

Светлана Шумило  
SVETLANA SHUMILO<sup>1</sup>  
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-2633-284X](https://orcid.org/0000-0003-2633-284X)

Rocznik Teologiczny  
LXV – z. 1/2023  
s. 111-127  
DOI: 10.36124/rt.2023.06

## **Стилистическая фигура антитезы в древнерусских гомилетике и агиографии стиля *плетение словес***

**Stilističeskaâ figura antitezy v drevnerusskih gomiletike  
i agiografii stilâ *pletienie sloves***

**Stylistic figure of antithesis in ancient Russian homiletics  
and hagiography of the weaving of words**

**Ключевые слова:** Антиномия, антитеза, литературный парадокс, Слово о Законе и Благодати, Житие Сергия Радонежского, стиль плетение словес

**Key words:** Antinomy, antithesis, literary paradox, Word about Law and Grace, Life of Sergius of Radonezh, *weaving of words* style

### **Резюме**

Переводная славянская гимнография, как и оригинальная византийская, содержит большое количество антитез и антиномий, которые послужили образцом для многих оригинальных славянских произведений. В статье проанализированы древнерусские гомилетические и агиографические произведения с точки зрения поэтикальных особенностей антиномий и антитез, которые часто встречаются в произведениях стиля *плетение словес*.

### **Abstract**

The translated Slavic hymnography, like the original Byzantine one, contains a large number of antitheses and antinomies, which served as a model for

---

<sup>1</sup> Dr Svetlana Shumilo, Państwowy Uniwersytet „Czernihowskie Kolegium” im. T. Szewczenki.

many original Slavic works. The article analyses the ancient Russian homiletic and hagiographic works from the point of view of the poetic features of antinomies and antitheses, which are often found in the works of the *weaving of words* style.

В произведениях стиля *плетение словес* обнаруживается большое количество антитез, противопоставлений и парадоксов, аналогичных тем, литературным источником которых, очевидно, является переводная гимнография (Šumilo 2022, 601-622). Чаще всего наблюдается не заимствование каких-то конкретных парадоксов, а наследование самого художественного принципа, требующего введения в текст парадоксальных соединений, подчеркнутых аллитерацией, ассонансами и повторами однокоренных слов.

Рассмотрим использование антитезы на примере двух выдающихся произведений, принадлежащих к стилю *плетение словес*: „Слова о Законе и Благодати” митрополита Илариона Киевского и Жития Сергия Радонежского, написанного Епифанием Премудрым.

Начнем с произведения митрополита Илариона. Киевский проповедник широко использует характерный для *плетения словес* художественный прием повтора тропов и сочетает его с приемом антитезы. Особенно часто встречаются эти конструкции, когда проповедник толкует богочеловеческую природу Христа:

яко челоувѣкъ бо оутробу матерню растяше, и яко богъ изидт, дѣвьства не вѣрждь;

яко челоувѣкъ матерне млѣко приатъ, и яко богъ пристави ангѣлы съ пастухы пѣти: слава въ вышнихъ богу;

яко челоувѣкъ повить ся въ пелены, и яко богъ вълхвы звѣздою ведяше;

яко челоувѣкъ възлеже въ яслехъ, и яко богъ отъ волхвъ дары и поклоненир приатъ;

яко челоувѣкъ бѣждаше въ египетъ, и яко богу рукотворениа египетъсткаа поклонишася;

яко челоувѣкъ прииде на крещение, и ако бога ироданъ устрашився възвратися;

яко челоувѣкъ, обнажився, възлѣзе въ воду, и ако богъ отъ отца послушьство

приаѣтъ: се естъ сынъ мои възлюбленыи;  
яко чѣловѣкъ, постися сорок днии и въззакса, и яко богъ побѣди искушающаго  
(„Slovo o Zakone i Blagodati...” 1997, 26).

Мы намеренно приводим столь обширную цитату из Слова, чтобы подчеркнуть характерную для *плетения словес* избыточность словесных украшений, одной из которых является антитеза, подчеркнутая различными художественными приемами. В приведенной цитате наблюдается анафора – все синтагмы начинаются с одинаковых конструкций: *яко чѣловѣкъ* или *яко богъ* – и это придает особую ритмичность и поэтичность произведению; параллелизм синтаксических конструкций – каждое предложение состоит из двух частей, первая из которых содержит информацию о человеческом естестве Христа, а вторая – о божественном. Как известно, именно параллельные синтаксические конструкции Д. С. Лихачев особенно выделял в произведениях древнерусской литературы, рассматривая отдельно случаи стилистической симметрии как художественный прием, заимствованный древнерусскими книжниками из Псалтири (Lihačov 2001, 155).

Соединяя в одном предложении прямо противоположные по смыслу изречения о Христе, автор добивается эффекта парадоксальности. Особенно ярко это отражено в том случае, когда проповедник использует словесный повтор для акцентирования прямо противоположных явлений, как в предложении: *яко чѣловѣкъ бѣжааше въ египетъ, и яко богу рукотворениа египетъскаа поклониша ся*. Подобные фразы написаны в лучших традициях *плетения словес*: здесь и повтор, и анафора, и параллелизм, и парадоксальное соединение несоединимого, и избыточность – поскольку предложение находится в ряду подобных ему, и количество таких синтагм насчитывает не один десяток.

Итак, митрополит Иларион использует прием парадоксального изречения о Боге – один из самых распространенных в богослужебной литературе. Особенно ярко стремление

к парадоксальным соединениям несоединимого отразилось в житийной и проповеднической литературе Болгарии в период второго южнославянского влияния (Kaliganov 1990, 3-34). Парадокс, как и все художественные средства, безусловно, оказывает эстетическое воздействие (он служит особенно обостренному восприятию), но при этом всегда отражает определенные особенности мировоззрения автора. Противоречивость – неотъемлемый признак святости в понимании средневекового книжника и всего средневековья вообще. Чем меньше внешнее, тем больше внутреннее, чем труднее телесная жизнь, тем сладостней духовная. Перед нами парадокс уже не логического уровня, а гораздо более высокого – мировоззренческого.

Рассмотрим теперь использование антитезы на примере Жития Сергия Радонежского. Мы намеренно избрали для анализа первые главы Жития, чтобы сосредоточиться на тех фрагментах, которые определенно атрибутируются Епифанию Премудрому (Duhanina 2017, 265-281).

Противоречие между земным и небесным, внешним и внутренним, молчанием и словом и одновременное сочетание того и другого особенно подчеркивается в произведениях эпохи второго южнославянского влияния. Епифаний Премудрый вводит в жития богатое разнообразие парадоксов: стилистических, логических, лексических, – которые отражают особенности средневекового мировосприятия.

Наиболее часто в житиях Епифания встречается *лексический парадокс*, то есть совмещение в одном высказывании взаимоисключающих друг друга слов (Glazunova 1998, 40). Игра антонимов – одна из отличительных черт Епифаниева стиля. Соединение антонимов в предложении играет усилительно-выделительную функцию и, таким образом, воздействует на эмоциональное восприятие произведения. Например: *но стяжа себе паче всехъ (...) богатство – нищету духовную* („Žitie Sergiâ

Radonežskogo” 1999, 400); «съи ми естъ первый и послѣдний в нынѣшняя времена („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 402); преставися ко господу и приде от смерти в живот (...) от пѣчали в радость („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 406); начати писати, ако от многа мало, еже о житии преподобнаго старца („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 256).

Совмещение антонимов порождает эмоциональное напряжение и останавливает внимание читателя на конкретном фрагменте произведения. По мнению О. И. Глазуновой, „соединение в одном высказывании взаимоисключающих друг друга утверждений представляет собой диссонанс, нарушение обычного положения дел и тем самым позволяет привлечь внимание читателя к наиболее значимым явлениям” (Glazunova 1998, 40).

Но для Епифания важна не только усилительная функция. Парадокс, как и все художественные средства, оказывает эстетическое воздействие, но при этом всегда „апеллирует к логическому сознанию и, следовательно, представляет собой качественно новое явление в языковой структуре текста” (Glazunova 1998, 49). Для Епифания Премудрого одновременно важно и эмоциональное воздействие парадокса, и его логический уровень. В примере «но стяжа себе (...) богатство – нищету духовную автор необычным выражением не только привлекает наше внимание к данному моменту Жития, но заставляет иначе взглянуть на слово *богатство*, воспринимать не общепринятое значение этого слова, а иное, духовное, которое оказывается антонимичным общепринятому, то есть богатство оказывается равным нищете. На противопоставлении духовного и телесного строится большинство логических парадоксов у Епифания. Например: сладость во словесную давид, вкусив (...) иже в постѣ провосиаше („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 402); вся красная мира сего, яко уметы, вмени и презрѣ („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 404); смирен сердцем, высок житием („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 404). Здесь логический парадокс используется для описания той или иной добродетели:

внешний, телесный пост ведет ко вкушению духовной сладости; все дорогое, *красное*, что есть в мире, добродетель вменяет в сор, *уметы*; смирение, то есть почитание себя низжайшим, неотделимо от высокого жития. Добродетель видится Епифанию как парадокс, неразрешимое противоречие между внешним и внутренним, между плотью и духом.

Размышлению о противоречии внутреннего и внешнего, видимого и невидимого посвящается целая глава Жития о худости портъ сергиевых и о некоем поселянинѣ. Некий поселянин, увидев, как бедно одет Сергей, отказался признать в нем великого и знаменитого по всей Руси игумена и был весьма удивлен, когда приехавший в монастырь богато одетый князь пал и поклонился в ноги бедно одетому Сергию. Видя замешательство поселянина, который не мог разрешить сложившейся парадоксальной ситуации, братия монастыря рассудила, что он не смотря на внутренними очима, но въвншними („*Žitie Sergiâ Radonežskogo*” 1999, 344). У них, знакомых с несоответствиями внешнего и внутреннего образа, данное происшествие не вызывает недоумения. Ситуация с поселянином, ожидавшим увидеть внешнее проявление святости и увидевшим, наконец, внутреннее, скрытое ее свечение в Сергии, сродни тому противоречию внешнего спокойствия и внутреннего движения, которое не раз отмечали исследователи древнерусской живописи в иконах Андрея Рублева и Феофана Грека<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Е. Н. Трубецкой в работе *Умозрение в красках* хорошо передает личное впечатление от восприятия противоречия между внешним и внутренним миром христианина во фреске Андрея Рублева при сравнении ее с работой В. М. Васнецова: „В течение многих лет я находился под впечатлением знаменитой фрески Васнецова *Радость праведных о Господе* в киевском соборе св. Владимира. Признаюсь, что это впечатление несколько ослабело, когда я познакомился с разработкой той же темы в Рублевской фреске Успенского собора во Владимире на Клязьме. И преимущество этой фрески перед творением Васнецова весьма характерно для древней иконописи. У Васнецова полет праведных в Рай имеет чересчур естественный характер *физического* движения:

Противоречие между телесной и духовной жизнью часто подчеркивается агиографами и на стилистическом, и на ситуативном уровне. Мы уже отмечали эпизод пострига юного Сергия, подробно описанный агиографом, в котором подчеркивается одновременно горячее желание инока *єдиньствовати* и *безмльствовати* в пустыни и понимание им трудностей этого жития. Мысль о парадоксальности отшельничества возникает в Житии еще раз, когда к Сергию приходят другие иноки, чтобы жить с ним. Сергей отговаривает их *яко не можете жити на мѣсте сем и не можете трѣпѣти труда пустыннаго: алкания, жадания, скрѣби, тѣсноты* („*Žitie Sergiâ Radonežskogo*” 1999, 308). Пришедшие же иноки видят в пустыни совершенно противоположную сторону, и потому их

---

праведники устремляются в Рай не только мыслями, но и всем туловищем; это, а также болезненно-истерическое выражение некоторых лиц сообщает всему изображению тот слишком реалистический для храма характер, который ослабляет впечатление. Совсем иное мы видим в древней Рублевской фреске в Успенском соборе во Владимире. Там необычайно сосредоточенная сила надежды передается исключительно движением глаз, устремленных вперед. Крестообразно-сложенные руки праведных совершенно неподвижны, так же, как и ноги, и туловище. Их *шествие* в рай выражается *исключительно их глазами*, в которых не чувствуется истерического восторга, а есть глубокое внутреннее горение и спокойная уверенность в достижении цели; но именно этой-то кажущейся *физической* неподвижностью и передается необычайное напряжение и мощь неуклонно совершающегося духовного подъема (...), именно это сочетание совершенной неподвижности тела и духовного смысла очей, часто повторяющееся в высших созданиях нашей иконописи, производят потрясающе впечатление” (Трубецкой 2003, 29-30). Мы позволили себе столь длинное цитирование, чтобы точнее передать эмоциональное восприятие Е. Н. Трубецким переданной на фреске физической неподвижности святых, их строжайшей внешней тишины при непрестанном внутреннем зывании к Богу. Выражением ключевого момента Рублевской фрески, главной ее мысли является гимнаграфическая фраза „Да молчит всякая плоть человека”, как об этом пишет М. В. Алпатов: „Получается впечатление, что вся телесная жизнь замерла в ожидании высшего откровения, к которому она прислушивается. И иначе его услышать нельзя: нужно, чтобы сначала прозвучал призыв: «Да молчит всякая плоть человеческая». И только когда этот призыв доходит до нашего слуха – человеческий облик одухотворяется: у него отверзаются очи” (Alpatov 1972, 195).

ответ звучит как алогичный: хоцем тръпѣти труды мѣста сего (...) хоцем и можем (...) от мѣста сего любезнаго не отжени нас („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 310).

Так добродетель отшельничества осознается древнерусским книжником как добровольное предание самого себя на мученичество. Парадоксально одновременное понимание пустыни как места тяжких скорбей и как удела высочайшего наслаждения. Пустыня, несмотря на все ее трудности, становится для иноков *любезной*.

Как отшельничество, так и иночество, да и вся святая жизнь Сергия – это всегда парадокс. С самых первых страниц Жития преподобный постоянно противопоставляется окружающим. Если парадоксальность – это „обманутые ожидания и разрушение обычных стереотипов” (Glazunova 1998, 42), то весь жизненный путь Сергия – это именно разрушение обычных стереотипов, которое всегда вызывает недоумение у окружающих.

Так, впервые младенец Варфоломей вызвал недоумение, когда прокричал в утробе матери. Затем – когда отказывался есть по средам и пятницам. Отрок Варфоломей не такой, как все дети: *къ дѣтям играющим не исхождаше и к ним не приставаше* („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 282). Он отличается от своих братьев, сначала, когда не может научиться грамоте и вдруг в один день овладевает ею. Затем – сынове же кириллове, стефани и петръ ожженитася; третии же сынъ, блаженный уноша варфоломѣи, не възхотѣ женитися („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 286).

Похоронив родителей, Сергей переполнен совершенно неожиданными для сироты чувствами: и отъиде в домъ свои, радуася душею же и сердцемъ, акы нѣкое съкровище многоцѣнное приобрѣте, полно богатства („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 288). Парадоксальным образом *потеря* родителей равноценна *приобретению* сокровища для Сергия. Епифаний обыгрывает понятие приобретения, вводя в текст слова *сокровище, многоценное,*



*полное богатства, приобретать*, каждое из которых противоречит понятию потери. Автор заостряет ситуацию противоречия таким нагнетанием синонимов и делает тем самым парадокс иноческого мировосприятия все более выпуклым в тексте.

Противоречивость – неотъемлемый признак святой жизни в понимании Епифания (как и в понимании других авторов средневековья). Чем меньше внешнее, тем больше внутреннее, чем труднее телесная жизнь, тем сладостней духовная. Перед нами парадокс уже не логического уровня, а гораздо более высокого – мировоззренческого. В самом слове *инок*, от *иной*, заложено это противоречие. На противоречии же построена традиционная древнерусская формулировка святости: *земной ангел, небесный человек*, которую Епифаний Премудрый несколько раз употребляет в своем произведении и обыгрывает в разных вариациях<sup>3</sup>.

Вера в святость, в чудо, в невероятное – фундаментальный мировоззренческий принцип средневекового человека. С. С. Аверинцев, исследуя византийскую гимнографию, отмечает, что τὸ παράδοξον (неимоверное) – одно из наиболее характерных слов в лексиконе византийской риторики (Averincev 2004, 151). „Мир христианина, – пишет С. С. Аверинцев, – наполнен исключительно *чуждыми и новыми, невероятными и недомыслимыми, неслыханными и невиданными, странными и исповедимыми* вещами (...) Такова корневая структура христианского парадоксализма” (Averincev 2004, 151).

Как мы уже отмечали, греческое слово τὸ παράδοξον, встречающееся в греческой гимнографии, древнерусские книжники переводили на родной язык как *чудо* или *таинство* (Šumilo 2022, 608).

В соответствии с таким пониманием парадокса выстраивает свое повествование и древнерусский агиограф: он рассказывает

<sup>3</sup> О традиционности подобных формул см. Rudi 2005, 59-101.

о парадоксах Сергиевой жизни, или, если прибегнуть к славянскому переводу слова *парадокс*, о чудесах. В Житии Сергия Радонежского чудесным событиям уделяется большое внимание. Сначала, при описании юношеских лет Варфоломея-Сергия, чудеса – это признак избранности, божественная печать на чюдном отроче. Затем Сергей сам творит невероятное, исцеляя и воскрешая людей, и это уже свидетельство его совершенного подвига и его святости. Чудесно, таинственно, а значит парадоксально, все, что связано с духовным обликом преподобного. Парадоксальность личности Сергия, слияние в нем небесного и земного отсылает читателя к таинству вочеловечения Христа и слияния в Нем двух естеств. Рассуждая о вочеловечении Бога Слова, С. С. Аверинцев пишет:

парадоксальные антиномии «неслиянного и нераздельного» совмещения Бога и человека в личностном единстве воплощенной второй ипостаси, такого же совмещения человеческой муки и радостной божественной победы в страданиях Христа, и так далее, определяют собой коренную специфику христианства. Божественная слава Христа мыслится осуществляющей себя не где-то над Его человеческим унижением, а внутри него. Так же парадоксально земное бытие человека, в котором соединены богоподобие и ничтожество (Averincev 2004, 229)

Богоподобие Сергия, бесконечно раскрывающееся перед агиографом, наводит автора на мысль о глубине собственного ничтожества:

Что же наше житие или что наше пребывание противу святаго подвигамъ и прочимъ добродѣтелямъ? ничто же есть наше чрънечество, и наша молитва яко стѣнь есть. колико растоание имать востокъ от запада, сице намъ неудобь есть постигнути житиа блаженаго и предивнаго мужа („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 308).

Многократно возвращаясь к этой теме, Епифаний одновременно сокрушается о своем *ничтожестве* и восхищается Сергием. Эта мысль, много раз возникающая в Житии, сообщает тексту *пульсирующую дуполярность*, как называет Аверинцев

похожее явление в византийской гимнографии (Averincev 2004, 226). Именно двуполярность позволяет создать очень сильное эмоциональное напряжение, обеспечить то острое, почти болезненное восприятие, к которому стремится автор. Агиограф не только сам сокрушается о своем *окаянстве*, но стремится и читателя привлечь к покаянию и восхищению перед подвигами Сергия. Цель автора – непосредственно здесь, сейчас, в момент чтения вызвать это покаянное чувство у читателя, которое будет тем сильнее, чем болезненнее воспримет последний разницу между духовным величием Сергия и собственной греховностью. Епифаний стремится к тому, чтобы его адресат прочитывал авторские покаянные слова как свои собственные и обращал их к Небу. Таким образом, *теплота сердечной интимности* воплощается в его текстах с помощью разного рода парадоксов. По-видимому, парадокс для Епифания является и художественным средством, и важным элементом его философской картины мира.

Еще одно противоречие, нашедшее отражение в стилистике Епифаниевых житий, – это антиномия ситуации самого агиографа: Епифаний, как автор, беседует с людьми, читающими Житие, и одновременно, как делатель непрестанной молитвы, – с невидимым миром, с Богом и преподобным. В каждый момент Жития автор предстоит Богу, поэтому любой фрагмент может быть прерван для славословия, сокрушения, молитвы или богомыслия. Так, предисловие к Житию прерывается покаянными отступлениями и славословиями, рассказы о подвигах Сергия перемежаются молитвенными обращениями к нему. Похвальное слово Сергию включает несколько восхвалений и плачей. Такая фрагментарная композиция напоминает богослужебную традицию прерывания чтений из Священного Писания (паремий) хвалебными песнопениями. М. А. Скабалланович утверждает, что эта традиция возникла как знак несдерживаемого восторга, в который приходит чтец от содержания библейских текстов

(Skaballonovič 2008, 80). Так и агиограф, находясь в парадоксальном состоянии одновременной беседы с людьми и с Богом, восхищенно прерывает свой рассказ то для восторженной похвалы, то для покаяния. Это явление одновременного обращения к горнему и дольному миру, наблюдаемое литературоведами в произведениях византийских проповедников, С. С. Аверинцев называет „игрой на совмещении двух планов, просвечивающих друг сквозь друга” (Averincev 2004, 231). У Епифания совмещение двух планов – повествовательного и молитвенного – также связано с особенностями стилистического оформления речи. Она, будучи обращена к Богу, всегда носит несколько сокрушенный и одновременно восхищённый характер и максимально уподобляется – по ритмике, глагольной рифме, аллитерациям и ассонансам – стилю гимнографических произведений.

Эту *игру на совмещении двух планов*, но в сфере средневековой живописи, отмечает Е. Н. Трубецкой в работе *Три очерка о русской иконе*. Характерное для позднего средневековья представление о постоянном предстоянии Богу и о писательском труде как сотворчестве передается в древнерусской литературе размышлениями о некоем *внутреннем слухе*, которому, как пишет Е. Н. Трубецкой, „дано слышать неизреченное” (Trubeckoj 2003, 99).

Этот слух, – продолжает исследователь, – в нашей иконописи передается весьма различными способами. Иногда это – поворот головы евангелиста, оторвавшегося от работы, к невидимому для него свету (...) поворот неполный, словно евангелист обращается к свету не взглядом, а слухом. Иногда это даже не поворот, а поза человека, всецело углубленного в себя, слушающего какой-то внутренний, неизвестно откуда исходящий голос, который не может быть локализован в пространстве. Но всегда это прислушивание изображается в иконе как поворот к невидимому. Отсюда у евангелистов это потустороннее выражение очей, которые не видят окружающего (Trubeckoj 2003, 99–100).

Евангелист, изображенный на иконе или книжной миниатюре, был для древнерусского книжника чем-то вроде собственного прообраза: он так же держал на коленях свой свиток, также имел маленькую скамеечку под ногами и небольшой аналой с чернилами и киноварью перед собой. Но главное сходство было не в этом, а в искусно переданном иконописцем углублении в молитву и обращении к горнему миру. Евангелист пишет, но смотрит не на лист, а в некое невидимое пространство. Он весь – предстояние и молитва. Так и агиограф творит свое произведение и каждую минуту взывает к Богу и к святому, о котором пишет. Это восприятие замечательно передано на миниатюре к иллюстрированному Житию Сергия Радонежского, хранящемуся в РГБ, из собрания Троице-Сергиевой лавры (*Illüstrirovannoe Žitie Sergiâ Radonežskogo*, fol. 7), где Епифаний, разложив перед собой все инструменты для письма, предстоит Сергию, молитвенно воздев к нему руки. Миниатюра иллюстрирует тот фрагмент Жития, в котором агиограф описывает, как он, приступая к работе, собирал сведения о Сергии и как начинал писать. Таким образом, агиограф – это для средневекового человека, прежде всего, молитвенник и предстоятель святому, поэтому молитвенные интонации так легко проникают в его текст и увлекают читателя в его неземное пространство и время.

Антиномия в положении агиографа ведет к неразрешимому, можно сказать, диалектическому противоречию всего произведения в целом: агиограф, беседующий с Богом, осознает свою *худость* и неспособность описывать жизнь преподобного отца. Епифаний, предстоящий Богу, хотел бы каяться и молчать, но Епифаний, обращающийся к людям, молчать о подвигах преподобного не может и не хочет: *подобаше ми отинудь со страхом удобь молчати и на устѣхъ своихъ прѣстѣ положити свѣдуще свою немощь* („*Žitie Sergiâ Radonežskogo*” 1999, 258); любовь и молитва преподобного

того старца привлачит и томит мои помыслъ и принуждает глаголати же и писати („Žitie Sergiâ Radonežskogo” 1999, 258). Источником этой антитезы мог быть рождественский ирмос, о котором мы уже говорили (Šumilo 2022, 612): подобаше намъ, яко без бѣды страхомъ, удобе молчати, любовию же, дѣво, пѣснь сложити силою обостренною дѣло есть драго. но, о мати силъ, елико же бысть изволение, даждь (*Minea prazdničnaâ*, fol. 323об.).

Песнь сложити силою обостренною и стремится Епифаний, несмотря на понимание своего недостойнства. Тема самоуничужения и писания вопреки осознанию своей греховности, звучащая в гимне Космы Маюмского, чрезвычайно близка творчеству Епифания, и это еще раз указывает на родство его произведений гимнографическим жанрам. Здесь мы встречаем типичный для позднего средневековья мотив противоречивости художественного творчества: агиограф и причастен и не причастен своему труду. Он одновременно испытывает максимальную ответственность за написанное и ощущает себя не более чем *писателем*. Акт сотворчества связан с моментом покорного записывания того, что диктуется Свыше.

Подводя итоги, отметим еще одно диалектическое противоречие: несоответствие, которое возникает между задачами Епифания как агиографа, духовного наставника и как гимнографа. Стилистическое оформление произведения, вкрапление в него молитвы, похвалы, покаяния, цитат из библейских и литургических текстов, а также использование в нем богослужебных приемов (прерывание основного текста для обращения к Богу или святому) делает Житие не только жизнеописанием, а одновременно и гимном. Творчество Епифания внутренне неоднородно, книжник расширяет жанровые и стилистические каноны, всегда разрываясь между повествованием и молитвой, но в то же время гармонично переплетает гимн и повествование в одном произведении.

Таким образом, художественный парадокс для древнерусского книжника – это не только прием, служащий эстетическому воздействию на читателя, не только способ построения произведения, апеллирующий к логическому мышлению и заимствованный из литургических текстов, но один из принципов авторского мировосприятия.

В мире, искупленном страданиями Богочеловека, – пишет об этом С. С. Аверинцев, – нельзя разделить слезы и радость (...) без слез, оплакивающих крестную смерть Христа, невозможно веселие спасенного Адама (...) Чем отчетливее и энергичнее разведены оба полюса, чем резче и чувствительнее, даже болезненнее (...) тем лучше (Averincev 2004, 230).

Художественные парадоксы в средневековой литературе становятся средством выражения восторга перед божественной премудростью, которая не постижима человеческим умом, превосходит человеческое мышление, а потому может быть описана только с помощью антиномий. Для современной литературы парадоксальное – это нечто не похожее на реальность, непонятное или даже комичное. В древнерусской литературе то же явление оценивается противоположным образом: парадоксальное не похоже на реальность, диссонирует с обычными представлениями, непонятно, превышает меру человеческого разумения, и потому свято. Парадокс в средневековье призван описывать то, что касается вершин человеческого духа.

### Литература

- Alpatov, Mihail Vladimirovič. 1972. „Iskusstvo Feofana Greka i učenje isihastov.“ *Vizantijskij vremennik* 33: 190-201.
- Averincev, Sergej Sergeevič. 2004. *Poètika rannevizantijskoj literatury*. Sankt Peterburg: Azbuka-klassika.

- Duhanina, Aleksandra Vladimirovna. 2017. „Izučenie âzyka i poëtiki Epifanievskoj redakcii Žitiâ Sergiâ Radonežskogo v svete tekstologii.” *Trudy otdela drevnerusskoj Literatury* 65: 265-281.
- Glazunova, Ol'ga Igorevna. 1998. „Paradoks kak princip organizacii teksta.” *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* 3: 39-49.
- Illüstrirovannoe Žitie Sergiâ Radonežskogo*. Rukopis'. Rossijskaâ gosudarstvennaâ biblioteka, sobranie Troice-Sergievoj lavry, Fond 301 „Unikal'nye knigi”, № 1. XVI vek.
- Kaliganov, Igor Ivanovič. 1990. „Tysâčeletie tradicii bolgarskoj literatury.” *W Rodnik zlatostrujnyi: Pamâtniki bolgarskoj literatury IX-XVIII vekov*. Sost. Igor Ivanovič Kaliganov, Dimitrij Igorevič Polyvânny, 3-34. Moskva: Hudožestvennaâ Literatura.
- Lihačov, Dmitrij Sergeevič. 2001. *Istoričeskaâ poëtika russkoj literatury. Smeh kak mirovozzrenie*. Sankt Peterburg: Aletejâ.
- Mineâ prazdničnaâ*. Rukopis'. Nacional'naâ Biblioteka Ukrainy imeni Vernadskago, Fond I, № 7494. XV vek.
- Ostapczuk, Jerzy. 2023. „Old Testament Saints in the Menologia of Cyrillic Early Printed Tetraevangelia.” *Palaeobulgarica* XLVII (2): 91-106.
- Rudi, Tat'âna Robertovna. 2005. „Topika russkih žitij (voprosy tipologii).” *W Russkaâ agiografiâ: Issledovaniâ. Publikacii. Polemika*. Pod red. Svetlany Alekseevny Semâčko i Tat'âny Robertovny Rudi. 1: 59-101, Sankt-Peterburg: Dimitij Bulanin.
- Skaballanovič, Mihail Nikolaevič. 2008. *Tolkovyj tipikon*. Moskva: Izdatel'stvo Sretenskogo monasty'ra.
- „Slovo o Zakone i Blagodatit mitropolita Kievskogo Ilariona.” 1997. *W Biblioteka Literatury Drevnej Rusi*. Tom 1: XI-XII veka. Pod red. Dmitriâ Sergeeviča Lilhačeva, L'va Aleksandroviča Dimitrieva, Anatoliâ Alekseviča Alekseeva, Natalii Vladimirovny Ponyrko. Sankt Peterburg: Nauka. Dostęp 2022.11.10. <http://lib2.pushkin-skijdom.ru/tabid-4868>.



- Šumilo, Svetlana Mihailovna. 2022. „Antitezy i antinomii v perevodnyh liturgičeskikh tekstah Drevnej Rusi.” *Rocznik Teologiczny* 64(3): 601-622.
- Trubeckoj, Evgenij Nikolaevič. 2003. *Tri očerka o russkoj ikone*. Moskva: Lepta-Press.
- „Žitie Sergiâ Radonežskogo.” 1999. W *Biblioteka Literatury Drevnej Rusi*. Tom 6: *XIV–XV vek*. Pod red. Dmitriâ Sergeeviča Lilhačeva, L’va Aleksandroviča Dimitrieva, Anatoliâ Alekseeviča Alekseeva, Natalii Vladimirovny Ponyrko, 254-411. Sankt Peterburg: Nauka. Dostęp 2022.11.10. <http://odrl.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=1941>.
- Zozulak, Ján, i Michal Valčo. 2018. „Byzantine philosophy of the person and its theological implications. ” *Bogoslovni Vestnik* 78: 1037-1049.
- Zozulak, Ján, 2021. „The influence of greek spirituality on russian culture.” *Religions* 12(7/455): 1-13.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA  
w WARSZAWIE

---

Rok LXV

Zeszyt 1

# ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2023

## **REDAGUJE KOLEGIUM**

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

## **MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA**

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission  
and are from BibleWorks ([www.bibleworks.com](http://www.bibleworks.com))

ISSN 0239-2550

eISSN: 2956-5685

Wydano nakładem

**Wydawnictwa Naukowego ChAT**

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 10,7. Nakład: 100 egz.

Druk: [druk-24h.com.pl](http://druk-24h.com.pl)

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

JERZY OSTAPCZUK, <i>Cyrillic Early Printed Tetraevangelia issued in Kyiv in 1697 and 1712 – their liturgical tradition and original. Study of saints and feasts present in the menologia</i> .....	7
WOJCIECH SZCZERBA, <i>Knowing The Unknowable, Reaching The Unreachable. The Apophatic Theology of Gregory of Nyssa</i> .....	33
SŁAWOMIR ZATWARDNICKI, <i>Katolicka wersja sola Scriptura? Odpowiedź Josepha Ratzingera</i> .....	49
ANDREJ NIKULIN, ARTUR ALEKSIEJUK, <i>The Issue of Spiritual Revelations from the Perspective of Holy Scripture and the Traditions of the Church</i> .....	75
ELŻBIETA BYRTEK, <i>Geneza nauki konfirmacyjnej jako formy kształcenia konfesyjnego w tradycji protestanckiej</i> .....	93
СВЕТЛАНА ШУМИЛО, <i>Стилистическая фигура антитезы в древнерусских гомилетике и агиографии стиля плетение словес</i> .....	111
Wykaz autorów .....	128

## Contents

Jerzy Ostapczuk, <i>Cyrillic Early Printed Tetraevangelia issued in Kyiv in 1697 and 1712 – their liturgical tradition and original. Study of saints and feasts present in the menologia</i> .....	7
Wojciech Szczerba, <i>Knowing The Unknowable, Reaching The Unreachable. The Apophatic Theology of Gregory of Nyssa</i> .....	33
Sławomir Zatwardnicki, <i>A Catholic Version of Sola Scriptura? An Answer of Joseph Ratzinger</i> .....	49
Andrej Nikulin, Artur Aleksiejuk, <i>The Issue of Spiritual Revelations from the Perspective of Holy Scripture and the Traditions of the Church</i> .....	75
Elżbieta Byrtek, <i>Genesis of Confirmation Work as a Form of Confessional Education in the Protestant Tradition</i> .....	93
SVETLANA SHUMILO, <i>Stylistic figure of antithesis in ancient Russian homiletics and hagiography of the weaving of words</i> .....	111
List of authors .....	128

## **Wykaz autorów**

**Jerzy Ostapczuk**, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Wojciech Szczerba**, w.szczerba@ewst.edu.pl, ul. Św. Jadwigi 12, 50-266 Wrocław

**Sławomir Zatwardnicki**, zatwardnicki@gmail.com, ul. Czesława Miłosza 14, 57-100 Strzelin

**Andrej Nikulin**, andrej.nikulin@unipo.sk, Masarykova 15, 080 01 Prešov, Slovenská republika

**Artur Aleksiejuk**, a.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Elżbieta Byrtek**, e.byrtek@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Svetlana Shumilo**, shumilosm@gmai.com, Nacionalnyi Universitet „Chernihovskyi kolegium” im. T. Shevchenki, Chernigov, ul. Hetmana Polubotka 53, 14000 Ukraina.