спосіб - Хриstopодібний спосіб - пізнання і життя у світі». (А. Врам, Ікона виховання, 1999, с. 63). Таке бачення освіти передбачає не лише засвоєння інформації, але й життя згідно з заповідями цієї інформації.

Таким чином, православний християнин повинен бути добре проінформований про багатий зміст православної традиції. Вміння називати, переказувати, ідентифікувати, перераховувати тощо - це виміри того, що означає «знати» свою віру. Програма церковної школи повинна бути в змозі передати ці поняття своїм учням. Але «знати віру» також означає бути здатним оцінити її зміст, розглянути, як вона впливає на життя людини, брати в ній участь і відповідати на її заклик до відданості віри в Ісуса Христа і Його Церкву. Наприклад, яка користь від читання молитви «Отче наш» у класі та оцінки вчителя, що учень її запам'ятав, без молитви «Отче наш» вдома і роздумів над самими словами?

Парафіяльні релігійні педагоги шукають «дійсно хороший

навчальний план» для своїх програм і занять, щоб передавати православну віру. Зазвичай це означає, що вони шукають підручник, в якому «є все». Така програма вже існує. Це життя парафії. Навіть найкращі підручники не можуть охопити чи навчити всього. Виданий підручник - це лише перший крок у навчанні. Навіть у найкращій книзі автори, редактори та видавці роблять вибір, що, на їхню думку, є найціннішим для учнів, щоб досягти цього за певний проміжок часу. І ми не можемо покласти всі наші освітні яйця в один «кошик недільної школи».

Справжньою навчальною програмою для вивчення православної віри є життя Церкви в динамічній, сповненій віри парафії. Парафія надає повну навчальну програму, тобто курс для всіх її членів. Ця програма - це літургійне життя, спілкування її членів, служіння іншим, свідчення та проповідь у громаді, проповіді духовенства і, нарешті, освітнє служіння для дітей та дорослих.

Таким чином, думаючи про навчальну програму ми можемо легко побачити, що наша навчальна програма може як добре навчати, так і неправильно навчати, залежно від того, що присутнє і чого бракує в житті парафії, надаючи нам можливість для нового бачення освітнього служіння - освіти, якої ми потребуємо сьогодні. Наприклад, якщо освітня програма парафії закінчується до або перед закінченням середньої школи, а для дорослих немає освітніх можливостей, парафія дає зрозуміти, що ми можемо припинити навчання про нашу віру до закінчення середньої школи. Буджамра назвав цю дисфункцію «менталітетом випускника». Православне християнство побудоване на богословських концепціях та історії, які найкраще сприймаються дорослими. Чи може п'ятнадцятирічна дитина, не кажучи вже про молодших, почати розуміти, що означає наше вчення про те, що Бог є Трійцею - Отець, Син і Святий Дух? Чи може той самий учень почати розуміти тонкощі історії Православної Церкви, ролі Імператорів, Патріархів, Соборів і т.д.?

Інший приклад: якщо парафія не має проектів служіння громаді, як її члени можуть почати розуміти притчу про Страшний Суд, коли Ісус навчав: «Поправді кажу вам: що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих, те Мені ви вчинили.» (Мт. 25:40). Якщо ми лише чуємо цю притчу, але не втілюємо її в життя, ми вчимо, що притча гарна, але не для нас. Уявіть собі альтернативу та її виховний вплив. Уявіть, що ціла парафія чує і читає цю притчу (яку ми почуємо перед початком

Великого посту), уважно вивчає її і запитує: «Хто є найменшими з наших братів і сестер навколо нас?» (можна також запитати: «Чого вони потребують?») і «Що ми можемо зробити як спільнота? Як окремі особи?» Потім всі члени парафії проводять час, вивчаючи, як Церква відповідала на це в своїй історії, від Святого Письма (див. Діяння Апостолів) до Отців Церкви, таких як, святий Василій Великий і його заснування лікарень і сиротинців. У відповідь на це парафія організовує проект зі збору коштів, речей, відвідування потребуючих, як правило, у співпраці з соціальною службою тощо.

Для цього потрібно, щоб дорослі та молодь працювали разом. Потім громада молиться за працівників і молиться за тих, кому допомагають. Пастор виголошує одну-дві проповіді на цю тему; парафіяльні інформаційні бюлетені можуть розкрити цю тему. Потім парафія ділиться тим, що вона зробила для інших, на своєму веб-сайті, в парафіяльних бюлетенях, в соціальних мережах. Потім парафія вирішує, що це має бути регулярною діяльністю парафії, а не тільки під час Великого Посту, і організовує з цією агенцією постійну підтримку, навіть включаючи її в парафіяльний бюджет. Уявіть собі довготривалий вплив цього на кожного члена парафії. Уявіть собі, якою цю парафію побачать інші. Чи це громада, яка замикається на собі, чи це парафія, яка прагне моделювати найкраще з православного християнства для суспільства, стаючи таким чином маяком світла, турботи та співчуття?

На цьому прикладі, сподіваємося, можна побачити, як наша освітня робота, тобто недільна церковна школа та програми освіти для дорослих, вписується у велику навчальну програму, яка формує православну християнську ідентичність та практику. Під керівництвом священників і вчителів вони забезпечують місце для навчання і для розмови про суть нашої віри. Такий підхід допомагає всім членам парафії встановити зв'язок між тим, що ми знаємо про нашу віру, і тим, як ми живемо нею на практиці. Це та освіта, якої ми потребуємо сьогодні!

---

Владика Антоній (Врам), Доктор Філософії Синади, є Ад'юнкт-Доцентом Кафедри Релігійної Освіти Грецької Православної Богословської Школи Святого Хреста. Він є єпископом-помічником Грецької Православної Архієпархії Америки. Ця стаття є продовженням попередньої статті професора Врама «Що повинна знати ваша дитина», яку можна знайти на сайті <https://www.goarch.org/-/what-your-child-should-know>.



## “CANONICITY” AS A WEAPON IN RUSSIA’S WAR AGAINST UKRAINE

SISTER VASSA LARIN

International Congress “*Christian-Orthodox Theology in the 21st Century. Challenges and Perspectives,*”

National and Kapodistrian University of Athens, November 24-28, 2024

Russia’s ongoing war against the Ukrainian people is not only an effort to destabilize, discredit and destroy Ukrainian national *political* identity and political sovereignty, in order to squash Ukraine’s freedom to live independently from Russian *political* hegemony. The Kremlin’s war-effort also aims to destabilize and incite conflict within the church-life of Orthodox Christians in Ukraine<sup>1</sup>, to rob them of the freedom to organize and live their church-lives independently of the Moscow Patriarchate, if they wish to do so.

The *religious* aspect of Russia’s efforts to destabilize and destroy Ukraine involves weaponizing the sacred symbols of Orthodox tradition, including church canons. I have spoken elsewhere about the Moscow Patriarchate’s manipulation of other sacred symbols, such as holy icons, the lives and relics of certain Russian saints, the office of the Patriarch, and Holy Scripture, to the end of justifying and supporting this war.<sup>2</sup>

In this brief paper, I will discuss the way that the Moscow Patriarchate misuses the sacred symbols that are the church canons and the concept of “canonicity.” I will not talk about its misguided reference to Canon 25 of the Holy Apostles when it deposes or defrocks its own priests that oppose the war, nor will I discuss Moscow’s violation of the basic principles of the canons in Africa. I

---

<sup>1</sup> On the objectives of the Russian Federation’s FSB (Secret Service) of inciting religious and other conflicts within “target countries,” including Ukraine, see the recently-published investigation of the U.S. Department of Justice, dated September 4, 2024: “Justice Department Disrupts Covert Russian Government-Sponsored Foreign Malign Influence Operation Targeting Audiences in the United States and Elsewhere.” Available at: <https://www.justice.gov/opa/pr/justice-department-disrupts-covert-russian-government-sponsored-foreign-malign-influence>. See also pp. 16, 29 and 33 of the Affidavit filed in a US Court on the basis of this investigation: <https://www.justice.gov/opa/media/1366261/dl>.

<sup>2</sup> See my video, “How & Why Does the Russian Church Support the War?” at: <https://www.youtube.com/watch?v=fw-04ps894A&t=4s>.

will rather be focusing on the case of continuously referring to the Ukrainian church-jurisdiction of Metr. Onufry (the UOC-MP) as the “canonical” Ukrainian church, even while it remains unclear, how this jurisdiction is particularly “canonical.”<sup>3</sup> The characterization of this one jurisdiction as “canonical,” while stigmatizing the autocephalous Orthodox Church in Ukraine as “uncanonical,” has the intended consequence of sowing confusion in the church-life of Orthodox Christians of Ukraine and effectively holding the entire jurisdiction of the UOC-MP hostage to its supposedly “canonical” ties to Moscow. This confusion stems from the popular misconception among Orthodox Christians about the connection between *canonicity* and *grace*, as one of cause and effect. This is a misconception, because it is backwards: **It is not canonicity that imparts to us the grace of God, but the grace of God that imparts canonicity.**

I will explore how and why the Moscow Patriarchate’s implementation of the church canons can be characterized as their *weaponization*; that is, the canons are serving not their intended purpose, which is the divine οἰκονομία or the “building up” of the Church in and toward the freedom of the Spirit, but rather to destabilize and destroy the Church, enslaving her people to the letter of man-made ideologies.

### **The Misconception of Canons**

In the title of this paper, “*Canonicity*” as a Weapon in Russia’s War Against Ukraine, I have put the word “canonicity” in quotation marks, to indicate the false understanding that underlies this term in our context. The manipulation of this term in anti-Ukrainian, Kremlin-propagated rhetoric is relying on popular misconceptions of what a “canon” is, and what kind of authority makes any given church-institution or church-person “canonical” or “κανονικός,” which means in its primary definition, found in the Patristic Greek Lexicon of G.W.H. Lampe, “pertaining to, according to ecclesiastical regulations, regular.”<sup>4</sup> The “ecclesiastical regulations” to which the word “canonical” refers are the “canons,” which are distinct from “laws” in several senses.

---

<sup>3</sup> On the issues connected to the semi-autocephalous status of the UOC-MP, see: Anargyros Anapliotis, “Православные украинские приходы в Германии, с особым учётом Украинской Православной Церкви (УПЦ). Каноническая оценка” (Orthodox Ukrainian Parishes in Germany, with Special Consideration of the Ukrainian Orthodox Church (UOC). A Canonical Evaluation), Vestnik Germanskoy Eparhii 3/2024, 32-41.

First of all, a “canon” (κανών), which signifies a “norm” or “standard” of behavior in the context of church-administration, has a different basis from that of a secular “law.” While a secular law is based on the authority of the state and embodied in the letter or text of the law, to which all its subjects must adhere, the basis and embodiment of a church canon is *personal*. A canon is based on the authority of *persons* within the Church and their communion or relationships with one another. This authority is embodied first and foremost in the “canon of faith” Who is the human-divine Person of Jesus Christ, and, through communion with Him and the people of God, in the church-leaders or bishops, who themselves are meant to be “canons of faith,” reflecting in their own lives the image of Christ. This is why the main hymn or Apolytikion to a bishop-saint hails him as a “κανόνα πίστεως” (*a canon or rule of faith*), and why the implementation or not implementation of any canon depends entirely on the personal discretion of bishops, who utilize (or do not utilize, as they see fit) the church-canon in accordance with other bishops in their area, and in accordance with the needs of the faithful in their respective realms or dioceses, for the “building up” or “oikonomia” of the Church.<sup>5</sup>

I’ll note that the only time that St. Paul uses the term “canon” is in 2 Corinthians 10:13-15, in the sense of the God-given “realm” (or the delineated area) of the Apostle’s authority that is especially the people of Corinth.

<sup>13</sup> *We, however, will not boast beyond measure, but within the measure/limits of the realm which God appointed us (ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ Θεός) —a measure which especially includes you.* <sup>14</sup> *For we are not overextending ourselves (as though our authority did not extend to you), for it was to you that we came with the gospel of Christ;* <sup>15</sup> *not boasting of things beyond measure, that is, in other men’s labors, but having hope, that as your faith is increased, we shall be greatly enlarged by you*

---

<sup>4</sup> G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 701.

<sup>5</sup> See for example Canon 12 of the First Ecumenical Council of Nicea (AD 325), which leaves the decision about its implementation to the bishop. Cf. Vassa Larin, “The Ecclesiastical Principle of oikonomia and the ROCOR under Metropolitan Anastassy,” at: <https://www.rocorstudies.org/2010/05/07/nun-vassa-larin-the-ecclesiastical-principle-of-oikonomia-and-the-rocor-under-metropolitan-anastassy/>.



*in our realm (κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν),<sup>16</sup> to preach the gospel in the regions beyond you, and not to boast in another man's realm (οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι) of accomplishment.*

Hence it can be said that church canons are first and foremost *personal*; they are meant to be utilized freely, as instruments of the “building up” of God’s house, by bishops. These bishops are meant to be connected or in communion with Jesus Christ, as their primary authority and “canon of faith,” on the one hand, and with other bishops and the rest of the people of God, on the other hand.

But the canons become nonsensical or even harmful, if a bishop utilizes them in separation from their basis, Who is Christ, and if a bishop has some other primary authority, other than Christ. In this case, the bishop becomes incapable of being “a canon of faith” himself, nor can he implement the church-canons in accordance with the Spirit of God and His “oikonomia” and cannot serve the divine “oikonomia.” Instead, such a bishop becomes a destroyer of God’s house and of the people of God that he is meant to be serving. Indeed, in the hands of such a bishop, the church canons and all other sacred symbols of Orthodox Tradition become weapons of mass destruction. As our Lord says in Matthew 12:30, “Whoever is not with Me is against Me, and whoever does not gather with Me scatters.”

### **Conclusions**

Why have I made these observations about the basic principles of church canons? Because I believe in our time we are witnessing the destructive consequences of such episcopal leadership in the Moscow Patriarchate. If any of us doubt its destructive intentions toward the Church, and particularly toward the Church in Ukraine, and if any of us doubt that it does not intend to serve either God or the people of God, we might “know them by their fruits.” (Mt 7:16)

The fruits of what the Moscow Patriarch has done and has not done with regard to the Orthodox people of Ukraine are there, for all to see. The Moscow Patriarch has blessed and even encouraged the daily, military aggression of the Russian military against the people of Ukraine, calling this a “Holy War” and proclaiming in the recently-published “Order” of his All-World Council of the Russian People that “all territory of modern Ukraine should enter into a zone of exclusive influence of Russia.”<sup>6</sup>

The Moscow Patriarch has thus professed his allegiance to an

<sup>6</sup> Find the full English text of the Order of the XXV World Russian People’s Council at: [https://risu.ua/en/order-of-the-xxv-world-russian-peoples-council-present-and-future-of-the-russian-world\\_n147334](https://risu.ua/en/order-of-the-xxv-world-russian-peoples-council-present-and-future-of-the-russian-world_n147334).

ideology foreign and even hostile to the Word of God, so we can see he is serving another master, other than God. On the other hand, the Moscow Patriarch has not, - not even once, - expressed sympathy with the suffering of the Ukrainian people. In church-canonical terms, he has not offered autocephalous status to the long-suffering Church in Ukraine, although the ecclesiology of the Moscow Patriarchate would allow for such an action; and although the change of political borders in the 1990's, and certainly the war that the Russian Federation waged against Ukraine certainly called for such an action (cf. Canon 17 of the Fourth Ecumenical Council: "the forms of ecclesial parishes shall follow the political and civil models / τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τύποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν παροικιῶν ἢ τάξις ἀκολουθεῖτω).

The "fruits" of what the Patriarch has done and not done for the people of Ukraine are destructive not only materially and physically, clearly visible in the massive bloodshed and destruction of this war. They are also visible in the suppression of God-given freedoms among the people of God, who are afraid to speak or act independently of the geopolitical and ideological goals of Patriarch Kirill and the Putin regime that he serves. The church-divisions we observe in Ukraine and their repercussions for the freedom and unity of the broader Orthodox communion of Churches are the fruits we can also see.

Let me express the hope that we, in the broader Church, can unite to reject the Moscow Patriarchate's destructive misuse of the canons. It is my hope that we can stand upright, ὀρθοί, as truly "Ortho"-dox Christians, and say "Ὁχι!" to this threat to our freedom of conscience, as Church, as the people of God, - as once did the Greek people to the threat to their independence. Today it is a threat not only to the freedom of the local church in Ukraine, but to the broader communion of Orthodox Churches throughout the world that are being dragged into the anti-ecclesial φρόνημα of the Moscow Patriarchate.

---

Sister Vassa Larin is a Russian Orthodox liturgiologist, author of many articles and most recently a book *Praying in Time: The Hours and Days in Step with Orthodox Christian Tradition*. She has an on-line mission that includes a daily newsletter, podcasts, and a video course on the Liturgy. See her website [coffeewithsistervassa.com](http://coffeewithsistervassa.com).

**WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS**

***"Be earnest to keep your strong purpose, as though you were but now beginning".***

St. Anthony the Great

---

## «КАНОНІЧНІСТЬ» ЯК ЗБРОЯ У ВІЙНІ РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ

СЕСТРА ВАССА ЛАРІН  
Міжнародний Конгрес «Християнсько-Православне Богослов'я у XXI столітті.  
Виклики та Перспективи»  
Афінський Національний Університет ім. Каподістрія, 24-28 листопада 2024 р.

---

Війна, яку Росія веде проти українського народу, є не лише спробою дестабілізувати, дискредитувати та знищити українську національну *політичну* ідентичність та політичний суверенітет, а щоб придушити свободу України жити незалежно від російської *політичної* гегемонії. Військові зусилля Кремля також спрямовані на дестабілізацію та розпалювання конфлікту в церковному житті православних християн в Україні,<sup>1</sup> аби позбавити їх свободи організувати і жити своїм церковним життям незалежно від Московського Патріархату, якщо вони цього бажають.

Релігійний аспект зусиль Росії, спрямованих на дестабілізацію та знищення України, включає в себе використання на озброєнні священних символів православної традиції, включаючи церковні канони. Я вже говорила про маніпуляції Московського Патріархату з іншими священними символами, такими як святі ікони, життя і мощі деяких російських святих, посада Патріарха і Святе Письмо, з метою виправдання і підтримки цієї війни.<sup>2</sup>

У цій короткій статті я розповім про те, як Московський Патріархат зловживає священними символами, якими є церковні канони і поняття «канонічність». Я не буду говорити про помилкове посилання на 25 правило Святих Апостолів, позбавляючи сану своїх священників, які виступають проти війни, або про порушення Москвою основних принципів канонів в Африці. Я радше зосереджуся на випадку постійного посилання на

---

<sup>1</sup> Про цілі ФСБ (Секретної служби) Російської Федерації щодо розпалювання релігійних та інших конфліктів у «цільових країнах», включаючи Україну, див. нещодавно опубліковане розслідування Міністерства Юстиції США від 4 вересня 2024 року: «Міністерство юстиції зриває таємну операцію зі зловмисного зовнішнього впливу, спонсоровану російським урядом, спрямовану на аудиторію в Сполучених Штатах та інших країнах». Доступно за посиланням: <https://www.justice.gov/opa/pr/justice-department-disrupts-covert-russian-government-sponsored-foreign-malign-influence>. Див. також стор. 16, 29 і 33 Заяви під присягою, поданої до суду США на підставі цього розслідування: <https://www.justice.gov/opa/media/1366261/dl>.

<sup>2</sup> Дивіться моє відео «Як і чому Російська церква підтримує війну?» за посиланням: <https://www.youtube.com/watch?v=fw-04ps894A&t=4s>.

українську церкву під юрисдикцією митрополита Онуфрія (УПЦ МП) як на «канонічну»<sup>3</sup> українську церкву, навіть якщо залишається незрозумілим, яким чином ця юрисдикція є особливо «канонічною». Характеристика цієї єдиної юрисдикції як «канонічної» і таврування автокефальної Православної Церкви в Україні як «неканонічної» має на меті посягти плутанину в церковному житті Православних Християн України і фактично зробити всю юрисдикцію УПЦ МП заручником її нібито «канонічних» зв'язків з Москвою. Ця плутанина впливає з поширеного серед православних християн хибного уявлення про зв'язок між *канонічністю* і *благодаттю*, як про причинно-наслідковий зв'язок. Це помилкове уявлення, тому що воно є зворотнім: **Неканонічність дарує нам Божу благодать, а Божа благодать дарує нам канонічність.**

Я розгляну, як і чому застосування церковних канонів Московським Патріархатом можна охарактеризувати як їхню зброю, тобто канони служать не своєму призначенню - божественній оіковоїа або «розбудові» Церкви у свободі Духа і в напрямку до Нього, а дестабілізації і руйнуванню Церкви, поневоленню її народу буквою рукотворних ідеологій.

### **Неправильне Розуміння Канонів**

У назві цієї статті «*«Канонічність» як зброя у війні Росії проти України*» я взяла слово «канонічність» у лапки, щоб вказати на хибне розуміння, яке лежить в основі цього терміну в нашому контексті. Маніпуляція цим терміном в антиукраїнській, поширюваній Кремлем риториці спирається на поширені хибного уявлення про те, що таке «канон» і який авторитет робить ту чи іншу церковну інституцію або церковну особу «канонічною» або «*κανονικός*», що в первинному визначенні, наведеному в Патристичному Грецькому Лексиконі Дж.В.Г. Лампе, означає « що стосується, згідно з церковними правилами, регулярний.»<sup>4</sup> «Церковні правила», на які посилається слово «канонічний», - це «канони», які відрізняються від «законів» у кількох сенсах.

Перш за все, «канон» (*κανών*), який означає «норму» або «стандарт» поведінки в контексті церковного управління, має іншу основу, ніж світський «закон». Якщо світський закон ґрунтується на авторитеті держави і втілюється в букві чи тексті закону, якого

<sup>3</sup> Щодо питань, пов'язаних із напів-автокефальним статусом УПЦ (МП), див.: Анаргірос Анапліотіс, «Православні українські парафії в Німеччині, з особливим урахуванням Української Православної Церкви (УПЦ). Канонічна оцінка», «Вестник Германської Єпархії» 3/2024, 32-41.

<sup>4</sup> Дж.В.Г. Лампе, Лексикон Патристичної Грецької Мови, Оксфорд 1961, 701.

повинні дотримуватися всі його суб'єкти, то основа і втілення церковного канону є *особистою*. Канон ґрунтується на авторитеті осіб у Церкві та їхньому спілкуванні чи стосунках між собою. Цей авторитет втілюється насамперед у «каноні віри», яким є людсько-божественна Особа Ісуса Христа, а через спілкування з Ним і Божим народом - у церковних лідерах або єпископах, які самі покликані бути «канонами віри», відображаючи у своєму житті образ Христа. Ось чому головний гімн або тропар єпископу-святителю вітає його як «κανόνα πίστεως» (*канон або правило віри*), і чому виконання або невиконання будь-якого канону повністю залежить від особистого розсуду єпископів, які застосовують (або не застосовують, як вони вважають за потрібне) церковні канони відповідно до інших єпископів у своїй місцевості та відповідно до потреб вірних у своїх областях або єпархіях для «розбудови» або «ікономії» Церкви.<sup>5</sup>

Зазначу, що єдиний раз, коли святий Павло вживає термін «канон», це в 2 Коринтян 10:13-15, в значенні Богом даного «царства» (або окресленої області) влади апостола, що особливо стосується жителів Коринфа.

*<sup>13</sup> Ми ж не будемо хвалитись над міру, а в міру мірила, що його Бог призначив (ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ Θεός) на міру для нас, щоб і до нас досягти. <sup>14</sup> Бо ми не розтягуємося над міру, ніби не досягли ми до вас, бо ми досягли аж до вас із Євангелією Христовою. <sup>15</sup> Ми не хвалимося над міру у чужих працях, але маємо надію, що як буде рости ваша віра, то за нашим мірилом сильно звеличимося ми між вами, (κατὰ τὸν κανὸνά ἡμῶν)<sup>16</sup> щоб і в дальших за вами країнах звіщати Євангелію, а не хвалитись готовим, як це чужі твердять (οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι).*

Звідси можна сказати, що церковні канони є насамперед особистими; вони призначені для вільного використання єпископами, як інструменти «розбудови» Божого дому. Ці єпископи повинні бути пов'язані або перебувати в сопричасті з Ісусом Христом, як своїм головним авторитетом і «канонем віри», з одного боку, і з іншими єпископами та рештою Божого люду, з іншого боку.

---

<sup>5</sup> Див. наприклад, канон 12 Першого Вселенського Нікейського Собору (325 р.), який залишає рішення про його застосування на розсуд єпископа. Див. Васса Ларін, «Церковний принцип ікономії та РПЦЗ за митрополита Анастасія», за посиланням: <https://www.rocorstudies.org/2010/05/07/nun-vassa-larin-the-ecclesiastical-principle-of-oikonomia-and-the-rocor-under-metropolitan-anastassy/>.

Але канони стають безглуздими або навіть шкідливими, якщо єпископ використовує їх у відриві від їхньої основи, якою є Христос, і якщо єпископ має якийсь інший первинний авторитет, окрім Христа. У такому випадку єпископ стає нездатним сам бути «канonom віри», не може впроваджувати церковні канони відповідно до Духа Божого і Його «ікономії» і не може служити божественній «ікономії». Натомість такий єпископ стає руйнівником Божого дому і народу Божого, якому він покликаний служити. Адже в руках такого єпископа церковні канони і всі інші священні символи Православного Передання стають зброєю масового знищення. Як говорить наш Господь у Євангелії від Матвія 12:30: «Хто не зо Мною, той супроти Мене; і хто не збирає зо Мною, той розкидає».

### **Висновки**

Чому я зробила ці спостереження щодо основних принципів церковних канонів? Тому що я вважаю, що в наш час ми є свідками руйнівних наслідків такого єпископського керівництва в Московському Патріархаті. Якщо хтось із нас сумнівається в його руйнівних намірах щодо Церкви, і зокрема щодо Церкви в Україні, і якщо хтось із нас сумнівається в тому, що він не має наміру служити ні Богові, ні Божому народові, то ми можемо «пізнати їх за їхніми плодами» (Мт. 7:16).

Плоди того, що зробив і не зробив Московський Патріарх по відношенню до Православного народу України, є тут, і всі їх бачать. Московський Патріарх благословив і навіть заохочував щоденну військову агресію російських військових проти народу України, називаючи це «Священною війною» і проголошуючи в нещодавно опублікованому «Наказі» свого «Всесвітнього Собору Російського Народу», що «вся територія сучасної України повинна увійти в зону виключного впливу Росії».<sup>6</sup>

Таким чином, Московський Патріарх визнав свою вірність ідеології, чужій і навіть ворожій Слову Божому, тому ми бачимо, що він служить іншому господареві, а не Богові. З іншого боку, Московський Патріарх жодного разу не висловив співчуття стражданням українського народу. З церковно-канонічної точки зору, він не запропонував багатостраждальній Церкві в

<sup>6</sup> З повним текстом Наказу XXV Всесвітнього Руського Народного Собору англійською мовою можна ознайомитися за посиланням: [https://risu.ua/en/order-of-the-xxv-world-russian-peoples-council-present-and-future-of-the-russian-world\\_n147334](https://risu.ua/en/order-of-the-xxv-world-russian-peoples-council-present-and-future-of-the-russian-world_n147334).

Україні автокефального статусу, хоча еклезіологія Московського Патріархату дозволяла б таку дію; і хоча зміна політичних кордонів у 1990-х роках і, звичайно, війна, яку Російська Федерація розв'язала проти України, безумовно, вимагала такої дії (17-е правило Четвертого Вселенського Собору: «форми церковних парафій повинні відповідати політичним і громадянським моделям / τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τύποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν παροικιῶν ἢ τάξις ἀκολουθεῖτω).

«Плоди» того, що зробив і не зробив Патріарх для народу України, є руйнівними не тільки матеріально і фізично, що чітко видно в масовому кровопролитті і руйнуваннях цієї війни. Вони також помітні в придушенні Богом даних свобод серед народу Божого, який боїться говорити або діяти незалежно від геополітичних та ідеологічних цілей Патріарха Кирила і путінського режиму, якому він служить. Церковні поділи, які ми спостерігаємо в Україні, та їхні наслідки для свободи та єдності ширшого православного співтовариства Церков - це плоди, які ми також можемо бачити.

Дозвольте мені висловити надію, що ми, у ширшій Церкві, зможемо об'єднатися, щоб відкинути деструктивне зловживання канонами з боку Московського Патріархату. Я сподіваюся, що ми зможемо стати прямо, ὀρθοί, як справжні «православні» християни, і сказати «Οὐχί!» цій загрози нашій свободі совісті, як Церкви, як Божого народу, - як колись грецький народ сказав «Οὐχί!» загрози своїй незалежності. Сьогодні це загроза не лише свободі помісної Церкви в Україні, але й ширшому сопричастю Православних Церков у всьому світі, які втягуються в антицерковну φρόνημα Московського Патріархату.

---

Сестра Васса Ларін - російська православна літургістка, авторка багатьох статей і останньої книги «Молитва в часі: Години і Дні у Відповідності з Православною Християнською Традицією». Вона веде он-лайн місію, яка включає в себе щоденний бюлетень, подкасти та відеокурс про Літургію. Переглянути її працю можна на сайті [coffeewithsistervassa.com](http://coffeewithsistervassa.com)

**WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS**

***“The holy Isaiah said: If one should speak to his brother with guile, he will not escape spiritual harm.”***

(Ancient Patericon, 10.28)



---

## THE OLD TESTAMENT, THE SEMINARY, AND THE CHURCH

---

V. REV. GABRIEL ROCHELLE

This article rests on three assumptions: first, that our seminary is a bridge institution whose reason for being is to prepare people for service as proclaimers and celebrants of the Gospel of Jesus Christ. The second assumption is that the proclamation of the Gospel is hampered because of the limitation and interpretation of the Old Testament texts our Orthodox lectionary offers. The third assumption follows; namely, that Orthodoxy would be well served toward prophetic proclamation by the reinstitution of an Old Testament lectionary.

### A. THE OLD TESTAMENT AS BOOK OF THE CHURCH AND MARCION

The Old Testament is a book of the church as well as of the synagogue. Many of our liturgical patterns rely on Old Testament texts. We hear and pray the Psalms in a regular pattern. In Lent we read from representative portions of the Bible as configured among the Jews: *Torah*, with the reading of Genesis; *Nebi'im* (Prophets), with the reading of Isaiah; and *Ketubim* (Writings), with the reading of Proverbs. We affirm the Old Testament as canonical scripture, and that affirmation goes back to the earliest days of the church.

Marcion (ca. 85 – 160 CE) was an Anatolian theologian who insisted on a clear distinction between the God of the Old Testament and the God of the New. The Old Testament God was capricious, angry, judgmental, certainly not much fun to be around, whereas the God of the New Testament was loving, kind, compassionate and a friend to humanity. To propagate his theological opinion, Marcion created a truncated version of the Bible, which was reasonably easy to do in a period of flux when no ultimate decision on the books of the canon had yet been made. Books we no longer read in public were, in fact, read as sacred scripture in regional churches. The Shepherd of Hermas, the Epistle of Barnabas, and the First Letter of Clement are some examples of books read alongside the Letters of Paul and the four Gospels.



Marcion, taking a bold lead in such matters, cut off the Old Testament completely and rid the New Testament of all passages he thought reflected the nasty God of the Old. He used an edited version of Luke's Gospel (Luke showing the most compassionate portrait of God in Christ) and a handful of heavily edited Pauline letters.

The formative church held Marcion in serious error and defended the Old Testament as necessary prolegomenon and companion to the New. That is, with no Old Testament backdrop in narrative, teaching, and prophecy, the New Testament cannot be properly understood. This was clear to the early orthodox catholic church. Marcion was criticized by, among others, Justin Martyr, Irenaeus and Tertullian, all of them credible and respected early theologians. While no canon of scripture had yet been authorized by the Church, Marcion's abridged edition of the existing materials pushed the Church toward making decisions about which books belong in the Bible. The Jews had already done this by the end of the first century, thus setting a concurrent precedent that would lead the church forward toward a canon.

## **B. THE MARCIONITE PROBLEM ENDURES**

Marcion's *attitude* has never gone away in the history of Christianity. When people today dismiss the Old Testament as being merely the dispensable background of the New, Marcion is in the wings. When readers fail to see that the God of the Old Testament is the same one proclaimed in the New, Marcion is not far away. When people think of the Old Testament as primarily a collection of Laws governing Israel and superseded by the Gospel, Marcion is seated by them. Attitudes that rest on the idea that Judaism has been replaced or superseded by Christianity, when hooked to political power, turned virulent and led to the suppression, exclusion, and ghettoization of the Jews and, latterly, to the Holocaust.

In contemporary Jewish-Christian Relations, including among those of us on the Orthodox Theological Society of America Working Group: Orthodox Christians in Dialogue with Jews, the concept of replacement is a theological stance we struggle to leave behind. There is a narrow path to be walked where one does not give up one's faith and yet, at the same time, affirms the faith of the Jews. Admittedly this is difficult because as Christians we affirm the centrality of Christ to our faith – but this does not have to mean that we reject his Torah, his people or, worse, act as if he were not fully Jewish in belief, background, and behavior.

### C. THE OLD TESTAMENT AND THE LECTIONARY

The first scriptures read in the earliest church were those of the Old Testament. When Paul refers to “the scriptures,” e.g., at I Corinthians 15:3ff., he means the prophets. The Old Testament was read as *lectio continua*. Ancient preachers read through Old Testament books, especially the Psalms, and commented on passages in sequence and line by line, which is what “homily” originally meant. We see this in the preaching of, among others, St John Chrysostom and Augustine of Hippo. This serial reading of the OT, however, was eliminated from Sunday readings when the Great Church formulated the Byzantine Lectionary in the seventh and eighth centuries – the lectionary we still use today. In the Byzantine lectionary, Old Testament lessons are appointed only for special seasons (like Lent and Holy Week) and special days in the year (like January 1<sup>st</sup>, the Circumcision of the Lord), and they are interpreted consonant with ancient practice, through typology or allegory. This is hinted at in their Greek title *paroimia*, “parables,” thus indicating that they are not read primarily in a literal-historic way.

Typology is a way of reading scripture that compares a picture from the Old Testament with one from the New and implies that the New is superior to the Old. The Epistle to the Hebrews is rife with this interpretive device, but you find it elsewhere, notably in Paul when he compares Christ to Adam (Romans 5:12 ff). The comparison is historical, not verbal (as in allegory); the historical type (Adam) is answered by a historical antitype (Christ) and an advance in meaning is implied in the transaction. That is, the type is in some way fulfilled, amplified, or completed by the antitype. Typology is a powerful method of interpretation that inspires our imagination to see God at work in the flow of history through mythic comparisons.

Allegory rests on extended metaphor. In Jesus’ parables, there is usually one point of comparison: the Kingdom of God compared to one experience, as in the parable of the lost sheep. In allegory the points of comparison multiply, as in the story of the wicked vinedressers (Luke 20:9-18). This form of interpretation came to Christians through Philo of Alexandria, who saw many difficult passages in the Old Testament that, surely, had to have a deeper spiritual meaning. His approach, primarily allegorical, released new meanings for these difficult passages. Allegory can be abused (the reformer Martin Luther said that it could make scripture into a “wax nose,” meaning you could bend the text to mean whatever

you wanted), but its purpose was and remains to try to discern the mystery of God by creatively inventing further meanings that may not be on the surface of a text. This is known as using the *analogical imagination* and, within limits, it amplifies the meaning of a text without completely overriding the literal meaning.

These interpretive moves came about because there are chapters and verses of the Old Testament which seem to support a vengeful, angry God who is a menace to human beings. However, since the Old Testament is a necessary theological precursor to the New, Christian interpreters had to have an alternative between affirming such a vengeful deity or rejecting that deity wholly, as did Marcion. They did this using allegory and typology as means of interpretation, and the greatest of these early interpreters was Origen, who argued that we should read the Bible backwards, i.e., from the revelation in Jesus Christ to the God of the Old Testament. Thus, if the God of the Old Testament is to be understood properly, one must find ways to see God in the light of Christ. For Origen, this justified the use of allegory – which had already, in any case, been used by Philo and other Jews for much the same purpose: to reveal God as oriented toward compassion and salvation rather than toward condemnation and perdition.

#### **D. THE PROBLEM FOR CONTEMPORARY PROCLAMATION**

While there is biblical precedent for the typological interpretation of readings such as the Adam/Christ typology and for the allegorical interpretation of others, the scope is limited and can be easily overdone, as it was with allegorical readings where fancy exceeded the bounds of reason (an excess skillfully avoided by Origen; see his *On First Principles*). Unfortunately, these interpretive moves may support the view that the Old Testament is an inferior preliminary to the New, which leads directly back to the Marcionite problem.

A glance in the direction of the Roman Catholic, Lutheran, Anglican and other western churches, however, would show us a rich and broad variety of options from which to choose, since those churches use a three-year cycle of lectionary readings, and each year offers Old Testament texts for all the Sundays as well as holy days. The Old Testament texts are included with an eye toward intertextuality, i.e., reading the OT lesson in coordination with, particularly, the Gospel. The relationship between OT and Epistle is somewhat less clear in some of the cycles.

New Skete Monastery, which has been a center for liturgical development in Orthodoxy, created a lectionary with a two-year cycle based on careful research over a decade ago. The lectionary includes coordinated Old Testament lessons and is used for regular worship services at the monastery church. The rest of American Orthodoxy has yet to follow such a move.

### **THE USEFULNESS OF AN EXPANDED LECTIONARY**

If we as Orthodox Christians believe that the God of the Old Testament is the same one known in and through the Blessed Holy Trinity, in contrast to the teaching of Marcion, then we have every reason to expand our base for preaching to include more Old Testament texts. We would gain deeper and wiser understandings from such a broader base that would open the scope of interpretation by the inclusion of readings best understood from a literal-historical perspective.

This is not an argument against typological interpretation, which has its place and enriches our understanding of the unity of scripture, pointing toward its fulfillment in the person and work of Christ. The problem is that our current readings are limited to those given such interpretation by their accompanying tropars, kondaks, and stichery. We need to expand our interpretive options, and that could be done by a lectionary recreation. We would gain immensely from such a move, even if it were done on a seasonal basis through continuous reading of one Old Testament book as a focus for preaching.

Our understanding of the place of Law in the life of Israel would be strengthened by reading Deuteronomy. Our understanding of the concept of covenant would be enhanced by our reading of Exodus and Joshua. Our understanding of prophecy would be deepened by reading Micah and Zephaniah historically. Our understanding of the meaning of suffering would be underscored by reading Job. Such expanded readings in a renewed Old Testament lectionary could only improve our teaching and preaching. Specifically, the understanding that “prophecy” means primarily that God speaks a word of correction or reproof or consolation to the *present* age would be freshly affirmed among us. We might learn again how to speak truth to power, which was the principal prophetic task in its historical setting – not prediction.

If our aim is to produce people who can proclaim the Gospel

with power as well as with understanding, we miss opportunities by the lack of an Old Testament lectionary. Students in Orthodox seminaries learn about the two major schools of interpretation in the early church, those of Antioch where the historical and literal interpretation was stressed, and of Alexandria where the allegorical method was used along with the historical, but when all the emphasis seems to go on the Alexandrian method in our current selections, the possibilities for proclamation are limited. Under these circumstances, the breadth of interpretive options and historical knowledge may simply atrophy after years. This ought not be. The Old Testament deserves more from us as Orthodox Christian interpreters.

---

V. Rev. Gabriel Rochelle is pastor of St Anthony of the Desert Orthodox Church, Las Cruces NM. He holds graduate degrees in theology (M.Div.), biblical languages and literature (Th.M.), theology and literature (Ph.D.), and Celtic Studies (M.A.).

**WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS**

***“The proud sin greatly who, after studying secular literature and having turned to the Holy Scriptures, consider all that they say to be the Law of God, and do not endeavor to come to know the thoughts of the prophets and apostles, but seek out from the scriptures inappropriate texts for their own thoughts, as if this were a good work, and not the most defiled kind of study: to distort the thoughts of Scripture and submit them to their own intentions, in spite of obvious contradictions... It is proper to children and charlatans to try to teach that which they do not know.”***

(St. Jerome, Letter to St. Paulinus)

***“One should not seek among others the truth that can be easily gotten from the Church. For in her, as in a rich treasury, the apostles have placed all that pertains to truth, so that everyone can drink this beverage of life.  
She is the door of life.”***

(St. Irenaeus of Lyons, Against Heresies, III.4)



## GENESIS ONE, SACRAMENTAL THEOLOGY, AND THE THEOLOGY OF MUSIC

---

V. REV. ANTHONY PERKINS

*In the beginning was the Logos, and the Logos was with God, and the Logos was God. (John 1:1)*

God brought creation into being *ex nihilo*. It was undifferentiated, “without substance or form.” (Genesis 1:2)

The Hebrew for this is onomatopoeic: *Tohu* and *bohu*. It was a chaos of unlimited and ungoverned possibilities. It was powerful, but undisciplined and overwhelming. It was the madness of infinity. It had no patterns. It is all noise and no signal. Or rather, it is every signal possible, which is the same thing.

As such, in this state it can be compared to the ineffability and power of its Creator; like chaos, He cannot be defined or understood. But chaos is also utterly unlike God, not just because it is created and He is not, but because within the chaos there is no harmony or logic. So while this undifferentiated creation reflects God’s power and incomprehensibility, it is also in important ways, completely unlike God. Creation must be bound and differentiated for it to be logical, harmonious, and virtuous. It has to be patterned for it to have meaning. Genesis One describes the establishment of this pattern and our part in its further development.

In other mythologies, chaos predated the gods, and they subdued it; they tore it into pieces so that it could become something useful. For example, in the Babylonian mythology, Marduk defeated the chaos/water god Tiamat and created the earth and sky from its divisions. The tie-in is not just mythological; the word “*tohu*” (chaos, a thing that lacks function or form) is derived from the word “*Tiamat!*” But note that in the “myth that is true” (i.e. Christianity), God Himself makes the chaos out of nothing. It is not something that He has to battle with but something that he brought into being so that it might be given specific functions and forms. The Psalmist describes it this way in verses 25 & 26 of Psalm 103, a creation Psalm that the Orthodox read at the start of every liturgical day;

*Yonder is the sea, great and wide,  
which teems with things innumerable,  
living things both small and great.  
There go the ships,  
and Leviathan which thou didst form to sport in it (RSV).*

The True God created the chaos, in this case described as “Leviathan,” so that it could sport in the waters, which themselves are stand-ins for chaos. It was not something that was a threat to God (as it was with Marduk), but something that he put there specifically so that meaning – and joy – could be drawn from it. The first chapter of Genesis is a liturgical narration of this process. It is not a flawed materialist blow-by-blow description of the history of how everything came into being as many modern materialists believe, but a poetic description of the function and meaning of all things. Specifically, it describes how creation was patterned for liturgy and to support the needs of its liturgists, mankind (i.e. *homo adorans*), in their call to glorify God.

Reality can be described in an infinite number of ways; as such even established creation is overwhelming and chaotic. It's not enough that God MADE everything, but that He gave us a way of understanding creation according to its function. Not DNA or atoms or power, but time, space, seasons, plants, animals, and goodness.

*What does this have to do with music?*

Music is a fractal of creation. The story of the creation of the cosmos is the story of the creation of music writ large. A demonstration is in order.

## **A Musical Retelling of Creation**

In the beginning, God created sound, and it was a cacophonous *tohu* and *bohu* of undifferentiated noise all jumbled together; and the Spirit of God moved over the sound. And God said let there be tone, and there was tone and God saw that the tone was good; and God separated the tone from the silence. And there was evening and there was morning, one day. (v.1-4)

And God said, “Let there be harmony within the tone, and let the overtones above the tonic sound above it and none below it.” And it was so. And there was evening and there was morning, a second day. (v. 6-8).

And God said, "Let there be various tones with their own overtones above their own tonic below, each according to its kind." And it was so. And God saw that it was good. And there was evening and there was morning, a third day. (v. 9-13).

And God said, "let there be time as a precondition for notes and rests; and for music that will have beginnings and endings and all manner of movement in between." And it was so. And God saw that it was good. And there was evening, and there was morning, a fourth day. (v. 14-19)

And God said, "let there be chords that can provide harmony according to their kind. And let these harmonies be fruitful and fill the space with their beauty." And God saw that it was good. And there was evening and there was morning, a fifth day. (v. 20-23)

And God said, "let there be melodies as tones work their way through time and the heavens; and let there be counter-melodies each according to their kinds, and the chords with their progressions each according to their kinds." (v. 24-25).

Then God said, "Let us make mankind in Our own Image, after Our Likeness; and let them have dominion over the tones, and the chords, and the melodies with their beginnings and endings and everything in between, and over the counter-melodies, and the rests, and the chords with their progressions." So God created mankind in His own image, in the image of God He created him; male and female he created them. And God blessed them, and said to them, "Be fruitful and multiply, and turn the noise of the world into music, using your dominion over the tones, and the chords, and the melodies with their beginnings and endings and everything in between, and over the counter-melodies, and the rests, and the chords with their progressions." And God saw everything that He had made, and behold, it was very good. And there was evening and there was morning, a sixth day. (v.s 26- 31)

### **Here is Another Retelling (from C. S. Lewis)**

"In the darkness something was happening at last. A voice had begun to sing...it seemed to come from all directions at once... Its lower notes were deep enough to be the voice of the earth herself. There were no words. There was hardly even a tune. But it was beyond comparison, the most beautiful noise he had ever heard. It was so beautiful Digory could hardly bear it." C.S. Lewis, *The Magician's Nephew*.



## **And Another (from J.R.R. Tolkien)**

“And it came to pass that Ilúvatar called together all the Ainur and declared to them a mighty theme, unfolding to them things greater and more wonderful than he had yet revealed; and the glory of its beginning and the splendour of its end amazed the Ainur, so that they bowed before Ilúvatar and were silent.

Then Ilúvatar said to them: ‘Of the theme that I have declared to you, I will now that ye make in harmony together a Great Music. And since I have kindled you with the Flame Imperishable, ye shall show forth your powers in adorning this theme, each with his own thoughts and devices, if he will. But I will sit and hearken, and be glad that through you great beauty has been wakened into song.’ ...

But when they were come into the Void, Ilúvatar said to them: ‘Behold your Music!’ And he showed to them a vision, giving to them sight where before was only hearing; and they saw a new World made visible before them, and it was globed amid the Void, and it was sustained therein, but was not of it. And as they looked and wondered this World began to unfold its history, and it seemed to them that it lived and grew.” J.R.R. Tolkien, *The Silmarillion* (pps 3-4).

## **And Another (from Dostoyevsky)**

“Beauty will save the world.” Fyodor Dostoyevsky, *The Idiot*.

## **An Introduction to Sacramental Theology**

The Lord made the world in a Liturgy “He spoke and it was created” (Psalm 33:5). He made us the “royal priesthood” of this creation and the Liturgy. The Liturgy is the pattern (Logos) that defines, sustains, and – because it is a realization of the Incarnation of Christ – perfects the world. This is necessary because there are other forces that try to redefine and tear down the world and us. Our calling to subdue the world (Genesis 1:28) means recognizing the potential in the tangled mess of the world and nurturing its parts so that each grows towards its best potential, according to its kind, with each kind in mutual harmony with others, all to the glory of God.

Again, the structure of Genesis One is intentional: in it, God is establishing and ordering the world as a Temple in which everything is purposeful and good (1-25; see also Isaiah 66:1). We

are created last of all, ordained to be God's image and commissioned to be stewards of this world (26, 28, 31; repeated in Psalm 8:4-9). We are to preserve, tend, and continue perfecting it as we ourselves are being perfected (ibid). It is designed to respond to us just as it naturally responds to its Creator. Had we remained true, this *synergia* would have led to an eternity of growth as everything moved from one joy to the next forever. Unfortunately, we chose another way separate from God. His image within us became perverted, and, as a result, our actions spread curses rather than joy throughout creation. As it says in Genesis three, the ground was "cursed" due to Adam's sin, bringing forth "thorns and thistles", and requiring that he "sweat" for his "bread" (Genesis 3:17-19). Mankind still has the power and creation still responds to it, but even when the intention is as good as mankind can possibly muster, the result is decidedly mixed (see also Romans 9:17). Sacramental theology goes both ways for fallen mankind. In the case of agriculture, this manifests itself in the brambles that grow along with the wheat; in the case of relationships, it manifests itself in the growth of manipulation and domination along with pastoral support; in the case of music, it means the spread of cacophony and the stoking of fallen passions along with the celebration of transcendent beauty.

This mix of glory and perversion is captured by the contrast, also in Genesis, between the line of Cain and Seth: it is the former line of sin and death that is noted as having given rise to music (Genesis 4:21) while it is the other line of life that allows man to walk again with God (Genesis 5:22). This is not to indicate that music was absent in the line of Seth, but rather to provide a warning about how even good and useful technologies could be used in perverse and blasphemous ways. Operating behind the scenes for the discerning reader is the knowledge that the line of Seth was given over to the worship of fallen gods and that these gods worked with the sin in man to turn him away from his true calling. Even music, something that has a pure logic and purpose, was, in the hands and mouths of fallen men, could now be turned against that purpose. Instead of going into a world of noise that was waiting to join the praises of the angels (e.g. Psalm 97; Luke 19:40) and turning into a harmony that points towards and glorifies its creator, thus elevating the hearts of all who hear it, he uses it to sow division and strengthen mankind's basest passions.

The Gospel is that the Lord saw the world groaning in this noise and his stewards suffering in this sin, and He sent His son

to save us. Not only is He untainted by sin and thus capable of producing perfect music, He has allowed redeemed mankind – His body – to join Him in this. As Isaiah prophesied through Christ we can turn the desert places into farmland; make the rough places smooth; bring light into darkness; and loneliness into love. Music is a HUGE part of this process; by looking at how music works, we can get a better feel for how mankind is now able to act within the world.

## **How Doing Music Well Patterns Us Towards Perfection**

One of the first skills that the musician must master is the skill of listening well. For example, he learns to differentiate the half-steps from whole-steps, minor chords from major ones, and the whole range of tempos and dynamics. This is why music appreciation is an important part of every educational curriculum: it increases the ability of students to understand and love music. Note how true this is of all important human actions. Our highest calling is to love God and our neighbor, but if we do not learn to listen to them, how can we understand them? And if we do not understand them, what is it that we are loving?

The next step is to learn to match pitch and tempo. Without this, we create confusion. It takes effort, but once we learn to do this, we can sing in unison with the musicians around us. The ability to perfectly mirror the actions of another musician – or human being – takes a lot of time to develop, but it is a celebration of the realization of God's desire that we become one as He is one (John 17:22-23).

Once we have learned how to listen and match pitch and tempo, we can learn to harmonize. Here musicians develop the ability to understand their own roles and how it contributes to the beauty of the composition and then grow in their ability to fill that role well. This is the constant calling of all Christians, be they prophets, pastors, healers, teachers, or evangelists. This requires both ability and humility as we submit ourselves to the needs of the moment. Many musicians skip this latter step. Many choir performances are marred because someone with excellent technical skills sings too loudly or with an improper spirit. This is at least as true of relationships. We experience this when we are bullied or manipulated or, in the opposite direction, when others do not step up and play their roles in friendships or marriages.

When musicians devote themselves to listening, technical proficiency, and playing their parts well, the sum is greater than the

parts: noise is transformed into beauty and the world is brought into harmony with its creator. The same is true when friends, co-workers, and families attend to their relationships in a similar fashion. The application is the same, but the grace is the same.

### **Conclusion: The Great Mystery of Incarnational Worship**

There is an exponential layering of Grace that occurs when mankind lives and serves according to his calling. This can be demonstrated by looking at the role of music within the Divine Liturgy.

For the first layer, there is the music itself. Symbolically, music is an icon of the Logos; witnessing to His nature, purpose, and Trinitarian context. In the Creed, Christians remember that it is Him “through Whom all things are made.” Because He is perfectly constituted and the source of all beauty, all of creation is derivatively well-patterned and beautiful. For example, there is no such thing in nature as a single tone: it has harmony built into it through the overtone series. Not only does this mean that there is no such thing as an individual tone, it means that all sound is pregnant with the possibility of music. When man makes music, he is simultaneously (sub)creating in imitation of The Creator, fulfilling his original calling to subdue the chaos and move it toward the True Pattern, and joining Himself to the Christological structure of sound to Christ the Logos. In worship, this is especially effective because we are doing action as Christ in this world using melodies that have been produced and vetted for this precise purpose, something that protects us from falling into the same temptations that subdued Jubal and his children into nefarious deeds. This theological reality also helps explain why, despite musical instruments being useful for certain purposes outside of worship, the Orthodox Church only blesses the use of human voices (with God-given breath/spirit!) for liturgical uses.

The second layer is more intuitive: the words of worship are the perfect words for that purpose. It is poetry that speaks to the glory of God, the salvation that He has provided to His people, and creation’s proper response to Him. As with the melodies and harmonies, these words have been vetted and are sure to be the perfect words for this purpose.

The third layer involves having the people sing and chant those perfect words to that perfect music. This is incarnational; the body of God giving breath to the word about Himself and His love.

This convergence is profound and cannot help but change those who participate in it and the world for which it prays. Everything is brought into order, the crooked ways are made straight. The noise of the world proclaims the glory of the Lord as it is transformed through that proclamation into that same glory. Mankind is finally living up to his first calling and is itself transformed by that action. This is why the Orthodox worship as they do.

### **An Epilogue: Silence is more than just anticipatory.**

Music is an icon of God in creation. It patterns logic, harmony, and sacrificial love. It is one of the greatest descriptions of God and one of the greatest manners He can be glorified. When mankind participates in Liturgy, it is as good and beautiful and as true as a created pattern can possibly be.

But there is still more possible. In Exodus 24, God brought the leaders of His people up onto the mountain “*and they saw the God of Israel*” (v. 10a). It was a beautiful vision; “*under His feet as it were a paved work of sapphire stone, and it was like the very heavens in its clarity... So they saw God, and they ate and drank.*” (v. 10b & 11b).

But afterwards, God had a special way that he met Moses, the most spiritually developed of them all: He brought Him up to meet Him in the cloud (v. 18).

In his book *The Life of Moses*, St. Gregory of Nyssa describes this ascent as the apophatic journey that begins when we realize that nothing in creation is adequate to describe God. It is true that we are called to pattern our lives according to the liturgy, but we can never forget that at the center of that pattern is a place where we can, as it were, go backward through the steps set out in Genesis 1, to worship God in silent, apophatic awe.

### **Additional Reading**

Jeremy S. Begbie. *Theology, Music, and Time (Cambridge Studies in Christian Doctrine)*.

Stephen De Young. *The Religion of the Apostles: Orthodox Christianity in the First Century*. United States: Ancient Faith Publishing, 2021.

Gregory of Nyssa: *The Life of Moses*. United Kingdom: HarperCollins, 2006.

David Bentley Hart. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*.

Jon D. Levenson. 1988. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Omnipotence.*

Calvin R. Stapert. *A New Song for an Old World; Musical Thought in the Early Church.*

John H. Walton. *The Lost World of Genesis One. Ancient Cosmology and the Origins Debate.*

---

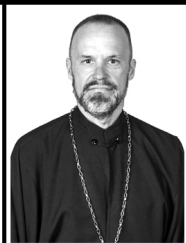
Fr. Anthony has taught at the Ohio State University, the Naval War College, St. Athanasius College, and Hartwell Elementary School and is an active member of the faculty at St. Sophia Seminary. As for parish service, he is currently on loan to the Antiochian Orthodox Archdiocese to serve a parish in South Carolina so that he and his family can take care of his mother in Hartwell, Georgia. He podcasts with fellow faculty member Fr. Harry Linsinbigler at Made to Be a Kingdom and on his own at OrthoAnalytika.

**WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS**

***“Speaking to yourselves in psalms and hymns and spiritual songs, singing and making melody in your heart to the Lord.”***  
(Eph. V. 19)

***“Nothing in fact, nothing so uplifts the soul, give it wings, liberates it from the earth, looses the shackles of the body, promotes its values and its scorn for everything of this world as does harmonious music and a divine song rhythmically composed.”***  
St John Chrysostom

***“All of our liturgical hymns are instructive, profound and sublime. They contain the whole of our theology and moral teaching, give us Christian consolation and instill in us a fear of the Judgment. He who listens to them attentively has no need of other books on the Faith.”***  
St Theophan the Recluse



## AN INTERVIEW WITH FR. NICHOLAS DENYSENKO

Author of two books on Ukraine and the Ukrainian Orthodox Church: *The Orthodox Church in Ukraine, A Century of Separation (in 2018)* and *The Church's Unholy War, Russia's Invasion of Ukraine and Orthodoxy (in 2023)*

**Gayle Woloschak, Editor (Gayle):** Fr. Nick, I think our readers would be interested in your family ties with the Ukrainian Orthodox Church. Could you tell us a little about your background and also what made you so interested in the situation of the Ukrainian Orthodox Church in Ukraine?

**Fr. Nick Denysenko (Fr. Nick):** Three of my grandparents were native Ukrainians. My paternal grandfather was a Cossack whose family was moved to the Kuban region, and my paternal grandmother was from the Pereiaslav region. My maternal grandfather was born and raised in Tetiiv and received his teaching certification in Uman'. My maternal grandmother was from a German family that settled in Kyiv. My maternal grandfather was Protopresbyter Nicholas Metulynsky of blessed memory. Fr. Nicholas was ordained a deacon in 1948 and a priest in 1952 in a displaced person camp in Germany. He served Ukrainian Orthodox parishes in Chicago when the Metulynsky family settled there, beginning in 1953. Fr. Nicholas eventually served parishes in Lincoln, Nebraska, and in the Twin Cities in Minnesota. I became interested in the history of the Ukrainian church through conversations with him and reading the interesting collection of books and periodicals he had in his study. His perspective on the difficulties Orthodox Ukrainians encountered with the modernization introduced by the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in 1921 gave me insight into the origins of the intraOrthodox disputes in Ukraine. Events in the life of the Church also ignited a desire to learn about Ukrainian church history. The suffering experienced by my family during the Holodomor, the Second World War, and the difficulties of immigration taught me a lot about authentic faith. My grandparents did not try to call attention to themselves and they maintained steadfast faith through tribulation, a blessing I observed among Ukrainian families, and later, among other Orthodox immigrants. Experiences and encounters with a variety of Orthodox people ignited a desire to learn, and the

reconfiguration of Orthodox Church life in independent Ukraine opened new doors for me to dig into the sources and answer questions for the academy and the public.

**Gayle:** You have published two recent books on the UOC: *The Orthodox Church in Ukraine, A Century of Separation* (in 2018) and *The Church's Unholy War, Russia's Invasion of Ukraine and Orthodoxy* (in 2023). How are the books related and what do you see is the focal point of each?

**Fr. Nick:** The first book was an attempt to explain the movement for autocephaly in Ukraine through a critical historical lens. Most of the popular literature and media claimed that Metropolitan Filaret (Denysenko) started the autocephalous movement. He was certainly the primary ideologue of Ukrainian autocephaly in the period of independent Ukraine, but he was the successor to a number of bishops, theologians, and lay groups that initiated the process of autocephaly. The first book was designed to narrate the history of the autocephalous movement, to analyze its features (such as Ukrainization and modernization), and to explain the complex religious and political dynamics that shaped Orthodox plurality in Ukraine from 1989-2018. The book was published the same year that the process of unifying the churches in Ukraine and creating the Orthodox Church of Ukraine (OCU) began. I was able to add a chapter and update some material in the Ukrainian translation of my book, published by Dukh i Litera in Kyiv.

The objective of the second book was to examine how Orthodox disputes in Ukraine and the battle of narratives between Russian and Ukrainian Orthodox enflamed tensions that contributed to the full-scale invasion. I wrote the second book rather quickly and for a general audience, so it moves quickly and is more of a topical book. The chapter on hate speech was important to me because hate speech can be used by politicians, religious leaders, and so-called social influencers for exclusion, discrimination, and even the use of violence on minority groups. Ukrainians seeking the creation of their own sovereign nation-state were called “Mazepantsy” by some imperial Russians, a derogatory term designed to associate Ukrainians with Ivan Mazepa, the eighteenth-century hetman who fought with Sweden against Russia and was anathematized in the Church as part of his punishment. New terms were invented to depict Ukrainians desiring their own autocephalous church in a negative light, such as “Lypkivtsy” (followers of Metropolitan Vasyl Lypkivsky) or the better-known “Banderivtsy” (followers of the



OUN leader Stepan Bandera). More recently, Orthodox Ukrainians used hate speech in a counterattack to depict clergy and laity of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (UOC-MP) in a negative light, referring to the community as “Church of the occupants” and the clergy as “Moscow’s priests.” I contend that the use of hate speech in attacks and counterattacks increased the embitterment and alienation among Orthodox Ukrainians. This tactic was particularly destructive during the Maidan crisis in 2013-14, as I attempted to demonstrate in my book.

**Gayle:** In the newest book on The Church’s Unholy War, you take on the idea of the “Russkiy Mir” that has been propagated by Putin and Patriarch Kirill from the Russian Orthodox Church. Can you give us a few highlights of your arguments on this issue?

**Fr. Nick:** The Russkiy Mir or Russian World has generated an enormous amount of analysis and discussion in the academy and the public square. The fundamental objective of the Russian world is grounded in geopolitics, to strengthen Russia’s influence in economics throughout the entire world. The idea is to present Russia as a desirable strategic partner for trade and military alliances, and the definition of Russia as a bulwark of tradition and conservative values is an important piece of the puzzle. The Russian Orthodox Church drew from diverse sources in constructing its own narrative of the Russian world. The indivisible unity of Russia, Ukraine, and Belarus – united by their origins in the medieval principalities of Kyivan Rus’ and the Orthodox Church – is an important part of the narrative. Patriarch Kirill paid special attention to Ukraine in his promotion of the Russian world, and has argued consistently that Ukraine is betraying its historical roots by trying to join the European Union and have its own autocephalous church.

It will take some time for Orthodox scholars to assess the Russian world. Many scholars have been alarmed and scandalized by the use of the narrative to justify the invasion of Ukraine, and this was one of the reasons hundreds of Orthodox theologians condemned the Russian world as heretical in 2022. There are many thinkers, though, who believe that the Russian world is more of fragile myth pieced together by selective periods of imperial and national histories than a nationalistic neo-colonial initiative. This issue warrants continued and patient discussion and analysis.

**Gayle:** I was particularly moved by the section in this book on the War in Ukraine where you talk about the approaches used by the UOC-MP to undermine the efforts of the OCU in Ukraine. Can

you expand on this and explain some of these approaches used and the impact on the OCU?

**Fr. Nick:** My own view has evolved as time has elapsed. I am now trying to adopt as “long” of a view as possible. The Soviet Union dissolved in 1991, almost 35 years ago. From a historical perspective, this is a short period of time. I honestly believe that everything that we have seen happen in the Orthodox churches in Ukraine is understandable if we attempt to view the historical process of adaptation to conditions through a “long” view.

When the Soviet Union legalized the return of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, one of the concerns among Ukrainian activists was the problem of “desovietizing” the church. The Orthodox Church was able to survive through periods of severe restrictions on pastoral activity. It is no easy matter to rapidly evolve into a church with a nimble system of theological education that equips pastors to lead communities existing in a world of fierce economic competition, societal corruption, cultural wars, and rapid technological advancement. If you were a bishop and you presided over a church with strict limitations on its activities, it is not easy to immediately evangelize, provide one-on-one pastoral counseling, and create systems and mechanisms that truly prepare pastors to lead people living in radically new conditions. One of the greatest concerns was the issue of having bishops who had been formed in the Soviet era of loyalty to the fatherland, a historical memory dominated by the defeat of Nazi Germany and the metanarrative of the reunion of fraternal Slavic nations united in the Moscow Patriarchate.

Orthodox Ukrainians adopted radically different courses in their newfound freedom after the dissolution of the Soviet Union. Autocephalist Ukrainians recaptured the Ukrainization initiatives. They restored Ukrainian-language liturgies and began the slow process of defining themselves as “the” Church of Ukraine. The UOC-MP had inherited a multi-decade legacy of resistance to both Ukrainization and autocephaly, but they still needed to make their case as an authentically Ukrainian church. I view the period of 1992-2018 as one of an uneasy status quo of Orthodox plurality in Ukraine. Each church – the UAOC, the Kyiv Patriarchate, and the UOC-MP – continues to adapt to Ukraine’s internal cultural and political evolution. Political leaders understood that Church divisions could promote societal instability, so three of them, Kravchuk, Yushchenko, and Poroshenko, pushed for the creation of one united Orthodox

church in Ukraine. The UOC-MP resisted this movement, but it was not alone. The UAOC and Kyiv Patriarchate also encountered obstacles to unity.

The UOC-MP decided not to participate in the unification process initiated by the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. Many of their leaders and spokespeople claimed it was uncanonical and that the Ecumenical Patriarchate had overstepped its authority. The unification process was incomplete. The events of 2018-2019 created an autocephalous OCU, but did not complete the process of unification. The OCU identified itself as the legitimate canonical church of Ukraine and the UOC-MP challenged this assertion by claiming that the Ecumenical Patriarchate and Poroshenko administration attempted to coerce them into a union they did not desire. Russia's invasion of Ukraine in 2022 added serious complications. The poor relations between the UOC-MP, the OCU, and the Ecumenical Patriarchate left the UOC-MP with limited options. Their decision to declare independence from the Moscow Patriarchate without declaring autocephaly illustrates the unresolved issues among the church communities in Ukraine. These issues have challenged Orthodox unity throughout the world, since four churches recognized the OCU, some churches declared their support for the UOC-MP, and some have refrained from taking sides.

In my view, Russia's invasion will push both the OCU and the UOC-MP to define and pursue their respective courses and missions in postwar Ukraine. Russia's invasion of Ukraine and the devastation it has wrought has now become part of the complex historical memory. Keep in mind that the Orthodox churches were still in the early stages of adapting to their post-Soviet societal and cultural contexts and realities when the pandemic curtailed pastoral activity and the war traumatized the Churches and citizens of Ukraine. All of these phenomena will require the church to adapt to its context in new ways. For example, the church needs to evangelize the people of Ukraine in light of the horrible calamity they have endured for the last three years. This will require some revision of the church's public narratives. The church will also have to learn how to revise its historical metanarrative in light of its strained relations with Russia and the Russian Orthodox Church. These tasks are enormous in their magnitude and have sober consequences for the Ukrainian people. Nevertheless, we must have faith that the people of the Orthodox churches in Ukraine will benefit from God's divine grace to serve their people with love and mercy. The historical process

of Orthodoxy in Ukraine continues to evolve before our eyes. We need to be patient to see how that process unfolds, and also to pray that forgiveness, mercy, and grace prevail and open the doors to the completion of unity.

**Gayle:** You see the War in Ukraine as having a broad impact on the Orthodox Church throughout the world. Can you discuss this issue and the concerns that come with it?

**Fr. Nick:** Orthodoxy has been in the process of adapting to new situations since the Ottoman empire began to decline in the nineteenth century. Autocephaly is not necessarily synonymous with one church for each nation-state, but the establishment of several autocephalous churches within national borders gives that impression. Orthodoxy has been in the process of coming to terms with its history of dispute and tension with Catholics and the rejection of uniatism, the long suffering of its people living in poverty and enduring the violence of war and immigration, the rise and decline of the Soviet Union and the Warsaw Pact, and Orthodoxy's encounter with the challenges of modernity. At times, Church leaders have resisted oppressive political regimes in public, and at other times, Orthodoxy has adopted a survivor mindset and sustained its life through multiple decades of authoritarian dictatorships. The Church has struggled to secure a permanent place for herself in the public square because of the constant pressure on the Church to either endorse values alien to the Gospel or obey leaders to avoid violent persecution. Russia's invasion and the decision of the Russian church to justify it and endorse the platform of the Russian World Foundation introduces a new element into Orthodoxy's relationship with nation-states. The Church doesn't know how to respond to intra-Orthodox aggression. Learning how to resolve disputes that justify and promote violence within the Church is one of the most urgent tasks confronting global Orthodoxy.

**Gayle:** Finally, what is your next project? Your books are insightful and yet easy to read, I hope you will be doing more in the future.

**Fr. Nick:** I'm working on a book on Orthodoxy for general readers. I have collected sources for two books on the Ukrainian church – one profiling the evolution of autocephaly among ideologues, and the other a biography of Metropolitan Filaret. I have drafted several chapters of a book on widowhood that I hope to complete before I start the new academic projects. Most importantly, I have been praying and reflecting on what it means to be an apostle,

and to be an apostolic church in our time. I am trying to keep as open a mind as I can concerning what comes next, and to let the Holy Spirit guide me.

**Gayle:** Thanks so much, Fr. Nick for the interview, but also for the good work you are doing for our Church.

---

Rev. Dr. Nicholas Denysenko is Emil and Elfriede Jochum University Professor and Chair and Professor of Theology at Valparaiso University in Indiana. He is a priest of the Diocese of Chicago and the Midwest in the Orthodox Church in America.

---

**Інтерв'ю зі священником Ніколасом Денисенком, автором двох книг про Україну та Українську Православну Церкву: «Православна Церква в Україні, Століття Розділення» (2018) та «Нечестива Війна Церкви, Російське Вторгнення в Україну і Православ'я» (2023)**

---

**Гейл Волощак, Редактор (Гейл):** Отче Ніколасе, думаю, нашим читачам було б цікаво дізнатися про ваші родинні зв'язки з Українською Православною Церквою. Чи не могли б Ви розповісти нам трохи про своє походження, а також про те, чому Вас так зацікавила ситуація з Українською Православною Церквою в Україні?

**Отець Ніколас Денисенко (о. Нік):** Троє з моїх дідусів і бабуся були корінними українцями. Мій дід по батькові був козаком, сім'ю якого переселили на Кубань, а бабуся по батькові походила з Переяславщини. Дідусь по матері народився і виріс у Тетіїві, а диплом вчителя отримав в Умані. Моя бабуся по материнській лінії походила з німецької родини, яка оселилася в Києві. Дідусем по матері був світлої пам'яті протопресвітер Микола Метулинський. Отець Миколай був висвячений на диякона у 1948 році, а на священника у 1952 році в таборі для переміщених осіб у Німеччині. Він служив в українських Православних парафіях у Чикаго, коли родина Метулинських оселилася там, починаючи з 1953 року. Згодом о. Микола служив на парафіях у Лінкольні, штат Небраска та у містах-близнюках у Міннесоті. Я зацікавився історією Української Церкви через розмови з ним та читання цікавої колекції книг і періодичних видань, які він мав у своєму кабінеті. Його погляд на труднощі, з якими зіткнулися Православні українці під час

модернізації, запроваджені Українською Автокефальною Православною Церквою в 1921 році, дав мені уявлення про витоки внутрішньоправославних суперечок в Україні. Події в житті Церкви також запалили бажання дізнатися про українську церковну історію. Страждання, пережиті моєю родиною під час Голодомору, Другої Світової Війни та труднощів імміграції, багато чому навчили мене про справжню віру. Мої дідуся і бабусі не намагалися привертати до себе увагу і зберігали непохитну віру через скорботи - благословення, яке я спостерігав серед українських родин, а згодом і серед інших православних емігрантів. Досвід і зустрічі з різними православними людьми запалили бажання вчитися, а реконфігурація Православного церковного життя в незалежній Україні відкрила для мене нові двері, щоб копатися в джерелах і відповідати на запитання академії та громадськості.

**Гейл:** Ви нещодавно опублікували дві книги про УПЦ: «Православна Церква в Україні, Століття Розділення» (2018) та «Нечестива Війна Церкви, Російське Вторгнення в Україну і Православ'я» (2023). Як пов'язані між собою ці книги і що, на Вашу думку, є головним у кожній з них?

**О. Нік:** Перша книга була спробою пояснити рух за автокефалію в Україні через критичну історичну призму. Більшість популярної літератури та ЗМІ стверджували, що митрополит Філарет (Денисенко) започаткував автокефальний рух. Він, безумовно, був головним ідеологом української автокефалії в період незалежної України, але він був наступником цілої низки єпископів, богословів та мирянських груп, які ініціювали процес автокефалії. Перша книга мала на меті розповісти історію автокефального руху, проаналізувати його особливості (такі як українізація та модернізація), а також пояснити складну релігійну та політичну динаміку, яка формувала Православний плюралізм в Україні у 1989-2018 роках. Книга була опублікована того ж року, коли розпочався процес об'єднання церков в Україні та створення Православної Церкви України (ПЦУ). Мені вдалося додати розділ і оновити деякі матеріали в українському перекладі моєї книги, опублікованому видавництвом «Дух і Літера» в Києві.

Метою другої книги було дослідити, як Православні суперечки в Україні та боротьба наративів між російськими та українськими Православними розпалювали напруженість, що сприяла повномасштабному вторгненню. Другу книгу я

написав досить швидко і для широкої аудиторії, тому вона швидко розвивається і є більш актуальною. Розділ про мову ворожнечі був для мене важливим, оскільки мова ворожнечі може використовуватися політиками, релігійними лідерами і так званими соціальними авторитетами для виключення, дискримінації і навіть застосування насильства до груп меншин. Деякі імперські росіяни називали українців, які прагнули створити власну суверенну національну державу, «мазепинцями» - зневажливий термін, покликаний асоціювати українців з Іваном Мазепою, гетьманом XVIII століття, який воював зі Швецією проти Росії і був підданий анафемі в Церкві як частині церковного покарання. Були винайдені нові терміни, щоб зобразити українців, які прагнуть власної автокефальної церкви, в негативному світлі, такі як «липківці» (послідовники митрополита Василя Липківського) або більш відомі «бандерівці» (послідовники лідера ОУН Степана Бандери). Зовсім недавно Православні українці використовували мову ворожнечі в контратаці, щоб зобразити духовенство і мирян Української Православної Церкви Московського Патріархату (УПЦ МП) в негативному світлі, називаючи громаду «Церквою окупантів», а духовенство - «московськими попами». Я стверджую, що використання мови ворожнечі в атаках і контратаках посилювало озлоблення і відчуження серед Православних українців. Ця тактика була особливо деструктивною під час кризи на Майдані у 2013-14 роках, як я намагався продемонструвати це у своїй книзі.

**Гейл:** У своїй новій книзі «Нечестива Війна Церкви» Ви беретеся за ідею «руського міра», яку пропагують Путін і патріарх РПЦ Кирило. Чи не могли б Ви навести кілька основних аргументів з цього приводу?

**О. Нік:** «Руский мір» викликав величезну кількість аналізу і дискусій в академічних колах і в суспільстві. Фундаментальна мета «руського міра» ґрунтується на геополітиці - посилити економічний вплив Росії в усьому світі. Ідея полягає в тому, щоб представити Росію як бажаного стратегічного партнера для торговельних і військових союзів, а визначення Росії як оплоту традицій і консервативних цінностей є важливою частиною пазлу. Російська Православна Церква черпала інформацію з різних джерел при побудові власного нарративу «руського міра». Неподільна єдність Росії, України та Білорусі, об'єднаних своїм походженням із середньовічних князівств Київської Русі та

Православної Церкви, є важливою частиною цього нарративу. Патріарх Кирило приділяв особливу увагу Україні у своєму просуванні «руського міра» і послідовно стверджував, що Україна зраджує своє історичне коріння, намагаючись приєднатися до Європейського Союзу і мати власну Автокефальну Церкву.

Православним науковцям знадобиться певний час, щоб дати оцінку «руському міру». Багато науковців були стривожені та обурені використанням нарративу для виправдання вторгнення в Україну, і це стало однією з причин, чому сотні Православних богословів засудили «руський мір» як єретичний у 2022 році. Однак є багато мислителів, які вважають, що «руський мір» - це радше крихкий міф, склеєний з окремих періодів імперської та національної історій, ніж націоналістична неоколоніальна ініціатива. Це питання заслуговує на тривале і терпляче обговорення та аналіз.

**Гейл:** Мене особливо зворушив розділ цієї книги про війну в Україні, де ви говорите про підходи, які використовує УПЦ МП для підризу зусиль ПЦУ в Україні. Чи не могли б Ви розширити цю тему і пояснити деякі з цих підходів та їхній вплив на ПЦУ?

**О. Нік:** З плином часу мій власний погляд змінився. Зараз я намагаюся прийняти якомога «довший» погляд, наскільки це можливо. Радянський Союз розпався в 1991 році, майже 35 років тому. З історичної точки зору, це короткий проміжок часу. Я щиро вірю, що все, що ми бачили, що відбувається в Православних Церквах в Україні, можна зрозуміти, якщо спробувати поглянути на історичний процес адаптації до умов «довгим» поглядом.

Коли Радянський Союз легалізував повернення Української Автокефальної Православної Церкви, однією з проблем, що хвилювали українських активістів, була проблема «десоветизації» Церкви. Православна Церква змогла вижити в періоди суворих обмежень на пастирську діяльність. Нелегко швидко перетворитися на Церкву з гнучкою системою богословської освіти, яка готує пасторів до керівництва громадами, що існують у світі жорсткої економічної конкуренції, суспільної корупції, культурних воєн і швидкого технологічного прогресу. Якби ви були єпископом і очолювали церкву зі строгими обмеженнями на її діяльність, то нелегко було б одразу розпочати евангелізацію, надавати індивідуальні пастирські консультації, створювати системи і механізми, які б



справді готували пасторів до того, щоб вести людей, які живуть в радикально нових умовах. Однією з найбільших проблем було питання наявності єпископів, які були сформовані в радянську епоху на лояльності до Батьківщини, в історичній пам'яті яких домінувала поразка нацистської Німеччини та метанаратив возз'єднання братніх слов'янських народів, об'єднаних у Московському Патріархаті.

Православні українці прийняли радикально різні курси у своїй новознайденій свободі після розпаду Радянського Союзу. Автокефальні українці повернулися до ініціатив українізації. Вони відновили україномовні літургії і розпочали повільний процес визначення себе як «Церкви України». УПЦ МП успадкувала багаторічну спадщину опору як українізації, так і автокефалії, але їм все ще потрібно було довести, що вони є автентично українською Церквою. Я розглядаю період 1992-2018 років як один з періодів непростого статусу-кво православного плюралізму в Україні. Кожна Церква - УАПЦ, Київський Патріархат та УПЦ МП - продовжує адаптуватися до внутрішньої культурної та політичної еволюції України. Політичні лідери розуміли, що церковні поділи можуть сприяти суспільній нестабільності, тому троє з них, Кравчук, Ющенко і Порошенко, наполягали на створенні єдиної об'єднаної Православної Церкви в Україні. УПЦ МП чинила опір цьому руху, але вона була не одна. УАПЦ та Київський Патріархат також зіткнулися з перешкодами на шляху до єдності.

УПЦ МП вирішила не брати участі в об'єднавчому процесі, ініційованому Вселенським Константинопольським Патріархатом. Багато їхніх лідерів та речників заявили, що це було неканонічно і що Вселенський Патріархат перевищив свої повноваження. Об'єднавчий процес виявився незавершеним. Події 2018-2019 років створили автокефальну ПЦУ, але не завершили процес об'єднання. ПЦУ ідентифікувала себе як легітимну канонічну Церкву України, а УПЦ МП оскаржила це твердження, заявивши, що Вселенський патріархат і адміністрація Порошенка намагалися примусити їх до об'єднання, якого вони не бажали. Вторгнення Росії в Україну у 2022 році додало серйозних ускладнень. Погані відносини між УПЦ МП, ПЦУ та Вселенським Патріархатом залишили УПЦ МП з обмеженим вибором. Їхнє рішення проголосити незалежність від Московського Патріархату без проголошення автокефалії ілюструє невирішені питання між церковними громадами

в Україні. Ці питання кинули виклик Православній єдності в усьому світі, оскільки чотири церкви визнали ПЦУ, деякі церкви заявили про свою підтримку УПЦ (МП), а деякі утрималися від того, щоб стати на чийсь бік.

На мою думку, російське вторгнення підштовхне і ПЦУ, і УПЦ (МП) до визначення та реалізації своїх курсів і місій у післявоєнній Україні. Вторгнення Росії в Україну та спричинені нею руйнування стали частиною складної історичної пам'яті. Слід пам'ятати, що Православні Церкви все ще перебували на ранніх стадіях адаптації до своїх пострадянських суспільних і культурних контекстів і реалій, коли пандемія обмежила пастирську діяльність, а війна травмувала Церкви і громадян України. Всі ці явища вимагатимуть від Церкви нових способів адаптації до свого контексту. Наприклад, Церква повинна євангелізувати народ України у світлі жахливого лиха, яке він пережив за останні три роки. Це вимагатиме певного перегляду публічних наративів Церкви. Церкві також доведеться навчитися переглядати свій історичний метанаратив у світлі напружених відносин з Росією та Російською Православною Церквою. Ці завдання величезні за своїм масштабом і мають тверезі наслідки для українського народу. Тим не менше, ми повинні мати віру в те, що люди Православних Церков в Україні отримають Божу благодать для служіння своєму народові з любов'ю і милосердям. Історичний процес Православ'я в Україні продовжує розвиватися на наших очах. Нам потрібно набратися терпіння, щоб побачити, як цей процес розгортається, а також молитися, щоб прощення, милосердя і благодать перемогли і відкрили двері до завершення єдності.

**Гейл:** Ви бачите, що війна в Україні має широкий вплив на Православну Церкву в усьому світі. Чи можете Ви обговорити це питання і пов'язані з ним побоювання?

**О. Нік:** Православ'я перебуває в процесі адаптації до нових ситуацій відтоді, як Османська імперія почала занепадати в XIX столітті. Автокефалія не обов'язково є синонімом однієї Церкви для кожної національної держави, але створення кількох автокефальних Церков в межах національних кордонів створює саме таке враження. Православ'я перебуває в процесі примирення зі своєю історією суперечок і напруженості з католиками та неприйняттям уніатства, довготерпінням свого народу, який жив у бідності і терпів насильство війни та імміграції, піднесенням і занепадом Радянського Союзу та

Варшавського Договору, а також зіткненням Православ'я з викликами сучасності. Часом церковні лідери публічно чинили опір деспотичним політичним режимам, а часом Православ'я переймало менталітет виживання і підтримувало своє життя впродовж багатьох десятиліть авторитарних диктатур. Церква боролася за постійне місце в суспільстві через постійний тиск на Церкву, який змушував її або підтримувати цінності, чужі Євангелію, або підкорятися лідерам, щоб уникнути жорстоких переслідувань. Вторгнення Росії та рішення російської церкви виправдати його і підтримати платформу фонду «Руский мір» вносить новий елемент у відносини Православ'я з національними державами. Церква не знає, як реагувати на внутрішньоправославну агресію. Навчитися вирішувати суперечки, які виправдовують і заохочують насильство всередині Церкви, - одне з найнагальніших завдань, що стоять перед світовим Православ'ям.

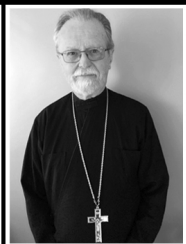
**Гейл:** Насамкінець, який ваш наступний проект? Ваші книги глибокі і водночас легкі для читання, сподіваюсь, що в майбутньому Ви будете писати ще більше?

**О. Нік:** Я працюю над книгою про Православ'я для широкого загалу читачів. Я зібрав джерела для двох книг про Українську Церкву - одна з них описує еволюцію автокефалії серед ідеологів, а інша - біографію митрополита Філарета. Я написав кілька розділів книги про вдівство, яку сподіваюся завершити до того, як розпочну нові наукові проекти. Найголовніше, я молився і роздумував над тим, що означає бути апостолом і бути апостольською Церквою в наш час. Я намагаюся бути максимально відкритим до того, що буде далі, і дозволити Святому Духові вести мене.

**Гейл:** Щиро дякую, отче Ніколасе, за інтерв'ю, а також за добру роботу, яку Ви робите для нашої Церкви.

---

Священнослужитель та доктор наук Микола Денисенко є професором Університету Емілія та Ельфріди Йохум, а також професором богослов'я Університету Вальпараїсо в Індіані. Він є священником Чиказької єпархії та Середнього Заходу Православної Церкви в Америці.



## NORTH AMERICAN EASTERN/ORIENTAL ORTHODOX AND CATHOLIC MIXED MARRIAGES: NEXT STEPS?

FR. ANTHONY ROEBER

In the 2016 document on “The Sacrament of Marriage and its Impediments,” the Primates of the Eastern Orthodox Church began by observing that marriage is “the oldest institution of divine law” but became “a holy mystery, as mentioned in the New Testament where Christ performs His first sign . . . the mystery of the indissoluble union between man and woman is an icon of the unity of Christ and the Church.” Many bishops also pointed out that in the Church’s blessing of marriage, “the union of man and woman is elevated to a higher level, for communion is greater than individual existence because it initiates the spouses into the order of the Kingdom of the All-Holy Trinity.”<sup>1</sup>

My observations focus first on Eastern/Oriental Orthodox issues where both churches would affirm the perspective of the 2016 document. In assessing what “next steps” Eastern and Oriental Orthodox and Roman Catholics might take in addressing mixed marriage, I want to draw attention to the importance of the Prosper of Aquitaine’s formula, *lex orandi, lex credendi*. This teaching, (“let the law of prayer establish the law of faith”) deserves our attention because Eastern and Oriental Orthodox and Roman Catholics have each developed different worship traditions because of long centuries of separation, there remain difficulties having to do with how the public worship traditions of the three churches differ from one another, and how those differences might affect the question of mixed marriages and “next steps”. I in no way ignore or disdain the work of such Catholic authors as Fr Harrison Ayere’s *Mysterion: The Revelatory Power of the Sacramental* (2022) or Fr Andrew Hofer’s *Divinization: Becoming Icons of Christ through the Liturgy* (2015) that point to possible convergences between the separated West and the Orthodox Tradition. Serious challenges remain, without doubt. But I have argued along with others that in the end “Rather than

---

<sup>1</sup> Nathanael Symeonides, ed., *Toward the Holy and Great Council: Decisions and Texts* (New York: Greek Archdiocese of North America, 27, 28.)

regarding couples as being “married” or “not married,” a consistent eucharistic ecclesiology and theology of marriage would continue to assess marriage on the basis of the consequence and behavior of the non-Orthodox partner and his or her becoming closer in proximity to the Eucharist.”<sup>2</sup> In truth, the same norm applies to the Orthodox partner, i.e. how faithful in both public and private prayer is the behavior of the Orthodox spouse?

We should begin by reminding ourselves that the term “mixed marriage” refers to the marriage of an Orthodox (Eastern or Oriental) person with a Christian who is not Orthodox. Marriage with a non-Christian is canonically defined as “disparate” marriage and although such marriages carry an automatic penalty of excommunication for the Orthodox person, in practice, some Orthodox bishops are now exploring ways of allowing the excommunicated to be reconciled to the Church, provided the non-Orthodox spouse does not insist on raising children of such a marriage in a non-Christian manner. We must also state immediately that there are no reliable statistics for the number of mixed marriages among the Orthodox in North America. The Greek Archdiocese has so far been the only jurisdiction to try to ascertain how common the practice is, and estimates some 67 per cent of marriages blessed by them are “mixed.” . But anecdotally, we can say that their estimate of some 60 per cent or more marriages as “mixed” is almost certainly true among the other jurisdictions as well. The demographic reality of so few potential Orthodox spouses makes the incidence of mixed marriage what it is, and this will not likely change in the near future.

After exploring regional—and still controversial-- pastoral adjustments of canonical practice between Eastern and Oriental Orthodox on the question of mixed marriage as they have emerged in the context of the Middle East, I turn to the February, 2024 document “The Pastoral Care of Mixed Marriages: Neither Yours nor Mine—but Ours” regarding mixed marriage between Eastern Orthodox and Roman Catholic Christians. (Available on the website of the Assembly of Canonical Orthodox Bishops of the United States of America.)

Although the division between Eastern and Oriental Orthodox remains formally unresolved, the record of the pastoral adjustments that have been reached between bishops of the

---

<sup>2</sup> *Mixed Marriages: An Orthodox History* (Yonkers, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 2018), 190.

respective churches in the Syrian and Coptic instances exemplify the exercise of *oikonomia* in dealing with mixed marriages that lead me to ask given these pastoral adjustments whether (to give two examples) the giving of the Eucharist by an Eastern Orthodox priest to a dying Oriental Orthodox person married to an Eastern Orthodox spouse –or a person isolated in a village where access to their church of origin is impossible--reflects an assumption that there exists a sufficiency of shared faith between the two persons despite a different usage of words and emphasis regarding Christology in the respective churches. Do the close similarities in how Oriental and Eastern Orthodox celebrate the Mysteries encourage continuation or expansion of the existing agreements? My conversations with Oriental and Eastern Orthodox priests and students over the past eight years lead me to conclude that the faithful in neither of the two churches would be capable of articulating the distinctions on the doctrine of Christ's divine and human natures but rather accept the reality that Christ is one person who is fully divine and fully human. The basis for my questions about next steps thus take into account the agreements arrived at in Lebanon, Syria, and Egypt between Eastern and Oriental churches.

Do these agreed upon practices between local Eastern and Oriental Churches on mixed marriage that reflects an agreement of faith to such a degree that it brings the spouses into the communion of all the local churches even if a particular instance of adjustment is not capable of bringing the entirety of each respective church into full communion? The 1991 agreement between the Syrian Orthodox and the Eastern Orthodox Patriarchate of Antioch as well as the "Pastoral Agreement between the Coptic Orthodox Church and the Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria and all Africa" (May 4, 2001) are the two examples I have in mind. The latter document begins by acknowledging agreements on Christology (June, 1989) and the lifting of anathemas and restoration of communion (1990). Those agreements acknowledge that although all of the Synods of the Oriental churches and the Eastern Orthodox have not reached full agreement in exact theological language, nonetheless the Alexandrian signatories accepted as a fully canonical marriage one "conducted in either Church with the condition that it is conducted for two partners not belonging to the same patriarchate of the other Church from their origin." Both patriarchates are to "be responsible for any marriage problems" that might occur in a mixed marriage.

In the North American context, in July, 2015, a “Letter of Understanding Concerning Mutual Recognition of Marriage” was signed by the Orthodox Church of America and the Coptic Orthodox Diocese of New York and New England. This letter built upon the 2001 Pastoral Agreement. Both Churches undertake to recognize the marriage conducted in either church with “no repetition of the marriage service.” The North American letter is more reserved than the 2001 Agreement insofar as it does not explicitly state as the Agreement does, that “each of the two Patriarchates shall also accept to perform all of its other sacraments to that new family of Mixed Christian Marriage.”

In *Mixed Marriages An Orthodox History*, I noted the shared conviction of both Eastern and Oriental Orthodox that the Mystery of marriage ideally is entered by a man and a woman each of whom has been baptized, chrismated, and then taken the Eucharist. But if both churches share this understanding that conviction still does not resolve the exact standing of the non-Eastern/Oriental Orthodox spouse in a mixed marriage with regard to the other Mysteries of the Church. More important than mere statements of belief, what can we observe in the experience of how the belief and conduct of such spouses is manifest in worship, that is in practice, and with what consequences for that marriage and for the Orthodox Church itself?<sup>3</sup>

In the document prepared on “Marriage and its Impediments” that found its way to the Council held on Crete, “little is said about the lived experience both of mixed marriages and the problems of divorce and dissolution . . . that raised protest among the representatives of the Patriarchate of Antioch two years prior to the council’s convening.” The reality of Eastern Orthodox marriages to both Oriental Orthodox and Roman Catholic spouses “should have guaranteed that this topic received more extensive scrutiny.”<sup>4</sup> The Antiochian Patriarchate had urged a recognition of the realities of the Orthodox living in increasingly pluralistic societies and pleaded for the establishment of a Pan-Orthodox committee of experts composed not only of bishops, priests, theologians, and canonists, but also including lay specialists in sociology, psychology, and health care to frame the document in a more pastorally useful manner.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> *Mixed Marriages*, 188.

<sup>4</sup> *Mixed Marriages*, 192-93.

<sup>5</sup> *Mixed Marriages*, 200; 203, fn. 19.

I have suggested that “Oriental Orthodox marriage partners (most notably the Syrian Orthodox Church) present Eastern Orthodox Christians with the least-challenging instance of mixed marriage, given their existing mutual cooperation with the Greek Orthodox Patriarch of Antioch.”<sup>6</sup> In the case of the Coptic/Eastern Agreement partial resolution to Christological questions and subsequent lifting of anathemas has so far not led to a general acceptance of this agreement by all of the Eastern and Oriental Patriarchates. If we ask whether the agreed statement in the Middle East might be extended to other pluralistic societies, e.g. the North American context --it appears that few or no objections would be raised by the Syrian or the Armenian Apostolic churches. With regard to the Coptic Church, in Australia at least, the extension of the agreement reached with the OCA posed no difficulties. At the same time, not everyone in the Coptic Church regards positively the extension of the Middle East agreements. Since there exists no primate among the Oriental Orthodox who can speak for all of the churches of that communion, the approval of extending the Middle East agreements to other parts of the world would necessarily remain a local, synodal decision of the respective Oriental Orthodox bishops. Notably, initial agreements with Eastern Orthodox initiated by the Syrians and Armenians provoked a negative response from the late Pope Shenouda of the Copts insisting that such discussions had to involve all of the Oriental orthodox churches. Unfortunately, this means we have to acknowledge the insistence on the part of some among the Oriental Orthodox—Ethiopia in particular-- that only conversion and re-baptism of an Eastern Orthodox potential spouse is permitted before the Mystery of marriage is entered into. Such a position remains unacceptable to the Eastern Orthodox.

For the Eastern Orthodox, the Ecumenical Patriarchate continues to hold that the Oriental Churches must accept the Seven Ecumenical Councils prior to the re-establishment of full communion between the churches. But the local adjustments I have noted have not been condemned and they do not depend upon the full resolution of the historic Christological disagreement. The official position of the Eastern Orthodox primus has not precluded pastoral agreements of a more modest nature between the respective churches. In the North American context, then, is it desirable, is it possible to leave pastoral decisions of this sort in the hands of

---

<sup>6</sup> *Mixed Marriages*, 201.



the local bishops of the various jurisdictions, preferably with the Assembly of Orthodox Bishops issuing an agreed-upon statement with the Oriental hierarchs that would ensure a degree of common shared practice with regard to Eastern/Oriental mixed marriages?

The agreements reached in the Middle East context between some Eastern and some Oriental Orthodox could lead some to conclude that such adjustments reflect a partial acceptance among the Eastern Orthodox that a sufficient basis of a common faith exists to allow for the giving of the Eucharist to spouses of an Eastern/Oriental mixed marriage. If this were the case, would such a view and practice have any implications for the question of Eastern Orthodox/Roman Catholic mixed marriages? The new document on “Pastoral Care of Mixed Marriages” appears first to move in the direction of an Orthodox theology of marriage while still acknowledging that serious disagreements on the nature of marriage itself preclude on the part of the Eastern Orthodox the communing of a Roman Catholic spouse by the Orthodox.<sup>7</sup> Both the Eastern Orthodox and Roman Catholic Churches agree on the sacredness of marriage and its sacramental nature. But while both churches “continue to affirm, in different ways that the ecclesial context is constitutive of the Christian sacrament of marriage,” the participants “do not wish to underestimate the seriousness of differences in practice and theological explanation” because those disagreements “dramatically affect how both our churches view the formation and dissolution of the nuptial union.”

The agreement moves the question of a mixed marriage between a Roman Catholic and an Eastern Orthodox spouse forward in some important ways. First, Catholic hierarchs are asked to accept the decisions of Orthodox hierarchs about divorced and remarried Catholics in mixed marriages to allow the Catholic party to continued reception of the Eucharist in the Catholic Church. To allow the Orthodox partner to remain in communion with the Orthodox faith, the Catholic party should be married by an Orthodox bishop or priest and with “an official dispensation, for the Catholic partner, from ecclesiastical form.” Even here, however, the manner in which the Orthodox address the question of divorce is complicated. In the Eastern Orthodox Greek tradition, a formal marriage court or tribunal is convened by the appropriate hierarch to investigate the

---

<sup>7</sup> On the issues surrounding Catholic attempts to address some of these questions, and the agreements in the Middle East context, *Mixed Marriages*, 201-207.

question of divorce. But in the Slavic tradition, ecclesiastical divorce does not exist. In that tradition, the Church recognizes the reality of a civil divorce decree, but it is then a matter of the appropriate bishop exercising *oikonomia* as to whether, and under what conditions, a second marriage may be blessed. Any mixed marriage couple one of whose partners was Orthodox would, then, be directed differently as to how a second, mixed marriage would be blessed.

The Catholic-Orthodox document urges the Orthodox to exercise *oikonomia* toward “legal contractual unions” within the Catholic “liturgical and canonical tradition” in order for the Orthodox spouse to remain in full communion with the Orthodox Church. Both churches are to look to the pastoral care of the spouses and children in a mixed marriage, and this presupposes that both spouses also “have a mutual recognition of their shared life in Christ . . . on the way to salvation.” Liturgical texts for marriage need to be updated and “jointly developed” to assist clergy in dealing with Orthodox-Catholic marriages. All of these recommendations are done with an eye toward providing for “pastoral preparation and the decision-making required prior to any wedding to avoid indifferentism and spiritual confusion.”

But what specific kinds of “materials for Christian marriage and family life” can Eastern (or Oriental) Orthodox and Roman Catholic theologians provide? Sooner or later, children will have to confront the very real differences that are manifest in worship between the notion of “original sin” and “ancestral sin.” That difference percolates through very different notions of confession, absolution and “satisfaction” for sin to the extension of a penitential system to include indulgences, the “merits” of the saints, and the existence of “Purgatory.” The Orthodox and the Romans remain speaking a very different language on such issues today no less so than in the failed attempts at reconciliation in the thirteenth and fourteenth centuries. The Dormition of the Theotokos means something different from an “Assumption” of a human being “immaculately” conceived. The Latin Church has developed over the centuries a “Code” of Canon Law that represents a very different approach to issues that in Orthodox world focuses instead on the practice of *oikonomia*, and the absence of a “code” of law. Even if the Eastern Orthodox were to adopt tomorrow the so-called “New” calendar, the canonical fasting expectations and liturgical forms observed in the churches are more divergent today than at any time since the schism began in the 1200s. Even if, as the Eastern Orthodox document on marriage and its impediments

emphasizes, “communion is greater than individual existence” the strengthening of the relationship between the Eastern and Oriental Orthodox hierarchs, especially in the pluralistic society of North America should be the first priority of the Eastern Orthodox. Only then upon that consensus can a further engagement with the Roman Catholic communities develop as it should. In North America, the Orthodox presence—and Orthodox marriage itself—remain fragile, and that fragility must be strengthened by pastoral decisions that reflect the lived reality of mixed marriages and their relationship to the worship tradition of all of the Mysteries in the Eastern and Oriental churches.<sup>8</sup>

*This essay is a revised version of a paper delivered at the first conference of the Orthodox Canon Law Society of America, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, October 17-19, 2024. The author thanks Fr. Patrick Viscuso and Fr. Harry Linsinbigler for comments and suggestions.*

---

The Rev. Dr. Anthony Roeber is Emeritus Professor of History and Religious Studies, Penn State University and Professor of Church History, St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary. He is a retired priest of the Orthodox Church in America, past president of the Orthodox Theological Society in America and author of numerous books and essays, most recently *Mixed Marriages: An Orthodox History* (2018) and *Orthodox Christians and the Rights Revolution in America* (2024).

---

<sup>8</sup> On the decline among the Orthodox in the first two decades of the current century, see <https://orthodoxreality.org/latest/second-census-2020-of-american-orthodox/>

**WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS**

***“If a man and a woman marry in order to be companions on the journey from earth to heaven, then their union will bring great joy to themselves and to others.”***

John Chrysostom, *On Living Simply:*  
The Golden Voice of John Chrysostom



## JAN HUS: HIS VENERATION IN THE ORTHODOX CHURCH AND ITS IMPLICATIONS FOR ECUMENICAL RELATIONS

REV. PHOTIOS PARKS, PHD

How is it that Jan Hus, a fourteenth century Catholic theologian, martyr, and a key predecessor to Protestantism and the Bohemian Reformation, could be venerated as a saint in the Eastern Orthodox Church? This inquiry is especially unique because Jan Hus, to the best scholarly knowledge available, had little to no interactions with the Eastern Orthodox Church and was painstakingly dedicated to the Roman Catholic Church. By better understanding Jan Hus' life and legacy as well as better mining the role of saints in the Eastern Orthodox Church, it becomes clear how the martyr Jan Hus could be numbered among those who gave their life in passionate devotion to Jesus Christ. His inclusion among the venerated saints in the Orthodox Church also presents a dynamic and generous form of inclusion that could be a model for future ecumenical activity.

### **Jan Hus and his legacy**

Jan Hus, also spelled John Huss in its Anglicized form, was born circa 1370 in Husinec, Bohemia (now in modern day Czech Republic). Preceding the Lutheran Reformation by a full century, his life and legacy bridged the medieval and Reformation periods. Hus found himself embroiled in a time within the Roman Catholic Church commonly called the Western Schism (1378-1417) that saw a time when there were two, and later three, popes that all rivaled each other within the Catholic church each vying for greater regional power. Heavily influenced by the writings of John Wycliffe, in 1402 Hus, having been ordained a Priest in 1400, found himself in charge of the Bethlehem Chapel in Prague, where his homilies had controversially began to be preached in Czech instead of Latin. Within these homilies he passionately contended and preached the message that a believer's faith must be completed in love, by which Hus meant love for one's neighbor.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> The Moravian Church, "Jan Hus and the Moravian Church," <https://www.moravian.org/2019/07/jan-hus-and-the-moravian-church/>, accessed on 12 September 2020.

The Council of Pisa occurred in 1409, a council called to settle the rivaling popes and bring reform to the Catholic Church. Hus openly quarreled with Archbishop Zbynek, who opposed this council. The result of this council was the deposing of both Pope Gregory XII and the antipope Benedict XIII, and then led to the electing of Alexander V to the papacy. Even though Gregory and Benedict retained power in parts of Europe, Hus recognized only Alexander as the legitimate pope. Later Alexander, who being monetarily influenced by Zbynek, mandated that Hus cease preaching in the private Bethlehem Chapel. Hus blatantly disobeyed this order and continued his preaching, whereupon Zbynek excommunicated Hus for his disobedience. Even within his excommunicated state, Hus continued to preach at the Bethlehem Chapel and to teach as a professor at the University of Prague.

Later in 1412 after Hus had been restored and the case against him dropped, Hus again found himself wrapped in controversy as he began to passionately dispute the sale of indulgences pushed by Alexander's successor, John XXIII, who attempted to fundraise for his campaign against his rival Gregory XII. Hus publicly denounced the sale of indulgences and lost the support of his previous supporter, King Wenceslas. In losing Wenceslas' support, Hus' enemies were able to renew his trial at the Curia, the spiritual court of the Catholic Church. At the Curia, Hus was declared under major excommunication. Later the Curia decided to deny the people of Prague sacraments due to Hus' refusal to appear and defend himself at the Curia's trial. Hus voluntarily left Prague in October 1412 to spare the city greater harm and he found refuge in southern Bohemia where he continued his literary activities, publishing his most important treatise *De ecclesia*.

As the Western Schism raged on within the Catholic Church King Sigismund of Hungary, having been newly elected as King of Germany in 1411, was determined to seize the opportunity to restore order and unity within the Catholic Church. Sigismund encouraged the calling of the Council of Constance to find a solution to schism within the Church and to put an end to heresies. The Council would particularly address the heresies of the deceased Wycliff, Hus, and the renegade philosopher Jerome of Prague.<sup>2</sup> Sigismund sent an invitation to Hus to attend the council and to explain his controversial

---

<sup>2</sup> Thomas A. Fudge, *Jan Hus Between Time and Eternity: Reconsidering a Medieval Heretic*. Lanham, MD: Lexington

views. Hus was reluctant to accept the invitation to Constance but finally consented to go with the promise of safe-conduct to and from the journey no matter the outcome. Shortly after Hus arrived in Constance he was arrested and placed in confinement. Having been advised by his lawyer Jan Jesenice, Hus was tried at the Council of Constance under the charge of being a Wycliffite heretic.<sup>3</sup> After three public hearings and his success in refuting some of the charges against him, many of the council members demanded that Hus recant his views to save his life. It is worth noting that the charges against Hus were levied with numerous false accusations.<sup>4</sup> When Hus refused to recant his views, which differed from those held by the hierarchy of the Catholic Church, he was solemnly sentenced and burned at the stake on July 6, 1415 as a heretic.<sup>5</sup> His ashes were sprinkled into the Rhine river to prevent his followers from venerating his remains.

Hus' devotion to Wycliffe's reforming ideals, especially the refusal to alter traditional doctrines, the ideal of greater emphasis on scripture, his promotion of moral reform of clergy, and his desire to expand the authority of church councils over that of the pope(s) led directly to his conflict with the Roman Catholic hierarchy.<sup>6</sup> After the martyrdom of Hus the fury among the Bohemian people grew. Over the next several years, a group of Hussites and the radical Taborites refused to submit to the authority of Catholic Church and eventually united with the rest of western Protestantism. From this movement the foundations of the Moravian Brethren were established, which eventually influenced the Wesley brothers, among others. Even a century after Hus's death, the Protestant reformer Martin Luther boldly proclaimed that he, too, was a Hussite.<sup>7</sup>

---

Books, 2016. Pg. 103.

<sup>3</sup> Thomas A. Fudge, *The Trial of Jan Hus: Medieval Heresy and Criminal Procedure*. New York: Oxford University Press, 2013. pg. 76.

<sup>4</sup> *ibid.*, pg. 18.

<sup>5</sup> Britannica Encyclopedia, "Jan Hus" <https://www.britannica.com/biography/Jan-Hus/The-final-trial>. Accessed 11 September 2020.

<sup>6</sup> Christianity Today, "John Huss: Pre-Reformation Reformer," <https://www.christianitytoday.com/history/people/martyrs/john-huss.html>. Accessed 11 September 2020.

<sup>7</sup> The Moravian Church, "Jan Hus and the Moravian Church," <https://www.moravian.org/2019/07/jan-hus-and-the-moravian-church/>, accessed on 12 September 2020.

## **The growth of veneration of Jan Hus within the Orthodox Church**

In a 2011 unique and groundbreaking interview with Christopher, the Archbishop of Prague and Metropolitan of the Czech and Slovakian lands, interviewer E. G. Philipovich questioned the Archbishop about the growing veneration of Hus and his martyrdom within the Orthodox Church in the Czech lands.<sup>8</sup> When the Archbishop initially first references Jan Hus in the interview, the Archbishop notes that Hus was burned at the stake not for being a modernist, which the Archbishop notes is a view held within the modern Hussite (Protestant) Church, but rather that Hus was burned at the stake “for the sake of Original Church of Christ.”

Within the interview Archbishop Christopher expounded on why Hus (and Jerome of Prague) have yet to be canonized as saints in the Eastern Orthodox Church. In the Archbishop’s view, the answer is found in extrapolating on the historicity of Hus’ martyrdom within the context of the Catholic Church and Czech modernity:

“Czechs began to venerate Jan Hus and Jerome of Prague as saints immediately after they were burned at the stake. Jerome of Prague was the first to call Jan Hus a saint—at the very Council of Constance, which condemned Jan Hus and which awaited a “statement of repentance” and condemnation from Jerome of Jan Hus. They were venerated for two hundred years. However, after the defeat by the Catholic Leagues at the fatal battle on White Hill in 1620 and the forced Catholicization of the Czech people, the names of Jan Hus and Jerome of Prague were basically outlawed. In 1918, when Czechoslovakia became an independent state, the modernist Church took the name of Jan Hus. The communists called him something of a revolutionary. In fact, he never called for modernism in his sermons, but spoke only about the undistorted, original teaching of Jesus Christ, which was in fact Orthodoxy.”<sup>9</sup>

To the question of whether Hus and Jerome’s martyric deaths could be considered as martyrdom within Eastern Orthodoxy, the hierarch gives a clarifying reply into his view of what in particular Hus (and Jerome) were martyred for, which he identifies as Hus and Jerome’s Orthodox beliefs:

“It was precisely of Orthodoxy that they were accused. This was one of the points of accusation of their heresy. However,

---

<sup>8</sup> The article appeared in English as “More and more people in in Czechia and Slovakia are giving preference to the Orthodox Church.” on Orthodox Christianity, October 4, 2011: <http://orthochristian.com/49048.html>.

<sup>9</sup> *ibid.*

they considered themselves Catholics and officially were so. Only at the end of the twentieth century did the Primate of the Roman Catholic Church, John Paul II, express his deep regret over their burning at the stake. But he did not go beyond regret. And they both, Jan Hus and Jerome of Prague, died for the undistorted faith, for the pure faith of Christ—that is, for Orthodoxy. Therefore we are completely justified in canonizing them as saints. This has already been confirmed by the Church of Cyprus and the Greek Church. Other Orthodox Churches also support us.”<sup>10</sup>

Remarkably, Archbishop Christopher puts forth in the interview that not only did Jan Hus die a martyric death, he died one not for the faith-tradition that he was a part of, but rather that he was burned at the stake for his Orthodoxy—his right belief and the “undistorted faith” espoused by the Eastern Orthodox Church. It might be surprising to the reader, which will be explored in the next section, that the above positive perception of Hus is not by some rogue theologian of the Orthodox Church but rather this opinion is held by an influential hierarch within the Eastern Orthodox Church. The hierarchs in the Orthodox Church are commonly known to be the main initiators of the canonization process of saints within the Orthodox Church. Notably, Archbishop Christopher identifies that Hus’ veneration and legacy is already lotted in different regional metropolises in the Orthodox Church, notably in the churches of Greece and Cyprus.

### **The role of saints in the Eastern Orthodox Church**

Saints in the Orthodox Church hold a unique place in the life of the Church and the Orthodox views of the holy saints often run counter to the views held by those of other Christian traditions. In part, there is a spectrum of views in regards to the personhood and role of saints within the Orthodox Church. For some theologians, such as the Russian theologian and Protopresbyter Michael Pomazansky, saints within Orthodoxy are notably holy persons that bear the image of God and that they exemplify the angels themselves:

“The saints, when still on earth, penetrated in spirit into the world above. Some of them saw choirs of angels, others were vouchsafed to behold the image of God (Isaiah, Ezekiel), and still others were exalted to the third heaven and heard there mystical, unutterable words, as for example, the Holy Apostle Paul. All the more when they were in heaven, are they capable

---

<sup>10</sup> *ibid.*



of knowing what is happening on earth and of hearing those who appeal to them, since the saints in heaven are equal unto the angels (Luke 20:36).”<sup>11</sup>

Like the views held by Fr. Pomazansky the heralded Orthodox saint, Symeon the New Theologian, also notes the otherworldly and angelic stature of saints within the Orthodox Church:

“As wise ranks of the highest powers are consecrated in order by God---from the first original rank to the second, and from this to the next and so on, so does the divine outpouring of life reach all: the saints, consecrated by the divine angels, connected and united by the link of the spirit, becoming as virtuous as the angels, and equal with them. For the saints, coming from one race to another through doing God’s commandments, have united themselves to those saints who have preceded them in time, lighting up like those who have received grace from God through communion, and becoming like a sort of golden chain, of which every one of them is a separate link, forged to the one preceding through faith, deeds, and love, so that they are one chain in one God, a chain that cannot be easily broken.”<sup>12</sup>

Others such as Clark Carlton, a noted author of numerous catechism resources in the Orthodox Church, emphasizes the role of the saints in the Orthodox Church as one of triumphing faithful humans that expressed a victorious faith and lived out God’s will during their time on earth:

“The Saints are those who have passed through this life in victorious faith and now behold the face of Christ. United with Him in love, they exist in a state of perfect accord with His holy will. Thus, we may be assured that when they pray for us who are on earth, their supplications are in complete harmony with the purposes of God.”<sup>13</sup>

Carlton also identifies that the role of the saints in heaven in the lives of humans on earth in that “In Christ, death is no longer the impenetrable barrier which separates us from those who have gone on before us” and that Hebrews 12:1 notes that “...the Saints in heaven are aware of what is going on in our lives.”<sup>14</sup> He goes onto

---

<sup>11</sup> Michael Pomazansky, *Orthodox dogmatic theology* (1997: S. Rose, trans. & ed.). Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood., Pg. 319.

<sup>12</sup> Symeon the New Theologian, *The Practical and Theological Chapters*, 3.5, [http://www.myriobiblos.gr/texts/english/symeon\\_threeways.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/english/symeon_threeways.html). Accessed: 11 September 2020.

<sup>13</sup> Clark Carlton, *The Faith: Understanding Orthodox Christianity-An Orthodox Catechism*, (1997) Salisbury, MA: Regina Orthodox Press., Pg. 124

<sup>14</sup> *ibid.*, pgs. 124-5.

identify that within Orthodoxy that the “Saints not only cheer us on as we run the race of life, they actively participate in our race as they intercede for us, winning greater strength for all who battle evil.”<sup>15</sup>

A canonized saint within the Serbian Orthodox Church, St. Nikolaj Velimirovic, elaborates on the role of saints within Orthodoxy and the role they play within the life of believers as intercessors who God listens to:

“For we do not worship them as God, but we honor them as the worthiest members of God’s family.” ... “Why then, do we pray to the Saints?... “Because it is said that God does the will of those who love Him. And the saints are the greatest lovers of God. By their intercession God helps us, as they know my experience.”<sup>16</sup>

It could be concluded that within Orthodoxy saints hold a special place within the church. The saints are persons who lived such holy lives while on earth, and by triumphantly running the race of following Christ, their holiness places them among the angelic beings that serve the Lord in the heavenly realms. From their experiences on earth, their faith, hope, and love, the saints can become the greatest intercessors for those still living on earth because they experienced similar hardships and overcame them. They now act as intercessors who personally beseech God on our behalf for greater perseverance in the faith.

### **The process of canonization of saints in the Orthodox Church**

The modern canonization process of saints in the Orthodox Church is one that is both organic in nature but is also a process that encompasses the role of church hierarchy. The canonization process in the Orthodox Church varies from the procedural process found within the Roman Catholic Church. Noting the unique process of canonization of saints in the modern Roman Catholic Church, the theologian and Russian Metropolitan Hilarion explains it in this way:

“The procedure of the canonization of saints has a most detailed development and most centralized character in the Roman Catholic Church, where from the second half of the twelfth century, canonization becomes the exclusive prerogative of the Roman pope. Since the middle of the seventeenth century, the Catholic Church distinguishes between two levels of sainthood,

---

<sup>15</sup> *ibid*, pg. 125

<sup>16</sup> Nikolaj Velimirovic, *The Faith of the Saints: A Catechism*, (2005) West Midlands, England: Seraphim Press, Pg. 75.

to which correspond two formal procedures-beatification (the numbering among the blessed ones) and canonization (the numbering among the saints). The process of beatification cannot begin sooner than five year after the repose of the ascetic, although an exception to the rule can be made by the decision of the pope. ...The presence of miracles, accomplished by the prayer of the ascetic and verified by a special committee, is an absolute condition of beatification and canonization. The process of beatification and canonization goes through many levels, although the final decision belongs to the pope. It is he who issues the decision to number this or that person amongst the blessed or the saints, and the decision has the status of “infallibility,” like all the other actions of the pope made *ex cathedra*.”<sup>17</sup>

Differing from the modern methods of canonization in both the Orthodox and Catholic traditions, the early unified Christian Church lacked a formal procedure but rather the cult of the saint arose naturally. No special sanction was demanded for the veneration of a martyr or a saint” and the entire community, and the bishop acting as the community’s head, participated in the canonization process.<sup>18</sup> Later in the history of the Church, especially the duration of the Byzantine period, the inclusion of a saint’s name in the church calendar and “the establishment of his or her memory on a local level was the prerogative of the diocesan bishop.”<sup>19</sup> Conversely in the eleventh century, the canonization or glorification of an individual into sainthood did not require higher ecclesial approval, but instead followed the process of the people practicing “organic” glorification of saints.<sup>20</sup>

Later after the baptism of the Rus’, the canonization of saints was primarily the prerogative of the local bishop. Yet for some particular saints within the Rus’ lands, veneration took on a more “pan-Russian character” where veneration grew naturally among the laity.<sup>21</sup> In the synodal period (1700-1917), any semblance of natural or organic process of canonization of saints was limited and the Church hierarchy began to take on the exclusive prerogative of canonization of saints and this process become much more

---

<sup>17</sup> Met. Hilarion Alfeyev, *Orthodox Christianity: Doctrine and Teaching of the Orthodox Church* (2011: vol. II) Yonkers: NY: Saint Vladimir’s Press., Pg. 471.

<sup>18</sup> *ibid.*, Pg. 468

<sup>19</sup> *ibid.*

<sup>20</sup> *ibid.*

<sup>21</sup> *ibid.*, Pg. 469

complicated and formalized.<sup>22</sup> During the Soviet period up until 1988 the Russian Church was denied any ability to canonize saints so it had to depend on other Local Orthodox Church to canonize saints of the Russian lands such as the Saints John the Russian, Herman of Alaska, Nicholas of Japan, and Innocent of Moscow.<sup>23</sup>

In modern day, the reality is that within the Orthodox Church, variation of the process of canonization varies from one Local Orthodox Church to the next. Within the Russian Church Patriarchate, the process of canonization begins by holding a local or episcopal council and formally presenting a prospective saint to the Committee on Canonization. This committee then gathers and studies the materials of the holy life and deeds of the proposed saint and then the committee then makes a recommendation to the diocesan hierarch for that person to be canonized. Within the Patriarchate of Constantinople, the decision on canonization of a saintly individual is accepted by the Holy Synod and bypasses the process of a special committee on canonization.<sup>24</sup> Either way, in the Orthodox Church whether the Local Church canonizes an individual through a more formulaic process like the Russian Church or a more simple version via a Synod, the names of the canonized individuals would, as a rule, be then sent on to the other Local Orthodox Church for inclusion in the diptychs, their respective list of saints.<sup>25</sup>

It can be concluded that throughout the Church's existence, the canonization process of saints in the Orthodox Church ebbs and flow through different formats: an organic process of canonization formalized through the veneration of the holy person, grown naturally from veneration by the people around a localized martyr; the bishop may be involved, with or without a synod, and makes the decision to carry out to fruition that organically fostered veneration by the people by adding the person into the calendar of saints; or the bishop or synod uses their own prerogative to canonize saints and adds them to the diptych of the Church.

### **The martyrdom of Jan Hus as a model of radical ecumenical inclusion**

The notable facets of the life of Jan Hus have been explored, especially his faithfulness in the truth of the Church of Christ and

---

<sup>22</sup> *ibid.*, Pg. 469

<sup>23</sup> *ibid.*, Pg. 469.

<sup>24</sup> *ibid.*, Pg. 472.

<sup>25</sup> *ibid.*

the martyrdom he experienced because of that faithfulness. Hus' impassioned desire to preach in the lingua franca, his refusal to alter traditional doctrines, his desire for greater emphasis on scripture, his identified promotion of moral reform of clergy, and his recommended expansion of authority of church councils over that of the pope(s) directly led to his conflict with the hierarchy of Roman Catholic Church leading to his martyrdom. Because of Hus' impassioned pleas against the injustice in the Roman Catholic Church at that time and his holding to the truth of the Church, the hierarchy of the modern Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia find the justification for the veneration of Hus and potential (and official) recognition of being numbered among the saints in the Orthodox Church. It could be determined from evaluating the processes of canonization of saints in the expanse of Orthodox Church history that Hus' veneration in the Local Orthodox Church Czech Lands and his potential numbering in the diptychs clearly follows a mold of organic veneration and canonization that the Church has seen throughout its storied history.

Could this unique reality, particularly the growing veneration of Hus in the Orthodox Church, a church body which he was not a part of, become a model for radical ecumenical relations centered around martyrdom--the ultimate cost of discipleship? Might the splintered Church see a tangible example in the reverence of Hus in the Orthodox Church as an example of what the Vatican has identified the "common martyrology," a commonality made up of martyrs whose unwavering faith in Jesus Christ have become the "common heritage" of all of Christianity?<sup>26</sup> It is quite possible that the key to the uniqueness of the veneration of Hus in the Orthodox Church is grounded in the growing veneration among the laity within his homeland. It was likely that only after the cult of veneration of Hus grew from the laity that the Orthodox hierarch then took account of his veneration and naturally recognized existing and growing veneration of the Bohemian martyr. To some extent, this organic and cross-tradition veneration of Hus is not only exceptional, but it also breaks most of the traditional models of ecumenical relations. It could be argued that typically in ecumenism circles the ecumenical progress is spearheaded from the hierarchs

---

<sup>26</sup> Pope John Paul II, "Ut unum sint," 25 May 1995 encyclical: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html). Accessed 15 September 2020.

or theologians of different church traditions. Hus' veneration in the Orthodox Church could open the door to a new model of ecumenical relations. This new model could be grounded in the laity recognizing the holy believers (especially the martyrs) within their own history and lands, no matter the holy person's tradition. Then from this natural process of the laity driven and growing organic reverence of saintly persons, such as in the case of Hus, hierarches would then be compelled to evaluate the locally revered saint for inclusion into their respective church's diptychs and by default creating a much needed sturdy and generous bridge of two traditions who may never interacted during the saintly person's life.

---

Rev. Photios Parks, PhD is the Priest at Saint Anthony the Great Orthodox Church (ACROD) in Hendersonville, NC. He is also a credentialed Certified Alcohol and Drug Counselor (NC) and has been an adjunct instructor at several seminaries. He is an alumnus of Saint Sophia Orthodox Seminary.



## **THE IMPACT OF LATE PLATONISM AND HELLENIC PHILOSOPHY ON ORTHODOXY AND THE FATHERS**

---

VOLODYMYR SMULLING

If one has more than a passing interest in Orthodox theology, he/she is bound to encounter the term Neoplatonism. At times it's used in a positive light, but more often negatively, and very often it's used incorrectly as a placeholder for anything that is either mystical or associated with pagan thought. In truth, though, there is an astounding synthesis found in the theology of the Fathers of the Church with Platonic thought. Orthodox theology and mysticism wouldn't be what it is without Hellenic philosophy, that much is uncontested! It is Hellenic philosophy that articulates Orthodox thought and, to be blunt, a sound argument can be made that certain aspects of Orthodox theology are almost inherently Platonic! There are few matters in theology as important as understanding the development and synthesis of our own belief system. It is my assertion that Orthodoxy exists as the pinnacle of philosophy as well

as the realization of Divine truth. Indeed, it was Saint Justin Martyr who in his first apology said, "We have been taught that Christ is the first-born of God, and we have declared above that He is the Word of whom every race of men were partakers; and those who lived reasonably are Christians, even though they have been thought atheists; as, among the Greeks, Socrates and Heraclitus, and men like them;"<sup>1</sup> there is value in understanding how these philosophies shaped the way we think of theology and mysticism.

Let us begin by defining terms. Neoplatonism is, in fact, something of a misnomer as it is often used to describe any later platonic idea; in reality, the term relates specifically to the interpretation of Plato originating with Plotinus and carried on by his students, most notably Proclus and Iamblichus. So, when referring to Orthodox theology as Neoplatonic, whether in a negative or positive connotation, the effect is likening it to the work of Plotinus specifically. It is for this reason, along with the anachronistic character of the designation, that I generally refrain from using this term, opting instead for the use of Late Platonism as that is a far broader designation.

In an effort to combat the previously mentioned tendency to use Platonism as a stand in for mysticism, this paper will look at what exactly Platonism (Late Platonism specifically) is, and how it informs and melds with Christian mysticism. Along with information regarding two fathers of the Church who are notable for their Platonic Christian theology, these being Clement of Alexandria, and Dionysius the Areopagite. While there certainly are many fathers that do use a Platonic worldview or philosophy in their hermeneutics, their mysticism, and their cosmology, these particular Church Fathers stand out for the sheer size and scope of the individual bodies of work they produced that give a window into their understanding of the Divine, as well as their sheer controversiality. It must be said that this is in no way an exhaustive work, the study of Hellenic synthesis is so large that it could never be comprehensively covered in this amount of space, rather, it is a subject which could fill a library on its own. As such, this essay is little more than a love letter to a subject, scratching the very surface of a vast mountain of information.

### **What is Platonism and How Does it Relate to Orthodoxy?**

To give an exceedingly basic outline of Platonism (as our focus is how the school of philosophy would later develop and dovetail

---

<sup>1</sup> Marty, Justin. *The First Apology*. C. 155-157 A.D. Ch. 46

into Orthodox theology) Platonism is a form of philosophy that's dependent on "Platonic idealism", (the idea that there are universal properties to objects outside of their individual instance, like the property of being solid or an object being identified with a color) hylomorphism, (the thought that all objects are a union of physical matter and a non-physical form) and the underlying theory of forms (the concept that everything around us is a lower representation of a higher ideal). Its epistemology and ethics are derived from those tenants.<sup>2</sup> Of course, it is necessary to reiterate that there is far more to Platonism than this extremely cursory overview. However, for the purposes of this paper, it is better to leave this underlying description simple. Our attention is better spent analyzing the system after the death of Plato and the subsequent advent of the work of Xenocrates and later Plotinus.

Late Platonism is defined by its mystical and theological character. Neoplatonism, which is the beginning of late Platonism, sprung from an era of Hellenistic syncretism, the same environment, rife with mystery school traditions, which spawned Gnosticism and Hermeticism, both of which take heavy inspiration from this later form of Platonic thought.<sup>3</sup> Plato's work was so broad and universal, so prone to different interpretation that directly following his death a variety of different schools of thought bearing the name appeared. Indeed, several Christian thinkers of the era who at times are labeled as Neoplatonic in fact pre-date Plotinus. It is possible to trace the beginnings of a new salvation focused form of Platonism all the way back to Xenocrates who wrote about the unification of the two natures of the soul, those being "Olympian" and "Titanic"<sup>4</sup> Plotinus, however, goes far further in his mystical systemization. Presenting a complex metaphysical structure focused on personal salvation. This form of Platonism is immediately recognizable by the presence of the concept of "The One" The God of Socrates, In The One, we find the Neoplatonic conception of God, (though in derivative schools of cosmology it may be placed above Divinity, with God being more identified with the Platonic "Being") "The One is all things and no one of them; the source of all things is not all things; all things are

---

<sup>2</sup> *Platonism - by Movement / School - the Basics of Philosophy*. [www.philosophybasics.com/movements\\_platonism.html](http://www.philosophybasics.com/movements_platonism.html).

<sup>3</sup> *Neo-Platonism | Internet Encyclopedia of Philosophy*. [iep.utm.edu/neoplato/#H1](http://iep.utm.edu/neoplato/#H1).

<sup>4</sup> Dillon, John M. *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Cornell UP, 1996. P.27.



its possession ...”<sup>5</sup> This “One” is described as “Seeking nothing, possessing nothing, lacking nothing, the One is perfect and ... has overflowed, and its exuberance has produced the new: this product has turned again to its begetter and been filled and has become its contemplator and so an Intellectual-Principle.”<sup>6</sup> So here we find an intellectualization of the concept of a completely transcendent God along with a structure of personal salvation. As Frederick Copleston would say, this form of Platonism is, “the intellectualist reply to the... yearning for personal salvation.”<sup>7</sup> This form of Platonism and its successors are also recognizable by their mystical nature, though this is certainly something that takes more definite shape in subsequent evolution, in the words of John Goff, “A rough distinction lies between the speculative & contemplative philosophical orientation of Plotinus and the theurgic & magical orientation of Iamblichus and Proclus”<sup>8</sup> It may then be apparent what this school of philosophy has in common with Christian thought. There is an emphasis on personal salvation, an ideal of an omnipresent and transcendent God, and a mystical framework by which one can interface with the Divine. In succinct terms, “...both believed in the existence of the divine (God or gods) in divine Providence... that is, that the gods care for the universe; and that humans are responsible for their deeds, and will be rewarded, or punished, in an afterlife. In other words, both Platonist and Christian maintained belief in a moral universe, which required that divine Providence held sway but did not override human freewill.”<sup>9</sup> The Christian link to Platonism is deeper than surface similarities, though.

It would not be right to talk about this subject without directly paying respect to Andrew Louth, who wrote an interesting essay concerning the topic, which explained the necessity of Platonism in Christian theology, and asserted that, “the notion of Christian Platonism confuses the issue, suggesting that Christianity is, as it were, adjectival to Platonism, whereas the reverse was the case for all of those claimed as ‘Christian Platonists’: they supported

---

<sup>5</sup> Plotinus: *The Enneads*. Cambridge UP, 2017. Ennead 5, Tractate 2.1

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Copleston, Frederick. *History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*. Bloomsbury Continuum, 2023

<sup>8</sup> Seminars at City Lit, London UK. *NEO-PLATONISM: AN INTRODUCTION*. Aug. 2016.

<sup>9</sup> Louth, Andrew. *Selected Essays, Volume I: Studies in Patristics*. Oxford UP, 2023. P. 11.

their doctrines by appeal to the Scriptures, so at best they could be regarded as 'Platonic Christians'... So, I am not making a case for Christian Platonism. What might seem a more fruitful line could be to note the overlap in doctrines between Christian theology and Platonism. There is genuine and important overlap in the doctrines Platonists and Christians embraced."<sup>10</sup> Important to note, however, is that Louth shares my sentiment about the comparative importance of Late Platonism in Christian synthesis. The transcendent qualities that we look for and identify with are only prefigured in a sense of intuition within Plato's own works which, despite a yearning for the transcendent, only rise to the ideals of the good or beautiful. Rather, it is Plotinus who "finds a sense of something that would make possible the continuing fruitfulness of meditation on Plato and the Christian tradition, that indeed, lent the Christian vision and the intellectual coherence it needed to articulate its own vision of reality, a vision opened up by revelation."<sup>11</sup>

Though I must seem to echo Louth at every turn, I see this as a necessity. Louth's understanding of platonic cosmological aesthetics and his wonderful sourcing is of direct importance to the point that I am attempting to make. It is of vital importance in understanding how these two worlds come together, and his style is stark and bold, easy to follow despite it's provocative tone. As such, I will follow his own scheme of elucidation in quoting Hans Urs von Balthazar, who himself most beautifully articulates an understanding of Platonism's importance in the context of theology through the reference of Plotinus. "Plotinus stands in awe and wonder before the glory of the cosmos"<sup>12</sup> says Louth, before heartily quoting Balthazar, "[the cosmos] is manifest as a vast ensouled organism in which individual souls, rational and irrational, have their share... Throughout this glorious world radiates the presence of an eternal and intelligent spirit in which noesis and noema, the act of thought and the object of thought are one... And in the ultimate ground of this spirit there is an unutterable generative mystery at work, which in all the splendor of the cosmos simultaneously reveals and hides itself, present everywhere, yet unapproachable..., All intellectual activity in heaven and earth circles around this unattainable generative mystery, all longing love struggles upwards towards it, All the beauty of the

---

<sup>10</sup> Ibid. pp. 10-11.

<sup>11</sup> Ibid p. 15.

<sup>12</sup> Ibid. p. 17.

world is only a sign coming from it and pointing to it so that as he contemplates and seeks to understand the things of the world, the philosophers compelled at a deeper level to run away, to let go, to turn again to the uniqueness of absolute unity... For Plotinus... the vision of the starry heavens directly reveals the certainty of the world's divinity, and an 'awed reticence' fills the soul. It is the manifest and glorious image of an 'unimaginable wisdom', a 'wondrous intellectual power' reveals itself in this vision. How can the stars be anything but 'divinity manifest'?"<sup>13</sup> It is this transcendent intuition for beauty, Louth argues, which started with Plato and was brought further by Plotinus, which is necessary for Christian theology. "Without it, the Christian thinker will find it impossible to articulate the centrality of Christ, the centrality of the cross. For Christian theology, it is this sense of speechlessness before the miracle of being and its source that ensures both the acknowledgement of the reality of God, transcendent and immanent - Transcendent because immanent and immanent because transcendent- and a sense of wonder of creation. Both of these are necessary if the mystery of Christ is not to be either sucked up into the transcendent mystery of God or drawn down into the mystery of created being."<sup>14</sup> To this end I can do no better than quote, as Louth articulates my very own sentiment in prose more eloquent than I could hope to achieve. Let us then move on and look at two Fathers who epitomize this Platonic aesthetic.

### **Clement of Alexandria**

As the head of the catechetical school in Alexandria, Clement was decidedly quite Hellenistic in his character. He is often described as an "eclectic philosopher". And as noted by Salvatore R.C. Lilla, can be considered rather widely "Clement has alternatively been considered either as a Platonist or as a Stoic or even as an Aristotelian, or as a Platonist in his metaphysics and theology and as a Stoic in his ethics."<sup>15</sup> For our purposes we will focus on his Platonic tendencies, though often this intersects with a particular interest that he showed in Christian Gnosticism, not to be confused with the dualistic Gnosticism which was promulgated around the fringes of the Christian world. This is important because many scholars dismiss

---

<sup>13</sup> Von Balthasar, Hans Urs. *The Glory of the Lord: The Realm of Metaphysics in Antiquity*. 1989. Pp. 282-283.

<sup>14</sup> Louth, *Essays*, p.20.

<sup>15</sup> Lilla, Salvatore Romano Clemente. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. 1971. Pp. 1-2.

Clement as heretical for his “Gnostic tendencies”. While Clement was quite interested in gnosis and the ascent to divine knowledge in general, he most certainly was not arguing for a cosmological scheme revolving around a demiurge, or the necessity of esoteric practices and beliefs, rather his focus was on direct divine knowledge and revelation. We must also realize that it is very easy to critique the work of those who came before the bulk of our dogma, it is, after all, quite difficult to stay within guidelines that do not yet exist.

In opposition to Tertullian’s rhetorical question on Hellenism, “What does Athens have to do with Jerusalem? What does the Academy have to do with the Church?”<sup>16</sup> Clement, being a formerly Pagan convert well versed in the classical schools of thought, had what I see as a more reasonable perspective of the place of philosophy in the Church. “Philosophy was necessary to the Greeks for righteousness, until the coming of the Lord: and even now it is useful for the development of true religion, as a kind of preparatory discipline for those who arrive at faith by way of demonstration. For ‘your foot will not stumble’ (Prov 3:28), as Scripture says, if you attribute to Providence all good things, whether belonging to Greeks or to us.”<sup>17</sup>

This is not to say that Clement approved of everything that Hellenic philosophy taught. In actuality, he did not view classical philosophy as spiritually profitable if not viewed with discernment, rather it was his acknowledgment that different kinds of people were called to truth by different means, “each soul has its own proper nutriment; some growing by knowledge and science, and others feeding on the Hellenic philosophy, the whole of which, like nuts, is not eatable.”<sup>18</sup> far from the image that some authors and researchers paint of Clement as a rabid fanatic of everything Hellenistic, he was well aware of the importance of context and faith while considering intellectual schools of thought.

So, what was philosophy to Clement when he refers to it as a “preparatory discipline”? Put most simply, philosophy is a tool in his worldview, and as such, Platonism, and to a certain extent his Christian Gnosticism, are also illustrative and preparatory tools for preparing the heart for Christ. To understand exactly how he intended to use

---

<sup>16</sup> Tertullian, Prescription Against Heretics

<sup>17</sup> *Clement of Alexandria: Stromata, or Miscellanies* - Christian Classics Ethereal Library. [ccel.org/ccel/clement\\_alex/stromata/anf02.vi.iv.i.i.html](http://ccel.org/ccel/clement_alex/stromata/anf02.vi.iv.i.i.html).

<sup>18</sup> Ibid. P.300.

those tools, though, one must delve into the so-called great trilogy of Clement, *Protrepticus*, *Paedagogus*, and *Stromateis* (or *Stromata*), and though they are technically the last, I would argue it is best to begin with the *Stromata* “Our book will not shrink from making use of what is best in philosophy and other preparatory instruction.”<sup>19</sup>

Clement goes on to further exposit that while philosophy doesn't contain the whole truth, he doesn't agree with the opinion held by many in the early church that it is an inherent evil. “The *Stromata* will contain the truth mixed up in the dogmas of philosophy, or rather covered over and hidden, as the edible part of the nut in the shell. For, in my opinion, it is fitting that the seeds of truth be kept for the husbandmen of faith, and no others. I am not oblivious of what is babbled by some, who in their ignorance are frightened at every noise, and say that we ought to occupy ourselves with what is most necessary, and which contains the faith; and that we should pass over what is beyond and superfluous, which wears out and detains us to no purpose, in things which conduce nothing to the great end. Others think that philosophy was introduced into life by an evil influence, for the ruin of men, by an evil inventor. But I shall show, throughout the whole of these *Stromata*, that evil has an evil nature, and can never turn out the producer of aught that is good; indicating that philosophy is in a sense a work of Divine Providence.”<sup>20</sup> It's for precisely this reason that the *Stromata* are the perfect starting point for any scholar wishing to study Hellenistic synthesis! In them we see Clement lay out the very principles of what he aims to accomplish by the use of this preexisting philosophical discipline, and that aim hasn't changed.

Clement certainly is a philosopher, and he undoubtedly shows a favorable position for classical Hellenic philosophies including Platonism, but what exactly makes him stand out as a Late Platonist? It is one of his greatest foci, the doctrine of the Logos (word). Though the concept of logos stretches through history back to the far-flung era of Heraclitus, Clement adopted the term to explain Christ to Greek Catechumens. In doing this, he would affect the very way we conceptualize The Trinity, and his description and logic is distinctly Platonic! “the Word of God, despising the lyre and harp, which are but lifeless instruments, and having tuned by the Holy Spirit the universe, and especially man,—who, composed of

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid p. 301

body and soul, is a universe in miniature,—makes melody to God on this instrument of many tones; and to this instrument—I mean man—he sings accordant: “For thou art my harp, and pipe, and temple.”<sup>4</sup>—a harp for harmony—a pipe by reason of the Spirit—a temple by reason of the word; so that the first may sound, the second breathe, the third contain the Lord... A beautiful breathing instrument of music the Lord made man, after His own image. And He Himself also, surely, who is the supramundane Wisdom, the celestial Word, is the all-harmonious, melodious, holy instrument of God. What, then, does this instrument—the Word of God, the Lord, the New Song—desire? To open the eyes of the blind, and unstop the ears of the deaf, and to lead the lame or the erring to righteousness, to exhibit God to the foolish, to put a stop to corruption, to conquer death, to reconcile disobedient children to their father. The instrument of God loves mankind. The Lord pities, instructs, exhorts, admonishes, saves, shields, and of His bounty promises us the kingdom of heaven as a reward for learning; and the only advantage He reaps is, that we are saved. For wickedness feeds on men’s destruction; but truth, like the bee, harming nothing, delights only in the salvation of men.”

Clement of Alexandria stands at the very beginning of an attempted Platonic synthesis. He is the prototype for how to integrate philosophy into our understanding of Christian theology, and even at this early developmental juncture he produces a stunningly beautiful synthesis of ideas in order to transfigure our understanding, to elevate our very conception of Christ! For any errors he fell into, in this early space of exploring philosophy, we must remember that at this time when there were those who were arguing that Christ was still but a man, Clement was boldly declaring Christ as the very Logos, present at the beginning, both being God and with God. What Clement ushered forth as possible would only grow, and those that came after him would find wildly inventive manners to adopt and perfect the wisdom traditions of the Greeks.

### **St. Dionysius the Areopagite**

When talking about Dionysius the Areopagite, it is more than necessary to first clarify that when referring to the Corpus Dionysiacum, we are not referring to the biblical Dionysius, but rather a later writer who wrote under the same name, Pseudo Dionysius. Unlike the biblical Dionysius who lived in the first century, Pseudo Dionysius most likely lived in Syria around the late fifth to early sixth century. Dionysius is still considered a controversial figure, Wesche

wrote regarding his faith, “. . . because his [Dionysius’] thought is centered on gnosis, rather than on the Incarnation, his thought leads on a subtly divergent path that radically shifts the focus and distorts the real meaning of Christ.”<sup>21</sup>

So well-known were his Platonic tendencies that Luther once wrote against him saying that he, “Platonizes more than he Christianizes”<sup>22</sup>, though, this isn’t meant to imply that Dionysius is a wholly maligned figure. Excellent arguments can be made to show that Dionysius is regularly judged unfairly, in an overly Protestant lens.<sup>23</sup> Archbishop Alexander Golitzin provided an excellent defense of the Church Father on those grounds, “We would therefore like to enter a plea, that Dionysius the Areopagite be read against the background of the Eastern Christian tradition, especially the Cappadocians, whence he came and within which he was subsequently interpreted by such as John of Scythopolis and St Maximus. We submit that doing so will vastly reduce the incoherence and difficulty entailed in reading him as a kind of rogue comet, a core of crumbling Platonism trailing a veil of sublimating Christianity across the firmament of patristic thought... We think it no accident that the analyses offered of the Areopagite’s writing which see the latter as ultimately alien to the Christian Gospel are in great part of German origin, from Koch and Stiglmayr in the nineteenth century to Brons and (by tradition, at least) Rorem in the twentieth, and derive, we believe, their basic understanding of Christianity from Martin Luther and the Protestant tradition. We have noted the hostility with which Luther, speaking from his *theologia crucis*, regarded Dionysius. The same can be said, in good part, of the tradition which bears his name with regard to the main currents of Greek patristic thought, as, for example, in the famous distinction insisted on by that “great darkener of counsel” Anders Nygren in his book, *Agape(sic) and Eros*. For the Orthodox, on the other hand, suspicion regarding the Areopagite need not and should not apply. With respect to the text we have analyzed above, Dionysius is very much in concert with the Eastern tradition.”<sup>24</sup> I

---

<sup>21</sup> Wesche, Kenneth Paul, “Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius.” *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, no. 33, 1989, p. 73.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>23</sup> Shaw, Gregory. “Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite.” *Journal of Early Christian Studies*, vol. 7, no. 4, Dec. 1999, pp. 573–99.

<sup>24</sup> Golitzin, Alexander. “ON THE OTHER HAND.” *Saint Vladimir’s Theological Quarterly* 34 (1990): 305–323. Print.

add this (admittedly lengthy) defense to illustrate that Dionysius is an acceptable figure to look to inside of the context of Eastern Orthodoxy, and that his dubious controversiality is ill deserved.

In order to get a good understanding of the most Late Platonic feature of Dionysius the Areopagite's theology, we must get acquainted with a new term, Theurgy. The term theurgy literally translates to "God work." and is the defining characteristic of Iamblichan Platonism. It is a process by which a person can attempt to draw closer to God or the gods through mystical and ritual (or liturgical) means, although it is a recognizably Platonic concept, it has long been falsely identified as a superstitious form of magic concerned with the manipulation of the gods to the will of the adept. This is in no small part due to E.R. Dodds' mischaracterization of the practice, along with Iamblichus whom he believed was a degenerated failure of philosophy, "As vulgar magic is commonly the last resort of the personally desperate, of those whom man and god have alike failed, so theurgy became the refuge of a despairing intelligentsia which already felt 'la fascination de l'abîme.'"<sup>25</sup> There has been a fair amount of work done on the redemption of Iamblichus's idea of theurgy, but a consequence of Dodd's characterization of Iamblichus and his ideas leads to a misconception surrounding Dionysius' version of theurgy.

To use another more adroit scholar's words, Dionysius the Areopagite's version of theurgy, is not, as Gregory Shaw puts it, "a diabolical attempt to converse with demons and manipulate the gods."<sup>26</sup> But rather, it is a systematized scheme of liturgical mysticism with inherited and Christianized traits by Dionysius. Of prime difference is that while Iamblichus expects the role of Theurgist to be accomplished by an adept, as Panagiotis G. Pavlos says, "For Dionysius theurgy and its derivative "theurgist" (θεουργός) applies exclusively to Christ, the God-Man. A being perfectly human and, at the same time, perfect God – that is to be acknowledged in two natures."<sup>27</sup> and indeed, far from the accusations that Dionysius was far more focused on Plato than Christ, even a cursory look at his works will show exactly how Christ-centric his theurgical mysticism

---

<sup>25</sup> Dodds, E. R. "The Greeks and the Irrational." *University of California Press eBooks*, 1951, p. 288.

<sup>26</sup> Shaw, Neoplatonic, p.576. referencing Augustine, *City of God*, Book 10

<sup>27</sup> Pavlos, Panagiotis G. "Theurgy in Dionysius the Areopagite 1." *Routledge eBooks*, 2019, pp. 158.



is. “For thus, as the Word of God [θεολογία] has taught us who feast at his Banquet, even Jesus Himself—the most supremely Divine Mind [θεαρχικώτατος νοῦς] and superessential [ὑπερούσιος], the Source and Essence [ἀρχὴ καὶ οὐσία], and most supremely Divine Power of every Hierarchy [ιεραρχίας] and Sanctification [ἀγιασθείας] and Divine operation [theurgy, θεουργίας]—illuminates the blessed Beings who are superior to us, in a manner more clear, and at the same time more intellectual, and assimilates them to His own Light, as far as possible”<sup>28</sup>

Here we see a complete appropriation of Platonic terminology applied to Christian mystical themes. This time, though, we are not seeing the Platonism of Plotinus, but rather that of Iamblichus and Proclus. For Dionysius, theurgical language is exclusively used for Christ’s actions. Even the very incarnation of the Logos is described in terms of theurgy! As Pavlos says, “The Areopagite’s persistence on describing with theurgy the acts of Christ is evidenced in another significant passage from the Ecclesiastical Hierarchy, which is concluded by the Dionysian view of theurgy as the consummation of theology:”<sup>29</sup> before going on to quote, “the one [Old Testament] affirms the theurgies of Jesus to come [τὰς ἐσομένας Ἰησοῦ θεουργίας], and the other [New Testament] fulfils them. Just as the former wrote the truth in figures, the latter demonstrates its presence [παροῦσαν]. The completed performance [τελεσιουργία] in the latter confirms the truth of things foretold in the former, and theurgy is the consummation of theology [καὶ ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεουργία συγκεφαλαίωσις]”<sup>30</sup>

I’ve taken this substantial space to explain this point in order to fully illustrate the gravity of what we see in the case of Dionysius the Areopagite. Whereas in Clement’s writing, we see a synthesis or adoption of certain ideas found in Platonism, among other Hellenistic ideas to further develop Christian thinking, here, Dionysius has completely appropriated the Late Platonic system of Theurgy, evolving it into a nearly unrecognizable vessel for Christian mysticism! This is not, as some would say, Dionysius showing his character as a mere Platonist parading as a Christian, but rather, as St. Augustine would say, he, as a Christian, setting out to proverbially “despoil the Egyptians.”<sup>31</sup> It isn’t his aim to emulate, but rather, to perfect!

---

<sup>28</sup> Pseudo-Dionysius. *Ecclesiastical hierarchy*, I.1

<sup>29</sup> Pavlos, *Theurgy*, p.159.

<sup>30</sup> Pseudo-Dionysius. *Ecclesiastical hierarchy*, III

<sup>31</sup> Augustinus. *De Doctrina Christiana*. 2.40

Certainly, Pseudo Dionysius is not perfect, but the groundwork that he laid became the foundation of some of the most profoundly elucidating Christian theology to be put to paper, namely that of Saint Maximus the Confessor. Though both Clement of Alexandria and Pseudo Dionysius are not remembered as Saints, but rather as Church Fathers, their work laid the foundations for true Saints of the Church. It is also entirely possible that as the years wear on, their atmosphere of controversiality will give way to a greater spiritual and scholarly understanding in which they can truly be appreciated.

As stated in the beginning, this subject is utterly vast. It could fill a library easily. Unfortunately, even going on to cover Maximus would take up a hefty amount of space if I were to do him and his work any justice, even what is found in this essay is woefully cursory. However cumbersome the topic though, and however much space it takes, it is worth it to make multiple excursions into the topic of those fathers who excelled in Hellenic synthesis, because in doing so, we not only understand our own roots, but clear misconceptions long held about the Orthodox belief system, whether in the realm of the mystical, liturgical, or hermeneutical.

---

Nathaniel Volodymyr Smulling is a seminarian at St. Sophia Ukrainian Orthodox Seminary working toward a Master's degree in Applied Orthodox Studies, as well as a Reader at St. Michael Ukrainian Orthodox Church in Woonsocket, Rhode Island.

---

---

**ВПЛИВ ПІЗНЬОГО ПЛАТОНІЗМУ ТА ЕЛЛІНСЬКОЇ  
ФІЛОСОФІЇ  
НА ПРАВОСЛАВ'Я ТА ОТЦІВ**

---

НАФАНАІЛ СМУЛІНГ

---

Якщо хтось хоч трохи цікавиться Православним богослів'ям, то неодмінно стикається з терміном «неоплатонізм». Іноді його вживають у позитивному значенні, але частіше в негативному, а також його дуже часто вживають неправильно як заміник всього містичного або пов'язаного з язичницькою думкою. Насправді ж, у богослів'ї Отців Церкви можна знайти дивовижний синтез платонівської думки з богослів'ям Отців Церкви. Православне богослів'я і містицизм не були б тим, чим вони є, без еллінської філософії, це беззаперечно! Адже саме еллінська філософія формулює православну думку, і,

відверто кажучи, можна навести вагомий аргумент, що певні аспекти Православного богослів'я за своєю суттю є майже платонівськими! У богослів'ї є небагато питань, настільки ж важливих, як розуміння розвитку і синтезу нашої власної системи віри. Це є моє твердження, що православ'я існує як вершина філософії, а також як реалізація Божественної істини. Дійсно, саме святий Юстин Мученик у своїй першій апології сказав: «Нас навчили, що Христос є первісток Божий, і ми заявили вище, що Він є Слово, учасником якого був кожен рід людський; і ті, хто жив розумно, є християнами, навіть якщо їх вважали атеїстами, як, наприклад, серед греків Сократ і Геракліт, і люди, подібні до них»;<sup>1</sup> є цінність у розумінні того, як ці філософії сформували наше уявлення про богослів'я і містицизм.

Почнемо з визначення термінів. Неоплатонізм, насправді, є дещо неправильним терміном, оскільки його часто використовують для опису будь-якої пізньої платонівської ідеї; насправді, цей термін стосується саме інтерпретації Платона, яку започаткував Плотін і продовжили його учні, особливо Прокл та Ямблїх. Таким чином, коли говорять про Православне богослов'я як про неоплатонічне, чи то в негативному, чи то в позитивному значенні, то мають на увазі саме творчість Плотіна. Саме з цієї причини, а також через анахронічність такого позначення, я зазвичай утримуюсь від використання цього терміну, віддаючи перевагу використанню терміну «пізній платонізм», оскільки це набагато ширше за значенням.

Намагаючись подолати згадану раніше тенденцію використовувати платонізм як заміну містицизму, у цій статті ми розглянемо, чим саме є платонізм (зокрема, пізній платонізм), і як він впливає на християнський містицизм та поєднується з ним. Разом з інформацією про двох отців Церкви, які відзначилися своїм платонічним християнським богослов'ям, а саме: Климента Олександрійського та Діонісія Ареопагіта. Хоча, безумовно, є багато отців, які використовують платонівський світогляд або філософію у своїй герменевтиці, містиці та космології, ці конкретні Отці Церкви виділяються величезним розміром і обсягом окремих творів, які дають нам змогу зрозуміти їхнє розуміння Божественного, а також їхньою надзвичайною суперечливістю. Треба сказати, що це в жодному разі не вичерпна праця, дослідження еллінського синтезу

---

<sup>1</sup> Marty, Justin. *The First Apology*. С. 155-157 A.D. Ch. 46

настільки велике, що його ніколи не вдасться вичерпно висвітлити в цьому обсязі, скоріше, це тема, яка сама по собі могла б заповнити бібліотеку. Тому це есе - трохи більше, ніж любовний лист до теми, що торкається самої поверхні величезної гори інформації.

### **Що таке Платонізм і Як Він Пов'язаний з Православ'ям?**

Щоб дати надзвичайно загальний нарис платонізму (оскільки наша увага зосереджена на тому, як філософська школа згодом розвиватиметься і вписуватиметься у православне богослов'я), платонізм - це форма філософії, яка залежить від «платонівського ідеалізму» (ідея про те, що існують універсальні властивості об'єктів поза їхніми індивідуальними екземплярами, як-от властивість бути твердим або ототожнення об'єкта з певним кольором), гіломорфізму (думка про те, що всі об'єкти є поєднанням фізичної матерії та нефізичної форми), а також основної теорії форм, (концепція, що все навколо нас є нижчою репрезентацією вищого ідеалу). Його епістемологія та етика є похідними від цих положень.<sup>2</sup> Звичайно, необхідно повторити, що в платонізмі є набагато більше, ніж цей надзвичайно побіжний огляд. Однак, для цілей цієї статті, краще залишити цей базовий опис простим. Нашу увагу краще зосередити на аналізі системи після смерті Платона і подальшій появі праць Ксенократа, а згодом Плотіна.

Пізній платонізм визначається своїм містичним і теологічним характером. Неоплатонізм, який є початком пізнього платонізму, виник в епоху елліністичного синкретизму, в тому ж середовищі, що рясніло традиціями таємних шкіл, які породили гностицизм і герметизм, обидва з яких черпають велике натхнення з цієї пізньої форми платонівської думки.<sup>3</sup> Творчість Платона була настільки широкою і універсальною, настільки схильною до різних інтерпретацій, що одразу після його смерті з'явилося безліч різних філософських шкіл, що носять його ім'я. Дійсно, кілька християнських мислителів тієї епохи, яких іноді називають неоплатоніками, насправді передували Плотіну. Початки нової форми платонізму, зосередженої на спасінні, можна простежити аж до Ксенократа, який писав про об'єднання двох природ душі - «олімпійської» і «титанічної».<sup>4</sup> Плотін, однак, йде

<sup>2</sup> *Platonism - by Movement / School - the Basics of Philosophy*. [www.philosophybasics.com/movements\\_platonism.html](http://www.philosophybasics.com/movements_platonism.html).

<sup>3</sup> *Neo-Platonism | Internet Encyclopedia of Philosophy*. [iep.utm.edu/neoplato/#H1](http://iep.utm.edu/neoplato/#H1).

<sup>4</sup> Dillon, John M. *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Cornell UP, 1996. P.27.

набагато далі у своїй містичній систематизації. Він представляє складну метафізичну структуру, зосереджену на особистому спасінні. Ця форма платонізму одразу впізнається за наявністю концепції «Єдиного» - Бога Сократа, в «Єдиному» ми знаходимо неоплатонічну концепцію Бога (хоча в похідних школах космології його можуть ставити вище Божественності, а Бога більше ототожнювати з платонівським «Буттям»): «Єдине є всі речі і жодна з них; джерело всіх речей не є всіма речами; всі речі - це його володіння...»<sup>5</sup> Це «Єдине» описується як «Нічого не шукаючи, нічим не володіючи, нічого не маючи, нічого не потребуючи, Єдине досконале і ... переповнилося, і його надлишок породив нове: цей продукт знову повернувся до того, хто його породив, і наповнився, і став його споглядачем і, таким чином, Інтелектуальним Принципом».<sup>6</sup> Отже, тут ми бачимо інтелектуалізацію концепції повністю трансцендентного Бога разом зі структурою особистого спасіння. Як сказав би Фредерік Коплстон, ця форма платонізму є «інтелектуалістичною відповіддю на... тугу за особистим спасінням».<sup>7</sup> Цю форму платонізму та її наступників також можна впізнати за їхньою містичною природою, хоча це, безумовно, щось, що набуває більш чіткої форми в подальшій еволюції, за словами Джона Гоффа: «Грубе розмежування лежить між спекулятивною та споглядалною філософською орієнтацією Плотіна і теургічною та магічною орієнтацією Ямбліха та Прокла...»<sup>8</sup> Тоді може стати очевидним, що ця філософська школа має спільне з християнською думкою. Акцент на особистому спасінні, ідеал всюдисущого і трансцендентного Бога, а також містичні рамки, за допомогою яких людина може взаємодіяти з Божественним. Коротко кажучи, «...обидва вірили в існування божественного (Бога чи богів) у божественному Провидінні... тобто в те, що боги піклуються про всесвіт; і що люди несуть відповідальність за свої вчинки і будуть винагороджені або покарані в потойбічному житті. Іншими словами, як платоніки, так і християни підтримували віру в моральний всесвіт, який вимагав, щоб божественне Провидіння мало вплив, але не переважало над людською свободою волі.»<sup>9</sup> Однак зв'язок християнства з платонізмом є глибшим, ніж поверхнева схожість.

---

<sup>5</sup> Plotinus: *The Enneads*. Cambridge UP, 2017. Ennead 5, Tractate 2.1

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Copleston, Frederick. *History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*. Bloomsbury Continuum, 2023

<sup>8</sup> Seminars at City Lit, London UK. *NEO-PLATONISM: AN INTRODUCTION*. Aug. 2016.

<sup>9</sup> Louth, Andrew. *Selected Essays, Volume I: Studies in Patristics*. Oxford UP, 2023. P. 11.

Було б неправильно говорити на цю тему, не віддавши належне Ендрю Лауту, який написав цікаве есе на цю тему, в якому пояснив необхідність платонізму в християнському богослов'ї, і стверджував, що «поняття християнського платонізму заплутує питання, припускаючи, що християнство є, так би мовити, прикметником до платонізму, тоді як для всіх тих, кого називають "християнськими платоніками", все було навпаки: вони підкріплювали свої доктрини апеляцією до Писання, так що в кращому випадку їх можна було б назвати "християнами-платоніками"... Отже, я не відстоюю християнський платонізм. Більш плідною лінією могло б здатися відзначення перетину доктрин між християнським богослов'ям і платонізмом. Існує справжній і важливий збіг у доктринах, які прийняли платоніки і християни.»<sup>10</sup> Важливо зазначити, однак, що Лут поділяє мою думку про порівняльну важливість пізнього платонізму в християнському синтезі. Трансцендентні якості, які ми шукаємо і з якими ототожнюємо себе, лише передбачені інтуїтивно у творах Платона, які, незважаючи на прагнення до трансцендентного, підносяться лише до ідеалів добра чи краси. Скоріше, саме Плотін «знаходить відчуття чогось, що уможливить подальшу плідність роздумів над Платоном і християнською традицією, яка справді надала християнському баченню та інтелектуальній послідовності, необхідної для формулювання власного бачення реальності, бачення, яке відкрите одкровенням».<sup>11</sup>

Хоча мені здається, що я повторюю Лута на кожному кроці, я вважаю це необхідністю. Розуміння Лутом платонівської космологічної естетики та його чудові джерела мають безпосереднє відношення до того, що я намагаюся донести. Це життєво важливо для розуміння того, як ці два світи поєднуються, а його стиль є суворим і сміливим, легким для наслідування, незважаючи на його провокаційний тон. Тому я буду слідувати його власній схемі пояснення, цитуючи Ганса Урса фон Бальтазара, який сам найкраще формулює розуміння важливості платонізму в контексті богослов'я через посилання на Плотіна. «Плотін стоїть у трепеті і здивуванні перед славою космосу»<sup>12</sup> каже Лут, перш ніж щиро процитувати Бальтазара,

---

<sup>10</sup> Ibid. pp. 10-11.

<sup>11</sup> Ibid p. 15.

<sup>12</sup> Ibid. p. 17.

«[космос] проявляється як величезний одухотворений організм, в якому окремі душі, раціональні та ірраціональні, мають свою частку... Весь цей славний світ випромінює присутність вічного і розумного духу, в якому ноєзис і ноєма, акт мислення і об'єкт мислення є одним цілим... І в кінцевій основі цього духу діє невимовна породжуюча таємниця, яка в усій пишноті космосу одночасно виявляє і приховує себе, присутня скрізь, але неприступна... Вся інтелектуальна діяльність на небі і землі кружляє навколо цієї недосяжної твірної таємниці, вся жагуча любов рветься вгору до неї, вся краса світу є лише знаком, що виходить від неї і вказує на неї, так що, споглядаючи і прагнучи зрозуміти речі світу, філософи змушені на більш глибокому рівні втекти, відпустити, щоб знову звернутися до унікальності абсолютної єдності... Для Плотіна... бачення зоряного неба безпосередньо відкриває впевненість у божественності світу, і «благоговійне мовчання» наповнює душу. Це явний і славний образ «немислимої мудрості», «дивовижної інтелектуальної сили», що відкривається в цьому видінні. Як зірки можуть бути чимось іншим, окрім як «явленням божественності?»<sup>13</sup> Саме ця трансцендентна інтуїція краси, стверджує Лут, започаткована Платоном і розвинута Плотіном, є необхідною для християнського богослов'я. «Без неї християнський мислитель не зможе сформулювати центральність Христа, центральність хреста. Для християнського богослов'я саме це відчуття безмовності перед чудом буття та його джерелом забезпечує як визнання реальності Бога, трансцендентного та іманентного - трансцендентного тому, що іманентний, та іманентного тому, що трансцендентний, - так і відчуття подиву творіння. Обидва ці моменти є необхідними для того, щоб таємниця Христа не була поглинута трансцендентною таємницею Бога або не була занурена в таємницю сотвореного буття.»<sup>14</sup> Для цього я не можу зробити нічого кращого, ніж процитувати, оскільки Лут виражає мої власні почуття в прозі більш красномовно, ніж я могла б досягти. Давайте тоді підемо далі і подивимося на двох Отців, які втілюють цю платонівську естетику.

### **Климент Олександрійський**

Як глава катехитичної школи в Олександрії, Климент, безумовно, був цілком елліністичним за своїм характером.

<sup>13</sup> Von Balthasar, Hans Urs. *The Glory of the Lord: The Realm of Metaphysics in Antiquity*. 1989. Pp. 282-283.

<sup>14</sup> Louth, *Essays*, p.20.

Його часто називають «філософом-еклектиком». І як зазначає Сальваторе Р.К. Лілла, його можна розглядати досить широко: «Климента по черзі вважали або платоніком, або стоїком, або навіть аристотеліком, або платоніком у його метафізиці та теології, і стоїком в його етиці...»<sup>15</sup> Для наших цілей ми зосередимося на його платонічних схильностях, хоча часто це перетинається з особливим інтересом, який він виявляв до християнського гностицизму, не плутаючи з дуалістичним гностицизмом, який був поширений на периферії християнського світу. Це важливо, оскільки багато вчених відкидають Климента як єретика за його «гностичні тенденції». Хоча Климент був досить зацікавлений у гнозисі та сходженні до божественного знання в цілому, він, безумовно, не стверджував космологічну схему, що обертається навколо деміурга, або необхідність езотеричних практик і вірувань, скоріше його увага була зосереджена на безпосередньому божественному знанні та одкровенні. Ми також повинні усвідомлювати, що дуже легко критикувати роботу тих, хто прийшов до основної частини нашої догми, зрештою, досить складно залишатися в рамках орієнтирів, яких ще не існує.

На противагу риторичному питанню Тертуліана про еллінізм: «Що Афіни мають спільного з Єрусалимом? Яке відношення Академія має до Церкви?»<sup>16</sup> Климент, будучи колишнім язичником, добре обізнаним з класичними філософськими школами, мав, як на мене, більш розумний погляд на місце філософії в Церкві. «Філософія була необхідна грекам для праведності, аж до пришествя Господа; і навіть зараз вона корисна для розвитку істинної релігії, як свого роду підготовча дисципліна для тих, хто приходить до віри шляхом демонстрації. Бо «не спіткнеться нога твоя» (Прип. 3:28), як говорить Писання, якщо приписувати Провидінню все добре, чи то еллінам, чи то нам.»<sup>17</sup>

Це не означає, що Климент схвалював усе, чого навчала еллінська філософія. Насправді він не вважав класичну філософію духовно корисною, якщо не розглядати її розсудливо, а радше визнавав, що різні типи людей покликані до істини різними

---

<sup>15</sup> Lilla, Salvatore Romano Clemente. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. 1971. Pp. 1-2.

<sup>16</sup> Tertullian, Prescription Against Heretics

<sup>17</sup> *Clement of Alexandria: Stromata, or Miscellanies* - Christian Classics Ethereal Library. [ccel.org/ccel/clement\\_alex/stromata/anf02.vi.iv.i.i.html](http://ccel.org/ccel/clement_alex/stromata/anf02.vi.iv.i.i.html).



засобами, «кожна душа має свою власну поживну речовину; одні зростають на знаннях і науках, а інші живляться еллінською філософією, яку, як горіхи, не можна з'їсти цілком...»<sup>18</sup> далекий від того образу, який деякі автори та дослідники малюють Клименту як несамого фанатика всього елліністичного, він добре усвідомлював важливість контексту та віри при розгляді інтелектуальних шкіл мислення.

Отже, чим же була філософія для Климента, коли він називає її «підготовчою дисципліною»? Простіше кажучи, філософія - це інструмент у його світогляді, і як такий, платонізм, і до певної міри його християнський гностицизм, також є ілюстративними та підготовчими інструментами для підготовки серця до Христа. Щоб зрозуміти, як саме він мав намір використовувати ці інструменти, потрібно заглибитися в так звану велику трилогію Климента, Протрептика, Педагога і Строматеї (або Стромати), і хоча технічно вони є останніми, я б стверджувала, що найкраще почати зі Стромат: «Наша книга не ухляється від того, щоб використати все найкраще з філософії та інших підготовчих настанов»..<sup>19</sup>

Далі Климент пояснює, що хоча філософія не містить всієї істини, він не погоджується з думкою багатьох у ранній Церкві, що вона є невід'ємним злом. «Стромата буде містити істину, змішану з догмами філософії, а точніше прикриту і приховану, як істівна частина горіха в шкаралупі. Бо, на мою думку, годиться, щоб насіння істини було збережене для мужів віри, і ні для кого іншого. Я не забуваю про те, що белькочуть деякі, які в своєму невігластві лякаються кожного шуму і кажуть, що ми повинні займатися тим, що найнеобхідніше і в чому міститься віра, а те, що поза межами і зайве, що виснажує і затримує нас без жодної мети, в речах, які нічим не сприяють великій меті, ми повинні оминати. Інші думають, що філософія була введена в життя під злим впливом, на погибель людям, злим винахідником. Але я покажу в цих Строматах, що зло має злу природу і ніколи не може бути творцем чогось доброго, вказуючи на те, що філософія в певному сенсі є витвором Божого Провидіння...»<sup>20</sup> Саме з цієї причини Стромати є ідеальною відправною точкою для будь-якого дослідника, який бажає вивчати елліністичний

---

<sup>18</sup> Ibid. P.300.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid p. 301

синтез! У них ми бачимо, як Климент викладає самі принципи того, чого він прагне досягти за допомогою цієї вже існуючої філософської дисципліни, і ця мета не змінилася.

Климент, безумовно, філософ, і він, безсумнівно, демонструє прихильне ставлення до класичної еллінської філософії, включаючи платонізм, але що саме виділяє його як пізнього платоніста? Це один з його найбільших осередків - вчення про Логос (слово). Хоча концепція логосу тягнеться крізь історію до далекої епохи Геракліта, Климент прийняв цей термін, щоб пояснити Христа грецьким оголошеним. Цим він вплинув на те, як ми уявляємо собі Трійцю, і його опис і логіка виразно платонівські! «Слово Боже, зневаживши ліру і арфу, які є лише неживими інструментами, і налаштувавши Духом Святим всесвіт, а особливо людину, - яка, складаючись з тіла і душі, є всесвітом у мініатюрі, - творить на цьому інструменті мелодію Богові з багатьох тонів; і цим інструментом - я маю на увазі людину - він співає акордеонно: «Бо ти моя арфа, і сопілка, і храм» - арфа для гармонії, - сопілка через Духа, храм через слово, щоб перше звучало, друге дихало, третє вміщало Господа... Прекрасним дихаючим музичним інструментом Господь створив людину, на Свій образ і подобу. Та й Сам Він, безперечно, як надприродна Премудрість, небесне Слово, є всегармонійним, мелодійним, святим Божим інструментом. Чого ж прагне цей інструмент - Слово Боже, Господь, Нова Пісня? Відкрити очі сліпим, і відкрити вуха глухим, і привести кривих і заблудлих до правди, показати Бога нерозумним, покласти край розбещенню, перемогти смерть, примирити неслухняних дітей з батьком. Знаряддя Боже любить людство. Господь жаліє, навчає, переконує, застерігає, спасає, захищає і з щедрот Своїх обіцяє нам Царство Небесне як нагороду за навчання; і єдина користь, яку Він пожинає, - це те, що ми спасенні. Бо нечестя живиться людською загибеллю, а істина, як бджола, нічого не шкодить, а тільки тішиться спасінням людей».

Климент Олександрійський стоїть на самому початку спроби платонічного синтезу. Він є прототипом того, як інтегрувати філософію в наше розуміння християнського богослов'я, і навіть на цьому ранньому етапі розвитку він виробляє приголомшливо красивий синтез ідей, щоб перетворити наше розуміння, щоб підняти саме наше уявлення про Христа! Попри всі помилки, в які він потрапляв на цьому ранньому етапі дослідження філософії, ми повинні пам'ятати,

що в той час, коли були ті, хто стверджував, що Христос був лише людиною, Климент сміливо проголошував Христа самим Логосом, присутнім на початку, одночасно будучи Богом і з Богом. Те, що започаткував Климент, буде тільки розвиватися, і ті, хто прийде після нього, знайдуть дико винахідливі способи перейняти і вдосконалити мудрі традиції греків.

### **Святий Діонісій Ареопагіт**

Говорячи про Діонісія Ареопагіта, більш ніж необхідно спочатку пояснити, що, посилаючись на *Corpus Dionysiacum*, ми маємо на увазі не біблійного Діонісія, а пізнішого письменника, який писав під тим же ім'ям, Псевдо-Діонісія. На відміну від біблійного Діонісія, який жив у першому столітті, Псевдо-Діонісій, найімовірніше, жив у Сирії приблизно наприкінці п'ятого - на початку шостого століття. Діонісій досі вважається суперечливою фігурою, Веще писав про його віру: «...оскільки його [Діонісія] думка зосереджена на гнозисі, а не на Втіленні, його думка веде на ледь помітно розбіжний шлях, який радикально зміщує фокус і спотворює справжнє значення Христа.»<sup>21</sup>

Його платонічні нахили були настільки відомими, що Лютер одного разу написав проти нього, що він «платонізує більше, ніж християнізує».<sup>22</sup> Однак, це не означає, що Діонісій є цілковито зловмисною фігурою. Можна навести чудові аргументи на користь того, що Діонісія регулярно осуджують несправедливо, через надмірно протестантську лінзу<sup>23</sup>. Архієпископ Олександр Голіцин надав чудовий захист Отця Церквинацихпідставах: «Томумихотілибзвернутисязпроханням, щоб Діонісія Ареопагіта читали на тлі східнохристиянської традиції, особливо каппадокійців, звідки він походить і в рамках якої він згодом був інтерпретований такими, як Іоанн Скіфопольський і святий Максим. Ми вважаємо, що це значно зменшить непослідовність і труднощі, пов'язані з його читанням як своєрідної комети-ізгоя, ядра руйнуючогося платонізму, що тягне за собою пелену сублімованого християнства по всьому небосхилу святоотцівської думки... Ми вважаємо невинуватим, що запропоновані аналізи творів Ареопагіта, які розглядають їх

<sup>21</sup> Wesche, Kenneth Paul, "Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius." *St. Vladimir's Theological Quarterly*, no. 33, 1989, p. 73.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>23</sup> Shaw, Gregory. "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite." *Journal of Early Christian Studies*, vol. 7, no. 4, Dec. 1999, pp. 573-99.

як остаточно чужі християнському Євангелію, значною мірою мають німецьке походження, від Коха і Штігльмайра в XIX столітті до Бронса і (за традицією, принаймні) Рорема в XX, і, як ми вважаємо, черпають своє базове розуміння християнства від Мартіна Лютера і протестантської традиції. Ми звернули увагу на ворожість, з якою Лютер, виступаючи зі своєї «Theologia crucis», ставився до Діонісія. Те ж саме можна сказати і про традицію, яка носить його ім'я, щодо основних течій грецької патристичної думки, як, наприклад, у відомому розрізненні, на якому наполягав «великий темнодум» Андерс Нюгрен у своїй книзі «Агапе (sic) і Ерос». Для православних, з іншого боку, підозра щодо Ареопагітик не повинна і не повинна застосовуватися. Що стосується тексту, який ми проаналізували вище, Діонісій дуже добре узгоджується зі східною традицією.»<sup>24</sup> Я додаю цей (хоча й довгий) захист, щоб проілюструвати, що Діонісій є прийнятною фігурою для розгляду в контексті Східного Православ'я, і що його сумнівна контроверсійність є незаслуженою.

Для того, щоб добре зрозуміти найбільш пізньоплатонівську особливість богослов'я Діонісія Ареопагіта, ми повинні познайомитися з новим терміном - «теургія». Термін «теургія» буквально перекладається як «Божа справа» і є визначальною характеристикою ямблейського платонізму. Це процес, за допомогою якого людина може спробувати наблизитися до Бога або богів за допомогою містичних і ритуальних (або літургійних) засобів, хоча це виразно платонічна концепція, її довгий час помилково ототожнювали з забобонною формою магії, пов'язаною з маніпулюванням богами відповідно до волі адепта. Не в останню чергу це пов'язано з неправильною характеристикою практики Е.Р. Доддсом, який разом з Ямблїхом вважав її виродженням провалом філософії: «Оскільки вульгарна магія зазвичай є останнім притулком особисто зневірених, тих, кого підвели і людина, і бог, теургія стала притулком зневіреної інтелігенції, яка вже відчула "la fascination de l'abîme" (зачарованість божеством).»<sup>25</sup> Було зроблено чимало роботи над виправданням ідеї теургії Ямблїха, але наслідок характеристики Ямблїха та його ідей, яку дав Додд, призводить до хибного уявлення про версію теургії Діонісія Ареопагіта.

<sup>24</sup> Golitzin, Alexander. "ON THE OTHER HAND." Saint Vladimir's Theological Quarterly 34 (1990): 305–323. Print.

<sup>25</sup> Dodds, E. R. "The Greeks and the Irrational." University of California Press eBooks, 1951, p. 288.

Використовуючи слова іншого більш вправного вченого, версія теургії Діонісія Ареопагіта не є, за висловом Грегорі Шоу, «диявольською спробою розмовляти з демонами і маніпулювати богами.»<sup>26</sup> Це радше систематизована схема літургійної містики з успадкованими та християнізованими Діонісієм рисами. Основна відмінність полягає в тому, що в той час як Ямблїх очікує, що роль Теургіста виконує адепт, як каже Панагіотіс Г. Павлос, «для Діонісія теургія і похідне від неї “теург” (θεουργός) застосовується виключно до Христа, Боголюдини. Істота досконало людська і, водночас, досконалий Бог - тобто, яку слід визнавати в двох природах.»<sup>27</sup> І справді, далеко від звинувачень у тому, що Діонісій був набагато більше зосереджений на Платоні, ніж на Христі, навіть побіжний погляд на його твори покаже, наскільки христоцентричним є його теургічний містицизм. «Бо так, як навчило нас Слово Боже [θεολογία], що бенкетує на його бенкеті, навіть Сам Ісус - найвищий Божественний Розум [θεαρχικώτατος νοῦς] і надсущий [ὑπερούσιος], Джерело і Сутність [ἀρχὴ καὶ οὐσία], і найвища Божественна Сила кожної Ієрархії [ιεραρχίας] і Освячення [ἀγιαστείας] і Божественної дії [теургії, θεουργίας] - висвітлює блаженних Істот, які вищі за нас, у спосіб більш ясний і водночас більш розумний, і прилучає їх, наскільки це можливо, до Свого власного світла»<sup>28</sup>

Тут ми бачимо повне привласнення платонівської термінології, застосованої до християнської містичної тематики. Цього разу, однак, ми бачимо не платонізм Плотіна, а скоріше платонізм Ямблїха і Прокла. Для Діонісія теургічна мова використовується виключно для опису дій Христа. Навіть саме втілення Логосу описується в термінах теургії! Як каже Павлос, «наполегливість Ареопагіта в описі діянь Христа за допомогою теургії засвідчує ще один важливий уривок з “Церковної ієрархії”, який завершується діонісійським поглядом на теургію як на завершення богослов'я:»<sup>29</sup> перед тим, як продовжити цитувати: «Один [Старий Заповіт] стверджує теургії Ісуса, що прийдуть [τὰς ἑσομένας Ἰησοῦ θεουργίας], а інший [Новий Заповіт] їх сповнює. Подібно до того, як перший писав істину в цифрах, другий демонструє її присутність [λαροῦσαν]. Завершене виконання

<sup>26</sup> Shaw, Neoplatonic, p.576. referencing Augustine, City of God, Book 10

<sup>27</sup> Pavlos, Panagiotis G. “Theurgy in Dionysius the Areopagite 1.” *Routledge eBooks*, 2019, pp. 158.

<sup>28</sup> Pseudo-Dionysius. *Ecclesiastical hierarchy*, I.1

<sup>29</sup> Pavlos, Theurgy, p.159.

[τελεσιουργία] в останньому підтверджує істинність речей, передбачених у першому, а теургія є завершенням богослов'я [καὶ ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεουργία συγκεφαλαίωσις]<sup>30</sup>

Я виділив цей значний простір для пояснення цього питання, щоб повністю проілюструвати серйозність того, що ми бачимо у випадку з Діонісієм Ареопагітом. У той час як у творі Климента ми бачимо синтез або прийняття певних ідей, знайдених у платонізмі, серед інших елліністичних ідей для подальшого розвитку християнського мислення, тут Діонісій повністю привласнив пізньоплатонівську систему теургії, перетворивши її на майже невпізнанну посудину для християнського містицизму! Це не є, як дехто сказав би, Діонісій демонструє свій характер простого платоніка, який виставляє себе християнином, а скоріше, як сказав би святий Августин, він, як християнин, ставить собі за мету, за прислів'ям, «розорити єгиптян»...<sup>31</sup> Він не ставив собі за мету наслідувати, а радше вдосконалюватися!

Звичайно, Псевдо-Діонісій не є досконалим, але закладений ним фундамент став основою одного з найглибших християнських богослов'їв, яке коли-небудь було викладене на папері, а саме богослов'я святого Максима Ісповідника. Хоча і Климент Олександрійський, і Псевдо-Діонісій не вшановуються як святі, а радше як Отці Церкви, їхня праця заклала підвалини для справжніх святих Церкви. Цілком можливо, що з роками їхня атмосфера суперечливості поступиться місцем більшому духовному і науковому розумінню, в якому їх можна буде по-справжньому оцінити.

Як було сказано на початку, ця тема надзвичайно обширна. Нею можна було б легко заповнити цілу бібліотеку. На жаль, навіть розповідь про Максима зайняла б величезну кількість місця, якби я хотіла віддати належне йому і його творчості, навіть те, що є в цьому есе, на жаль, дуже побіжне. Однак, якою б громіздкою не була ця тема, і скільки б місця вона не займала, варто зробити кілька екскурсів у тему тих отців, які досягли успіху в еллінському синтезі, оскільки, роблячи це, ми не тільки розуміємо наше власне коріння, але й прояснюємо хибні уявлення, які тривалий час існували про Православну систему віри, чи то в сфері містичної, літургійної, чи герменевтичної.

---

<sup>30</sup> Pseudo-Dionysius. *Ecclesiastical hierarchy*, III

<sup>31</sup> Augustinus. *De Doctrina Christiana*. 2.40



## CHRISTIAN MODESTY IN THE ANTE-NICENE FATHERS

More Than a Women's Issue

ELIZABETH BARE

In Christian circles, the discussion of modesty and modest attire, especially directed at women, is common. There are many interpretations of modesty to be found in the Christian world, and there are certainly variations even among Orthodox Christians. My first encounter with the Patristic discourse on this subject was my examination of *Treatise 2: On the Dress of Virgins* by St. Cyprian of Carthage. I decided to augment my study with additional Ante-Nicene sources to get a broader picture of the topic: *On the Apparel of Women* and *To His Wife* by Tertullian, *Epistle 1* by St. Cyprian of Carthage, and *Two Epistles on Virginity* by Clement. Through these additional sources, I hoped to understand prescriptions of male modesty and virginity among these early Christian sources to see if there was parity between modesty expectations for both sexes. Ultimately, I wanted to understand the context of modesty in the Early Church in contrast to modern-day conceptions of the topic among conservative Christian groups that claim a “traditional” or “biblical” basis for their practices.

One thing that became apparent to me while studying these texts was that the Early Church was grappling with the new status of women that the Gospel provided. In Christ, women were elevated considerably from their status in pre-Christian society and considered spiritually equal to their male counterparts. It seems to me that the Church Fathers were trying to strike a balance between social expectations for women at the time with the new authority and equality afforded women in Christ. This new understanding of women was certainly a work in progress.

An example of this can be found in *On the Apparel of Women* by Tertullian. On the one hand, he seems to evoke a more traditional, patriarchal view of women as more weak and susceptible to the forces of evil— and even responsible for it— therefore requiring a strict code of modesty. On the other hand, Tertullian recognizes that ultimately there will be no differentiation between the sexes in the Kingdom of God. In Book I, Chapter I of this treatise, Tertullian introduces his topic

by referring to women as “the devil’s gateway” and that “the sentence of God is on this sex of yours and lives in this age” because women “are the unsealer of that (forbidden) tree.” He continues his rather scathing accusations by saying “you are she who persuaded him whom that devil was not valiant enough to attack.” In his view, all women are culpable for the sins of Eve and are more vulnerable to Satan while men are not, a view I do not think most Orthodox Christians would argue today.

However, Tertullian cannot deny the spiritual equality promised to women in Christ. In Chapter 2, he says: “For you too, (women as you are,) have the self-same angelic nature promised as your reward, the self-same sex as men: the self-same advancement to the dignity of judging, does (the Lord) promise you.” In Book II, Chapter 1, he again calls women “my fellow servants and sisters” and says that his “right of fellow-servantship and brotherhood” with the women is what “emboldens” him to convey his message to them. Here there seems to be a juxtaposition between preexisting prejudices against women and the recognition that their ultimate destiny and worth is equal to that of men.

Other hints at the newfound equality of the sexes appear in Tertullian’s message “*To His Wife*” where he refers to her as “my best beloved fellow-servant in the Lord” and in Book II, Chapter 13 of *On the Apparel of Women*” he refers to “delicacies as tend by their softness and effeminacy to unman the manliness of the faith...” Such a statement suggests that the faith blurs lines between gender norms and that excessive ornamentation on women degrades their “manliness” and strength given to them by faith in Christ. Later in the chapter, however, he returns to the same typical tropes of female gender roles as he admonishes women to stay home, submit to their husbands, and keep busy with spinning!

I feel that this context is important because it is easy to misinterpret the words of the Fathers, and even the Epistles and conclude that women must forever exist in some sort of subservient state. It is my belief based on these readings that the role of women in the Church was actively developing and that the Fathers did not quite know how to respond to these changes because they had no other point of reference but their present culture. It is clear to me that the Fathers were trying to balance current cultural beliefs about women and their place in society with the new reality of life in Christ.

It is this consideration of social norms that also drives the



conversation about both female and male modesty among the Patristic texts I studied. There is a great earnestness among early Christians to present themselves in society as people of impeccable integrity and virtue no matter what their station in life. In the texts, there are repeated references to how pagan men and women use their attire and appearance for social climbing and manipulation. In his *Epistle 1* to Donatus, St. Cyprian of Carthage reminds his friend that the “brilliant” and “glittering” attire worn by rich and powerful men has been earned by “the virus of ensnaring mischief” wherein he has “no claim to be regarded for his character” but was earned by behaving as “sycophant” to other people deemed great and powerful. All the attention paid to these glamorous public figures was not sincere, nor honest, but came from those seeking to take advantage of their proximity to the immodest individual for personal gain. In this manner St. Cyprian acknowledges the age-old pitfalls of celebrity; the rich and famous are often lonely and unhappy, unable to trust those around them.<sup>1</sup>

Women in the Patristic Era also faced similar social pressures to gain status and attention by their appearance. Unmarried women were tempted to “enhance” their beauty with all sorts of makeup, jewelry, and flashy clothing to attract the attention of men, preferably men of means since women had virtually no ability to obtain wealth or property independently in the Greco-Roman world. Married women also faced pressures to follow current fashion trends and thereby solidify, if not augment their husbands’ statuses. They too became, in a sense, a sort of sycophant to the men in their lives, not unlike the male social climbers grabbing on the coattails of the rich and powerful.

In contrast, Tertullian argues that it is the responsibility of both spouses in a Christian marriage to reject the worldly standards of beauty. He argues that Christian women should not concern themselves with fashion and cosmetic treatments to please their husbands because “a believing (husband) does not require, because we are not captivated by the same graces which the Gentiles think (to be) graces...”<sup>2</sup> Here we see that a married Christian man is expected to be completely transformed in his understanding of beauty and modesty, and therefore not require his wife to “please” him with sumptuous and sensual attire. How different this is from

---

<sup>1</sup> Section 11

<sup>2</sup> *On the Apparel of Women*, Book II, Chapter 4

the outlook of many Christians engaged in the so-called patriarchal “tradwife” culture popularized on social media where women are often expected to be impeccably dressed eye candy, ever available to satisfy the lust of their husbands.

The Church offered an even more revolutionary answer to the limitations and expectations women faced in the ancient world: consecrated virginity or widowhood. Since consecrated virgins and widows dedicated their lives to the service of the Church, a higher level of modesty was demanded of them. *In Treatise 2: On the Dress of Virgins*, St. Cyprian sees this demand for modesty for consecrated women not as a burden but freeing for those who undertake the office. The women who chose to dedicate their lives to God no longer had the burden of pleasing their spouse or having to attract a mate, as this was often a burdensome and economically transactional ordeal. Plain dress and modesty enabled the virgins to overcome the social expectations of married or courting women and thus freed them since they “have vowed themselves to God as well in the flesh as in the spirit...and may not study any longer to be adorned or to please anybody but their Lord...” Tertullian also speaks to the freedom found by consecrated widowhood in this way:

“Fleshly concupiscence claims the functions of adult age, craves after beauty’s harvest, rejoices in its own shame, pleases the necessity of a husband to the female sex, as a source of authority and of comfort, or to render it safe from evil rumours. To meet these its counsels, do you apply the examples of sisters...who, when their husbands have preceded them (to glory), give to no opportunity of beauty or age the precedence over holiness. They prefer to be wedded to God. To God their beauty, to God their youth (is dedicated).”<sup>3</sup>

For those women who had given their lives to Christ’s service, the worldly ways of operating and signifying their status were of absolutely no value. They no longer need the “authority” and “comfort” of male relatives to define their role as their identity has been secured in the person of Jesus Christ. Female virgins were reminded by St. Cyprian that their freedom from marriage did not give them license to go gabbing about at social events and mixed-gender bathhouses or dressing in a way that would signal sexual availability or marriageability. Such things distorted their mission to

---

<sup>3</sup> *To His Wife*, Book 1, Chapter 4

the Church and provided opportunities for scandal among believers and unbelievers alike. In other words, freedom from some cultural restraints did not give the virgins a license to behave carelessly.<sup>4</sup>

This same was true for men who pursued the consecrated life. In his *Two Epistles on Virginity*, St. Clement painstakingly details the efforts male virgins must take to preserve their purity and modesty. One thing I found especially interesting was his very detailed instructions concerning accommodations for consecrated men traveling in service to the Church. For example, there were very strict rules about what to do when visiting areas where the only Christians in the community were female, versus a Christian community of married persons, versus a community of mixed genders. Staying in a community with only one believer who is female was forbidden and the celibate men were not to stop, pray, or teach there. “Not that we disdain the believing woman—far be it from us to be so minded toward our brethren in Christ!” Clement writes, “But because she is alone, we are afraid lest anyone should make insinuations against us in words of falsehood.” He continues that he does not want to create a “stumbling block” for Jews, Gentiles, or fellow Christians.<sup>5</sup> The message, then, is not that the woman is inferior or unworthy, but that their ministry should not be jeopardized by false accusations or misinterpretations in a society where men staying with a single woman would have very bad insinuations. I think Christians today would also find this a best practice.

In addition to the rules for purity among male celibates, men both married and single were reminded to exhibit humility and modesty in their physical appearances for the sake of Christ. Among behaviors for consecrated males to avoid, according to Clement, are “haughtiness, arrogance, ostentation, boasting of family, of beauty, of position, of wealth, of an arm of flesh...”<sup>6</sup> Here we are given an all-encompassing view of modesty where both physical appearance and attitudes are evaluated. I found it interesting that Clement mentions “an arm of flesh” which I interpreted to be muscles. Just as women were not to be flaunting their bodies, men were also not to be flexing their muscles and showing off their physique.

In his treatise *On the Apparel of Women*, Tertullian spends Chapter 8 addressing the modesty of Christian men. He writes:

---

<sup>4</sup> *Treatise 2: On the Dress of Virgins*, sections 18 & 19

<sup>5</sup> *Second Epistle*, Chapter 5

<sup>6</sup> *First Epistle*, Chapter 8

“If it is true, (as it is), that in men, for this sake of women (just as in our women for the sake of men), there is...the will to please; and if this sex of ours acknowledges to itself deceptive trickeries of form peculiarly its own—(such as) to cut the beard too sharply; to pluck it out here and there; to shave round about (the mouth); to arrange the hair, and disguise its hoariness by dyes; to remove all the incipient down all over the body; to fix (each particular hair) in its place with (some) womanly pigment, to smooth all the rest of the body by the aid of some rough powder...to take every opportunity for consulting the mirror; to gaze anxiously into it...all these things are rejected...as hostile to modesty.”

Such guidelines suggest that excessive attention to or modification of appearance was to be rejected by both women and men. Men had a responsibility to be modest individuals and not present themselves in a way that garnered the attention of the opposite sex or relied on treatments and cosmetics to conceal their actual physical appearance or age.

Another illustration of male modesty can be found in St. Cyprian’s epistle to Donatus, where we discover an example of Christian men conversing about true beauty and wealth. Cyprian utilizes architectural imagery to convey his message:

“Ceilings enriched with gold and houses adorned with mosaics of costly marble will seem mean to you, now when you know that it is you yourself who are rather to be perfected, you who are rather to be adorned, and that the dwelling in which God has dwelt as in a temple...is of more importance than all others.”

Cyprian continues by describing the attributes of a person properly oriented toward God by analogizing it with a lavish home. The house is decorated with “the colors of innocence” and illumined with “the light of justice: which will never “wear of age” or “be defiled by the tarnishing of its walls, nor its gold. Whatever is artificially beautified is perishing...” A person transformed by the Holy Spirit has “a beauty perpetually vivid” that lasts for all eternity. While not directly addressing physical appearance, St. Cyprian’s words reinforce the same spirit that seems to pervade conversations about modesty among the patristic sources that I studied: the artificial creations of humans to display their wealth and status or attract attention are foolish and fleeting. Christians of both sexes must prioritize the Kingdom of God above anything else. It is our refusal

to comply with the artificial and ephemeral constructs by which the world incessantly defines itself that testifies to a truer and nobler humanity made in the image and likeness of God.

The juxtaposition between the Kingdom of God and the inherent beauty of Creation with the crassness of materialism and consumerism is another important theme that I discovered while studying the Fathers. I was particularly amazed by the argumentation of Tertullian against the inherent injustice and exploitation involved in the creation of luxury goods. He speaks of the absolute horrors inflicted on human beings to obtain silver and gold:

“...only after it has been tearfully wrought by penal labor in the deadly laboratories of accursed mines, and there left its name of “earth” in the fire behind it, that, as a fugitive from the mine, it passes from torments to ornaments, from punishments to embellishments, from ignominies to honours.”<sup>7</sup>

Such a conversation is still incredibly relevant today. Who among us has not heard of “conflict diamonds” or read about the inhuman sweatshops and factories in developing countries that produce our electronics, garments, and household goods? To this day, extracting precious metals and gemstones is often difficult and dangerous work conducted by people who are not properly protected or compensated. So much of what we own, or use has been produced at the cost of human suffering and ecological destruction. This truth was just as real in the Patristic era as it is today. While we all share in this corporate guilt, even unintentionally, we must ask ourselves if our desire for pleasure and status through the things that we own drives us. Are we merely consumers or are we Christ followers? Is there a way to change our relationship with the things we wear and use to reduce the exploitation of people and resources? Christian simplicity and modesty call us to a life that is much richer without excessive consumption.

Another element of materialism that Tertullian speaks to is the artificially inflated value of luxury goods. He says, “It is only from their rarity and outlandishness that all things possess their grace...”<sup>8</sup> The value of items and standards of beauty are defined by human beings and can even vary from place to place. He uses examples of certain gemstones and pearls highly prized by Roman women having

---

<sup>7</sup> *On the Apparel of Women*, Chapter 5

<sup>8</sup> *Book I*, Chapter 7

a “contemptuous usage among the Parthians and Medes” who put them in places where they are scarcely visible or even bound to become soiled. In yet another example, he refers to unnamed barbarians who reportedly make shackles for criminals from gold because it is so readily available.<sup>9</sup>

Tertullian also appeals to nature in his call to modesty. I found his instruction on the use of undyed, natural textiles particularly fascinating. Certainly, the process of dyeing cloth in the ancient world was much different than in the modern era and this must be taken into consideration, especially given the extreme processes engaged to create such things as Tyrian purple from Murex snails. Although Christians today would reject Tertullian’s notion of “illegitimate colors,” (i.e. fabrics dyed a different shade than they would naturally appear), his observations are thought-provoking. Again, he remarks on the exploitation of natural resources and animals in the creation of ornate apparel and compares the use of God-created nature for dyed ornamentation with the utilization of animals in such places as the arena.<sup>10</sup> God has created the world good, but our use of what he has provided to serve our passions and fuel our egos is counter to the Christian ethos. As he later writes, “excellence in form be not to be feared, as neither troublesome to its possessors nor destructive to its desirers, nor perilous to its comparters...”<sup>11</sup> Natural human beauty is not inherently sinful, just as the rest of creation is “good.” Modesty is not a denial of what is beautiful, but rather a measure of discipline and restraint so that we are not so consumed with ourselves that we devour everything and everyone around us in a mad and demonic quest to be our own god.

It is important to note contextually that Tertullian (and even Saint Paul in I Corinthians 11:10) bases some of their rationale for female modesty on stories from the non-canonical Book of Enoch. Here it is explained that the angels lusted after naturally beautiful women and taught them to apply cosmetics, wear jewelry, and dye clothing as part of their amorous intercourse. A similar, but considerably more obscure account is present in Genesis 6:12 where the “sons of God” become infatuated with women and take them as wives. When St. Paul refers to women covering their heads “because of the angels,” I can only presume he is referencing this same legend, although head-covering was already a normative

---

<sup>9</sup> *Book I*, Chapter 7

<sup>10</sup> *Book I*, Chapter 8

<sup>11</sup> *Book II*, Chapter 3

practice of modesty and respectability in the Greco-Roman world for all women, Christian or pagan.

Tertullian particularly relies on the Enoch account to argue for the demonic origins of bodily ornamentation, even going as far as defending the book's genuineness to his female audience.<sup>12</sup> Most modern Orthodox women would be appalled at the insinuation that wearing jewelry or makeup is inherently demonic and such passages seem overly harsh and almost hysterical. However, groups such as the Amish and conservative Mennonites still shun the use of cosmetics and require head coverings at all times. This is also accompanied by clothing that is simple in construction and made with fabrics of plain colors or simple patterns. Orthodox monastics also dress very simply and do not don jewelry or cosmetics. While certainly not normative for the average worshipper, such prohibitions are certainly still part of the Christian religious landscape.

It is my personal belief that basic jewelry such as earrings, necklaces, and rings and the wearing of makeup, especially at formal occasions, no longer has the same connotation as it did in ancient times. (I like to wear rings that have sentimental significance to me, for example, that help me remember my grandmothers who have passed on). While Tertullian has very strong opinions, his views seem no longer particularly relevant to our culture and certainly do not denote "the" Orthodox opinion of the matter, especially when the main source for his contempt has been rejected by the Church as canonical scripture. Clearly, his view has not stood the test of time among Christians as almost everyone wears dyed clothing and many devout women wear jewelry and makeup. This is not to say that the use of cosmetics and jewelry requires no measure of discipline. Certainly, many pitfalls can arise from the pursuit of beauty enhancements and the acquisition of jewelry. While Tertullian seems to overstate his case, I tend to believe that being comfortable in our skin and not reliant on artificial enhancements is a blessed thing. How much better life would be if we all stopped requiring so much of each other and simply loved and accepted one another!

The Christian orientation toward radical love also factors into the Patristic witness on modesty. Again and again, the Fathers remind their readers that modesty is not merely beneficial for oneself, but also the good of the other. Wealthy Christians have a responsibility to reject displays of opulence and instead humbly employ their prosperity to the alleviation of the poor. Women and men must

---

<sup>12</sup> *Book I, Chapter 3*

protect the purity of each other as brothers and sisters in Christ and by their modesty reduce opportunities for lust and jealousy. The Christian community as a whole is responsible to society and its witness must be one of impeccable integrity and blamelessness. The real heart of modesty is not a self-righteous dress code nor is it meant to be a tool of repression and subjugation, but rather is an act of self-emptying love that both frees a person from the shackles of earthly cares and reorients their relationship with others and the natural world toward the Kingdom. Within its protections, believers can experience true freedom that enables spiritual growth and deeper communion with both God and creation.

Unfortunately, it seems to me that Christians have misappropriated the language of modesty throughout the ages as a method of control and even have resorted to a sort of transactional pietism akin to paganism. Early in my Orthodox journey, I remember being told that women who wear head coverings in church will be “blessed by God” as compared to women who don’t, which certainly put fear into me. I felt a compulsion to cover my head because I wanted to make God happy and be seen as a pious person. I realized that my motives were completely wrong—wearing a headscarf was not a transaction with God to make Him like me more. Moreover, I sensed that by wearing a head covering, especially in parishes where most women did not, I was drawing more attention to myself and sending a signal that I was “better,” which to me was the opposite of modesty. I am convinced that trying to “look” a part is not the same as actually being a Christian, and so I reject a formal “modesty code” that relies on certain types of garments and head coverings as its basis.

However, I am not opposed to head coverings for women in church if that is their desire or is an expected part of their cultural tradition. I certainly wear them when I am expected to do so (for example in certain monasteries or churches) and I would never judge the motives of someone who dresses differently than I do because of their convictions. The Orthodox Church certainly possesses much diversity in this regard and I believe it is foolish to become dogmatic, judgemental, and even superstitious over particular attire. If our adherence to a “dress code” becomes so important that our Christian culture becomes one of exclusivity, we are completely missing the point. I recall the story of Metropolitan Anthony Bloom’s shortest sermon where he rebukes his congregation for hassling a young mother wearing pants and no headscarf to the point that she



fled the church and never returned. Such an attitude is anything but modesty—it is arrogance and pride at the expense of someone’s soul. Modesty, therefore, is not about defining an “in group” or an “out group” as so often happens in various Christian communities and sects. It is not a “Christian uniform” that exists for the purposes of gatekeeping.

Furthermore, I think Christians through the ages have struggled to disentangle themselves from a cultural bias against women that has unfortunately become normative because of sin. Even the Fathers wrestled with this concept as they both acknowledged the spiritual equality of women, yet returned to tropes of female weakness, vulnerability, and culpability. This is not to say that women and men are the same nor that their roles in family and church life must be identical, but we must consider the implications of women’s spiritual equality with men in the eyes of God. In my experience, many Christian traditions have, unfortunately, placed a disproportionate responsibility on women and girls for the purity of men and boys. How often would a woman be judged or given strange looks in an Orthodox parish for not wearing a headscarf, versus men being accosted for wearing a Rolex and an expensive designer suit and shoes to church? Why aren’t Christian men held accountable for showing off their muscles at the gym for attention on social media? Why do many “traditionalists” demand so much from their wives in both appearance and sexuality?

It is evident that early Christians saw the need for modesty of both men and women in ways that are often not considered today. In my study, I sensed that men and women were both expected to submit to the will of God for the good of each other in a way that seems more balanced and holistic than our modern “purity culture” tends to be. As Tertullian writes, “...salvation—and not (the salvation) of women only, but likewise of men—consists in the exhibition principally of modesty. For since, by the introduction into an appropriation (in) us of the Holy Spirit, we are all “the Temple of God.”” Modesty, he continues, is not simply “the bare integrity of the flesh” by “turning away from (actual) fornication” but is a lifestyle that continually reflects the presence of God in the way we conduct ourselves. In this manner, the heart of modesty is not about looking a part or following a dress code; it is, like everything else in the Christian life, a pathway to repentance. While cultural norms of attire and styling vary across time and culture (and even from parish to parish), such a message is just as timely today as it was for the earliest Christians.

---

Elizabeth Bare is currently a student at St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary and completed her undergraduate work Summa Cum Laude at Shippensburg University of Pennsylvania in English Literature. She is member of St. Nicholas Serbian Orthodox Church in Steelton, Pennsylvania, where she serves as a custodian, choir member, Sunday School Teacher, and a Circle of Serbian Sisters member.

---

WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS

***“You carry your snare everywhere and spread your nets in all places. You allege that you never invited others to sin. You did not, indeed, by your words, but you have done so by your dress and your deportment, and much more effectively than you could by your voice. When you have made another sin in his heart, how can you be innocent? Tell me, whom does this world condemn? Whom do judges in court punish? Those who drink poison or those who prepare it and administer the fatal potion? You have prepared the abominable cup, you have given the death-dealing drink, and you are more criminal than are those who poison the body; you murder not the body, but the soul. And it is not to enemies that you do this, nor are you urged on by any imaginary necessity, nor provoked by injury, but out of foolish vanity and pride.”***

St. John Chrysostom

***“Luxurious clothing that cannot conceal the shape of the body is no more a covering. For such clothing, falling close to the body, takes its form more easily. . . As a result, the whole make of the body is visible to spectators, although they cannot see the body itself.”***

St. Clement of Alexandria, Father of the Church

## **SUPPORT THE QUARTERLY PRESS FUND**

As most of our readers would know, the costs of publishing St. Sophia Seminary Quarterly are considerable – especially those for printing our hard copy version of each issue, which is distributed widely to libraries, other institutions and to individuals. If you like what you have seen thus far, please consider becoming part of our effort with a donation to our Quarterly Press Fund. Any amount will be helpful. Those who contribute at least \$150 will receive a complimentary one-year subscription to the hard copy version of the Quarterly.

We would be most grateful for any contributions made, which will enable us to provide an interesting publication for academics and others seeking to increase their comprehension of Orthodox spirituality and teachings.

You may make your contribution by selecting either the link or the QR code below.



[https://www.paypal.com/donate/?hosted\\_button\\_id=2EDJ63LNDM4SC](https://www.paypal.com/donate/?hosted_button_id=2EDJ63LNDM4SC)



SEMINARY WEBPAGE  
QR CODE:  
[stsuots.edu](http://stsuots.edu)

