

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



JERZY OSTAPCZUK<sup>1</sup>

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-7659-3936](https://orcid.org/0000-0002-7659-3936)

### **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<sup>2</sup>**

**Cyrylickie stare druki Ewangelii tetr wydane w Kijowie w 1697 i 1712 roku – ich tradycja liturgiczna i oryginal. Analiza świętych i świąt obecnych w menologionach**

**Keywords:** early printed book, Tetraevangelion, Kyiv, 1697, 1712, liturgical tradition, original

**Słowa kluczowe:** stary druk, Ewangelia tetr, Kijów, 1697, 1712, tradycja liturgiczna oryginal

#### **Summary**

Ten Cyrillic early printed liturgical Tetraevangelia published by the Kyiv-Pechersk Lavra's printing house can be divided into two groups. The first one comprises two unique editions issued in 1697 and 1712. These first two Kyiv Tetraevangelia were issued after the 1686 annexation of the Metropolitanate of Kyiv by the Moscow Patriarchate. This event resulted in the gradual loss of independence by Kyiv church tradition and bringing censorship of Muscovite authorities over the printing houses run in Kyiv and Chernihiv, fully introduced in 1720. A text-critical study of several Gospel fragments and paratexts (i.e., Prefaces to the Gospels and Lists of Chapter Titles) has

---

<sup>1</sup> Dr hab. Jerzy Ostapczuk, Faculty of Theology, Christian Theological Academy in Warsaw.

<sup>2</sup> This article has been written under the research project financed by the National Science Centre (Poland). Decision number: UMO-2020/37/B/HS1/01658.

proven that these first two Kyiv Gospel editions, beside their own textual readings, contain some variants confirmed only in Moscow Tetraevangelia issued in the 2<sup>nd</sup> half of the 17<sup>th</sup> century.

The Menologia, always placed at the end in Cyrillic early printed Tetraevangelia, contain some saints and feasts venerated only locally. These commemorations can help to find originals for printed and handwritten Gospels. The Menologia also shed some light on local liturgical tradition.

This publication focuses on textual variants and liturgical tradition represented by the Menologia of Cyrillic early printed Tetraevangelia. On their basis the original of the first two Kyiv Gospel editions printed in 1697 and 1712 was found, i.e., Moscow Tetraevangelion issued in 1688. It was also proven that these two Gospel editions reflect some locally venerated saints, omitted not only in all further Kyiv Tetraevangelia but in all other 108 researched sources.

### **Streszczenie**

Dziesięć cyrylickich starych druków liturgicznych Ewangelii tetr wydanych przez Drukarnię Ławry Kijowsko-Peczerskiej można podzielić na dwie grupy. Jedną z nich stanowią dwie wyjątkowe edycje z 1697 i 1712 roku. Te dwie kijowskie Ewangelie ukazały się po aneksji w 1686 roku metropolii kijowskiej przez patriarchat moskiewski. Wydarzenie to skutkowało stopniową utratą tożsamości przez kijowską tradycję liturgiczną i wprowadzeniem w 1720 roku cenzury władz moskiewskich nad drukarniami w Kijowie i Czernihowie. Analiza tekstologiczna kilku fragmentów Ewangelii tetr i paratekstów (tj. Przedmowy do Ewangelii i tytułów ewangelijnych) wskazała, że pierwsze dwie kijowskie Ewangelie, oprócz typowych tylko im wariantów tekstu, zawierają również warianty poświęcone wyłącznie w moskiewskich Ewangeljach tetr z II połowy XVII wieku. Menologiony, które w starych drukach Ewangelii tetr były zawsze umieszczone na końcu, zawierają niekiedy świętych i święta czczonych tylko lokalnie. Wspomnienia te są pomocne w poszukiwaniu oryginałów zarówno drukowanych, jak i pisanych ręcznie Ewangelii. Menologiony przekazują również pewne informacje o lokalnej tradycji liturgicznej. Niniejsza publikacja koncentruje się na wariantach tekstu i tradycji liturgicznej odzwierciedlonej w menologionach cyrylickich starych druków Ewangelii tetr. Były one podstawą do wskazania oryginału pierwszych dwóch kijowskich edycji Ewangelii, tj. moskiewskiego wydania z 1688 roku. Udowodniono również, że te dwie Ewangelie wydrukowane w Kijowie w latach



1697 i 1712 zawierają wspomnienia niektórych lokalnie czczonych świętych, pominiętych nie tylko we wszystkich kolejnych kijowskich edycjach, ale również we wszystkich innych 108 poddanych analizie Ewangeliach tetr.

Text-critical studies of a fragment from the Gospel of Mark, all four Prefaces by the Blessed Theophylact of Bulgaria and short Lives of the Evangelists as well as Lists of Chapter Titles confirmed the unique importance of the first two<sup>3</sup> Cyrillic early printed liturgical Tetraevangelia from Kyiv. They were issued in 1697<sup>4</sup> and 1712 in a workshop run by the Kyiv-Pechersk Lavra.<sup>5</sup> The second Kyiv edition of the liturgical Tetraevangelion<sup>6</sup> is considered a reprint of the first.<sup>7</sup>

Research results have indicated the similarity between the first two Kyiv Gospel editions and some Moscow Tetraevangelia (Ostapczuk 2019, 121; 2021a, 119; 2021b, 155), especially those printed in the second half of the 17th century, as well as their convergence with the Lviv editions (Ostapczuk 2017a, 367; 2019, 121.125; Kagamlyk 2020, 58).<sup>8</sup> The first two Kyiv Tetraevangelia contain textual variants not found in

---

<sup>3</sup> A total of ten Cyrillic early printed Tetraevangelia were published in Kyiv. The eight remaining Kyiv editions were published in 1733, 1737, 1746, 1752, 1759, 1771, 1773 and 1784.

<sup>4</sup> By the early 18th century, the Kyiv-Pechersk Lavra's workshop had printed almost 18 titles (Kaganov 1959, 43). The first Tetraevangelion was not issued in Kyiv until 1697. The first Apostolos was printed in the Lavra's printing house not much earlier than the Gospel, i.e., in 1695 (Titov 1918a, 395-397).

<sup>5</sup> Printing appeared in Kyiv in the early 17th century (Titov 1918a, 15). In 1606-1614 books were issued occasionally (Titov 1918a, 79-84), the regular activity of the Lavra's printing house dates to 1615 (Titov 1918a, 85-87). The first Kyiv printed publication, the Book of Hours (i.e., Часослов), is dated no earlier than 20 December 1616 (Titov 1918a, 87; Zapasko, Isaevič 1981, no. 109).

<sup>6</sup> The second Kyiv edition of the Tetraevangelion – like the first one – is also considered unique in terms of typography (Titov 1918a, 434).

<sup>7</sup> The first two Kyiv Gospel editions were the model for some further Kiev Tetraevangelia, including those issued in 1733, 1746, 1771 and 1773 (Ostapczuk 2019, 116).

<sup>8</sup> A preliminary analysis of the Preface to the Gospel of Matthew in the Kyiv editions of the New Testament issued in 1658 and 1692 revealed their similarity to the Lviv Gospel editions as well as the similarity of the Kyiv editions of the New Testament printed in 1727, 1732 and 1741 with some Moscow editions (Ostapczuk 2019, 125).

other typologically identical editions, which made it possible to identify them as a separate subgroup (Ostapczuk 2017a, 365.367; 2019, 116).

In a small passage of the Gospel of Mark (1, 1-2, 22)<sup>9</sup> in the first two Kyiv Tetraevangelia, the existence of four marginalia explaining the relevant terms and expressions found in the Gospel text and two textual variants have been confirmed.<sup>10</sup> E.g., the text *ѦДЫИ АКРИДЫ И МЕДЪ ДИВИИ* (Mk 1, 6) was supplemented with the expression *зеліе вкоушенію пріатное, дикий лѣсный* in the margin, while for the verb *остави* in Mk 1, 24<sup>11</sup> the margin contains the Greek form *ἔα*, which has only been attested in the oldest Kyiv edition of 1697.

The four Prefaces to the Gospels by the Blessed Theophylact of Bulgaria in the first two Kyiv Tetraevangelia confirm the presence of more textual variants absent in all other Gospel editions (Ostapczuk 2019, 115-126). As an illustration, the following differences found in the first<sup>12</sup> Preface can be pointed to, i.e., *просвѣщахѸ са – наставлахѸ са; самому оному – самому бѣѸ; того хотѣниа – бжїа хотѣнїа; възрѣвыи на женѸ – іакв всакъ иже возритъ на женѸ; отъ давида – отъ авраама и давида; не разликоуютъ – не различаютъ* (Ostapczuk 2019, 118).<sup>13</sup>

In the four short Lives of the Evangelists, each about half a page long, the number of textual variants in the first two Kyiv Tetraevangelia is very small. As an example, the following two can be pointed out: *не вѣдомомѸ по сихѸ въ еллинское сие преложшоу – еже по томъ въ еллинскїи ѡзыкъ преложено быеть; житїе (...) отъ сѣаго іеронима – житїе (...) отъ блжєнїагв іеронима списанное* (Ostapczuk et al. 2020, 132). These short texts, taken from the work *De viris illustribus* by Blessed Jerome

<sup>9</sup> The fragment analysed covered just the first nine Gospel pericopes (i.e., *зачало*).

<sup>10</sup> Ostapczuk 2017a, 365; 2019, 116-117. Cf. also Titov 1918b, 506-507.

<sup>11</sup> *г҃ла, остави что намъ и тебѣ*.

<sup>12</sup> The number of textual variants varies from one preface to another, cf. Ostapczuk 2019, 122-125.

<sup>13</sup> For a list of all variants of the four Prefaces to Gospels, see: Ostapczuk 2019, 119-125.

and translated into Greek by his student Sophronius,<sup>14</sup> were first introduced into Cyrillic early printed Tetraevangelion issued in 1657 in Moscow. From then on, they were present in all the Moscow editions and in the editions modelled on them, i.e., in all the Kyiv and Pochaiv<sup>15</sup> Tetraevangelia (Ostapczuk et al. 2020, 129).

The four Lists of Chapter Titles present in the first two Kyiv Tetraevangelia also confirm a small number of textual variants. For example, the following textual differences in the first List (i.e., to the Gospel of Matthew) can be pointed out: *первыи ѿвѣа проповѣда цр҃тво небесное – о ѿвѣднѣ пр҃тчи проповѣдавшемъ цр҃тво небесное; о неповелѣннѣмъ въ слѣдъ ити – о хотѣвшемъ въ слѣдъ ити* (Ostapczuk 2020, 213).

The small number of textual variants attested only in the first two Kyiv Tetraevangelia issued in 1697 and 1712 confirms their unique significance and does not undermine their similarity to the Moscow Gospel editions printed after 1657. The text-critical study of thirteen texts did not make it possible to identify a single Moscow edition, or possibly several editions used by the Kyiv printers to prepare their first Cyrillic early printed liturgical Tetraevangelion issued in 1697, then reprinted in 1712.

The first two Kyiv Gospel editions were published between 1686 and 1720.<sup>16</sup> These dates are of singular importance in the history of the Orthodox Church in the lands of the Eastern Slavs and the development of printing, especially religious, in Ukraine.

<sup>14</sup> The authorship of the short Lives of the Evangelists is usually attributed to Sophronius (cf. Ostapczuk et al. 2020, 128-129).

<sup>15</sup> The 1746 Kiev Gospel edition was used to prepare the first Pochaiv Tetraevangelion issued in 1759 (cf. Ostapczuk 2023a, 10-23). All the Pochaiv Gospel editions were printed in the second half of the 18th century for the use of the Uniate Church.

<sup>16</sup> There was one other liturgical Gospel edition that was published in Kiev between 1686 and 1720 and was typologically different from the Tetraevangelia analysed. It is the only early printed weekday Gospel lectionary (*le*). This edition is also unique in terms of the type used, format and ornamentation (Titov 1918a, 417). It was issued in 1707. On its originals see Ostapczuk 2017b, 425-468.

The Truce of Andrusovo,<sup>17</sup> signed in 1667, divided Ukraine<sup>18</sup> into Right-bank Ukraine, which became part of the Polish-Lithuanian Commonwealth, and Left-bank Ukraine (including Kyiv), which was subordinated to the Muscovite state. This initiated a series of events that led to the transition of the Kyiv Metropolitanate<sup>19</sup> from the Ecumenical Patriarchate in 1686<sup>20</sup> to the jurisdiction of the Muscovite Patriarchate, established in 1589, and thus to the indirect control of the Muscovite tsars (Bendza 2006, 68; Ćwikła 2006, 242-243; Mironowicz 2006, 60-62). This and several other events<sup>21</sup> also adversely affected the operation of the Kyiv-Pechersk Lavra's printing house (Ogiênko 1925, 287). After an unsuccessful attempt to impose censorship, the distribution

<sup>17</sup> Occasionally even the mid-17th century is indicated, e.g., the Pereiaslav Agreement (Bendza 2006, 69; Ćwikła 2006, 238).

<sup>18</sup> This division was sanctioned by the Treaty of Perpetual Peace concluded on 6 May 1686 (cf. Ćwikła 2006, 252).

<sup>19</sup> The subordination of the Kyiv-Pechersk Lavra to the Patriarch of Moscow also entailed the necessity of printing the names of the reigning Tsar and the incumbent Patriarch on title pages (Titov 1918a, 376.446; Ogiênko 1925, 289; Kagamlyk 2020, 57). This fact is attested to as early as the first two Kyiv Tetraevangelia, where the following information is given on the title pages, i.e. (...) за бл҃гополѣчѣныа державы, пресвѣтлѣшиоу и державнѣшиоу, великоу гдѣра нашеу црѣ и великоу кнѣза, петра алеѣѣвича, всеа великѣа, и малыа, и бѣлыа росси самодержца. в стѣи, великоу, члѣдотворноу, киевпечерскоу лаврѣ, старуопигнѣи великоу гдѣна, стѣшиоу кнѣ адриана архїеїпа москѣскоу и всеа росси и всеѣ сѣверныѣ страѣ патрїархи (...) – in the first Gospel edition, and (...) за бл҃гополѣчѣныа державы, пресвѣтлѣшиагѣ и державнѣшѣоу, великагѣ гдѣра нашеу црѣ и великагѣ кнѣза, петра алеѣѣвича, всеа великѣа, и малыа, и бѣлыа росси самодержца. при бл҃городномѣ црѣвнѣѣ и великомѣ кнѣзѣ алеѣїи петровнѣѣ, в стѣи, великоу, члѣдотворноу, киевпечерскоу лаврѣ, междѣ патрїаршествомѣ, бл҃веннѣмѣ превиѣннагѣ собора при архїмаѣдритѣ печѣскоу, всеѣтнѣоу ѿцѣ аданасїи (...) – in the second one.

<sup>20</sup> On 8 November 1685, Metropolitan Gedeon Chetvertinsky (1634-1690) was the first Metropolitan of Kyiv to receive the title from the Patriarch of Moscow (cf. Bendza 2006, 110-111; Mironowicz 2008, 61).

<sup>21</sup> The Kyiv-Pechersk Lavra was at first briefly subordinated to the Metropolitan of Kyiv and later, through the efforts of Archimandrite Barlaam Iasins'kyi in 1688, directly to the Patriarch of Moscow (Ogiênko 1925, 287-288). Thus, when he was abbot of the Lavra (1684-1690) the only books coming out of its printing house were ones about which Moscow could have no doubts (Titov 1918a, 376-377).

and sale of Kyiv books that were not reprints of Moscow editions were banned in Russia, clearly affecting the publishing profile of the Lavra's printing house (Ogiênko 1925, 290-291; Isaevič 2002, 249).<sup>22</sup> All these events initiated the loss of liturgical differentiation between the Kyiv Metropolitanate and the Muscovite tradition developed in the 1650s and 1660s (Âremenko 2017, 11).

The centralizing policy of Tsar Peter I<sup>23</sup> and efforts at unification (Isaevič 2002, 250-251) led to the issuing of a decree on 5 October 1720 by which the Kyiv-Pechersk Lavra's printing house and others were completely stripped of their independence (Ogiênko 1925, 298-299; Subtelny 1980, 14). The Most Holy Governing Synod<sup>24</sup> also issued corresponding orders in 1721 (Titov 1918a, 449; Ogiênko 1925, 299-300). From that moment on,<sup>25</sup> every publication prepared by the Kyiv publishing house had to be reviewed in Moscow and approved there for printing and distribution (Isaevič 2002, 249-263; Ogiênko 1925, 300; Âremenko 2017, 18; Kagamlyk 2020, 55-57). Kyiv editions were checked for conformity with the unified editions of the Moscow Synodal Typography (Âremenko 2017, 22).<sup>26</sup> Both content and language were revised (Isaevič 2002, 252). Despite painstaking efforts, the Lavra's printing house never regained its independence again (Kagamlyk 2020, 54-64).

---

<sup>22</sup> In the 1690s, the Lavra's printing house predominantly issued liturgical books (Titov 1918a, 391-393).

<sup>23</sup> His reforms fundamentally changed relations between Kyiv and Moscow, cf. Subtelny 1980, 1-17.

<sup>24</sup> After the death of Patriarch Adrian of Moscow in 1700, Peter I did not allow the election of another patriarch. The Tsar only appointed a temporary administrator in the person of Metropolitan Stephen of Ryazan. On 25 January 1721, he abolished the Patriarchate and appointed a governing body of the Church, the Most Holy Governing Synod, headed by a Chief Procurator (Ober-Prokuror).

<sup>25</sup> On the night of 21-22 April 1718, the Kyiv-Pechersk Lavra and its printing house suffered great losses due to a fire. The workshop only resumed its activities in 1720 (Ogiênko 1925, 292).

<sup>26</sup> On the unification of liturgical books printed in Synodal Typography in Moscow, see Âremenko 2017, 26-27.

These two historical events left their mark on books printed in Kyiv after 1686 and 1720. While the former date merely initiated the influence of the Muscovite tradition on the Kyivan tradition (Ogiênko 1925, 287-291), the latter contributed to the complete domination of the former over the latter (Titov 1918a, 468-470; Ogiênko 1925, 300). In view of this information, one can predict the results of a text-critical study of thirteen texts of 110 Cyrillic early printed liturgical Tetraevangelia demonstrating not only the similarity of the first two Kyiv Gospel editions with the Moscow ones from the second half of the 17th century, but also the differences. The numerous commemorations of saints and feasts occurring only in the first two Kyiv Gospel editions issued in 1697 and 1712 attest that Kyiv still preserved a local liturgical tradition (Ogiênko 1925, 287) and was relatively independent from Moscow. Saints of non-Kyiv and non-Pechersk origin, present in the first two Kyiv Gospel editions, no longer appeared in the eight further Tetraevangelia printed in Kyiv after 1720. Only the commemorations of saints directly linked to the Kyiv-Pechersk Lavra were not removed from the last eight Kyiv Tetraevangelia.

Among the saints appearing in the first two Kyiv Tetraevangelia issued in 1697 and 1712, and absent from all the other 108 editions analysed, eight figures should be mentioned: Gleb, prince of Russia (5 September);<sup>27</sup> Theodulus, Eparch of Constantinople (3 December);<sup>28</sup> Arsenius of Mount Latra (13 December);<sup>29</sup> Macarius of Alexandria (19 January);<sup>30</sup> Photini, the Samaritan Woman (20 March);<sup>31</sup> Empress Pulcheria (7 August);<sup>32</sup> Eleutherius and Leonidas of Constantinople

<sup>27</sup> оубиеніє свѣтаго глѣба княза рѣ.

<sup>28</sup> деодоула бывшаго епарха константина града.

<sup>29</sup> преподобнаго отьца нашего арсениа иже въ латрѣ.

<sup>30</sup> макариа александриискаго.

<sup>31</sup> свѣтъна мученицы фотинии самаряныни. Her commemoration is confirmed in only one Moscow Tetraevangelion printed in 1681.

<sup>32</sup> сѣтъна благоверныа царици пѣлхерии.

(8 August).<sup>33</sup> The first two Kyiv Tetraevangelia printed in 1697 and 1712 also contain a significant number of Kyiv and Pechersk saints – as many as 22 commemorations.<sup>34</sup> These 22 saints appeared in the oldest Kyiv Gospel edition<sup>35</sup> for the first time.<sup>36</sup>

The first two Kyiv Tetraevangelia also contain a great number of unusual liturgical or historical information, unknown to other typologically identical editions. Examples include:

- providing information on the dedication of the Gospel readings, e.g., МЪ҃҃҃҃НИКЪ (2 September); СВАЦЕННОМЪ҃҃҃҃НИКЪ (3, 4 and 7 September); СВАТЪБИ МЪ҃҃҃҃НИЦЪ (28 October); СВАТИТЕЛЮ (20 November),
- – adding information on the Gospel pericopes for the Orthros on the Feast of the Apostle James, the Lord’s brother (23 October);<sup>37</sup> Great Martyr Barbara and John of Damascus (4 December),<sup>38</sup>

<sup>33</sup> СВАТЪХЪ МЪ҃҃҃҃НИКЪ ЕЛЕУДЕРИИ И ЛЕОНИДА.

<sup>34</sup> Among them are Nicholas Svyatosha, Prince of Chernigov (14 October); Spyridon and Nicodemus (31 October); Athanasius (2 December); Nikon (11 December); Gregory (8 January); Lawrence (29 January); Prochorus (10 February); Isaac (14 February); Erasmus (24 February); Eustracius (28 March); Nikita (14 May); Metropolitans Cyprian, Photius and Jonah (27 May); Agapetus (1 June); John (18 July); Moses (26 July); Pimen (7 August); Basil and Theodore (11 August); Alypius the Iconographer (17 August).

<sup>35</sup> With only one exception, their presence is also confirmed in all subsequent Kyiv Gospel editions. The reference to Metropolitans Cyprian, Photius and Jonah (27 May) occurs only in four, out of eight, Kyiv Tetraevangelia printed after 1720, i.e., in 1733, 1746, 1752 and 1759.

<sup>36</sup> Commemorations of some Pechersk saints were also introduced in later Kyiv Tetraevangelia. Nine new Pechersk saints were introduced into the 1733 Gospel edition (Damian, Jeremiah, and Matthew {5 October}; Arethas {24 October}; Anastasius the deacon {22 January}; Titus {27 February}; Nikon the Igumen {23 March}; Nifont, bishop of Novgorod {8 April}; Isaiah {15 May}) and Euphrosyne, princess of Polotsk (23 May), whose relic was in the Kyiv-Pechersk Lavra. Only two new saints were introduced into the Kiev Tetraevangelion printed in 1784, i.e., Kuksha and Pimen (27 August).

<sup>37</sup> НА ѸТРЕНИИ ЕВѢЛІЕ ОУЪ ЛѸКИ ЗАЧАЛО ЇА. All Cyrillic early printed Tetraevangelia on 23 October contain information only on the Gospel pericope for the Divine Liturgy (НА ЛИТЪРГИИ. ЕВѢЛІЕ ОУЪ МАТЪДЕИ ЗАЧАЛО ЇС).

<sup>38</sup> НА ОУТРЕНИИ ЕВѢЛІЕ ОУЪ МАРКА ЗАЧАЛО ЇА І НА ЛИТОУРГИИ ЕВѢЛІЕ ОУЪ МАТЪДЕИ ЗАЧАЛО

- indicating the commemoration of John Cassian (29 February) in a leap year,<sup>39</sup>
- adding information on Nicholas Svyatosha, Prince of Chernigov (14 October): grandson of Davyd Svyatoslavich (ok. 1050-1123), brother of Vladimir and Iziaslav, who died after 30<sup>40</sup> years and was buried in the Lavra,<sup>41</sup>
- referring to Barlaam and Josaphat, prince of India (19 November), as hermits,<sup>42</sup>
- retaining the designation “of Kyiv” in the mention of Metropolitan Peter (21 December) instead of “of Moscow”,<sup>43</sup>
- providing additional information on the martyrdom of Basil and Theodore of the Caves (11 August): about their tormentor (Prince Mstislav Svyatopolkovich) as well as the place of (Kyiv) and reason for their martyrdom (wealth),<sup>44</sup>
- adding information about Anthony of the Caves (10 July) as the superior of all monks in Rus,<sup>45</sup>

řs. Only one Kiev Tetraevangelion and the five Uniate editions, modelled on it, give the Gospel pericopes of Orthros and Divine Liturgy (на оутрении еѿліе отъ матрѣа зачало рѣд. на литоургии еѿліе отъ матрѣа зачало ѿс). In the Cyrillic early printed Tetraevangelia for the Divine Liturgy on 4 December, the following Gospel pericopes (зачало) were also provided: Mt 104 and 43 as well as Mk 21.

<sup>39</sup> I.e., въ лѣто четвертое егда висектъ бываетъ, тогда кѣд составляетъ са и касианѣ сльжба поетъ са.

<sup>40</sup> Saint Nicholas Svyatosha was born in 1080, joined the Lavra in Kyiv in 1107 and died in 1143.

<sup>41</sup> княза николаы, нарицаемаго стоши, внѣка сватославова, брата владимирова и сватославова иже по лѣтѣхъ прѣстави са и погребенъ быстъ чѣстно въ пещерьѣ киевскои.

<sup>42</sup> преподобныхъ пѣстынножителен варлаама и ивасафа, царевича великина индии.

<sup>43</sup> прѣставление въ сватѣхъ ѿца нашего петра митрополита киевскаго и всеа рѣссии чюдотворца. In other editions it is referred to as: митрополита новаго чюдотворца всеа рѣссии ѿ митрополита московскаго чюдотворца и всеа рѣссии (ог рѣссии) чюдотворца.

<sup>44</sup> пострадавшихъ въ киевѣ отъ княза мстислава сватополчина сокровища ради.

<sup>45</sup> преподобнаго оца нашего антонина печерскаго киевскаго бывшаго начальника всеѣмъ росскимъ монахомъ.

In the Lviv Tetraevangelia and the last Vilnius edition (which is a reprint of the 1636 Lviv edition) on this date, the following information is given при дванаго ѿца нашего



- referring to Theodosius of the Caves (14 August) as the abbot of the Monastery of the Caves in Kyiv,<sup>46</sup>
- adding to the commemoration of Anthony of Rome (17 January) information about his connection with Novgorod,<sup>47</sup>
- adding to the commemoration of Gregory the Theologian (25 January)<sup>48</sup> and John Chrysostom (27 January)<sup>49</sup> information about their connection with Constantinople.<sup>50</sup>

The presence of saints and additional liturgical and historical information specific only to the first two Kyiv Gospel editions issued in 1697 and 1712 confirms that it is justified to separate them from all 110 Cyrillic early printed liturgical Tetraevangelia into a separate textual and liturgical subgroup. Claims of the absolute loss of liturgical Kyiv's independence as early as 1686 (Âremenko 2017, 20) should be considered unfounded.

The information presented so far, taken from the Menologion, did not allow to identify a particular edition as the original or several editions as the originals of the first Kyiv Gospel edition issued in 1697, reprinted in 1712. The commemoration of Saint Photini, the Samaritan Woman in the first two Kyiv Tetraevangelia and only in the Moscow edition of 1681 is a coincidence. This is evidenced by several other commemorations

---

АНТОНІЯ ВЕЛИКАГО ПЕРВОУЧАНИКА ПЕЧЕРСКАГО МОНАСТЫРЯ ИЖЕ ВЪ КІЕВѢ.

<sup>46</sup> пренесение чѣстныѣхъ мощей преподобнаго ѿца нашоу деодосіа игѣмена монастыря печерскаго кіевскаго. In the other Kiev Tetraevangelia and the Pochaiv editions (modelled on the Kiev Tetraevangelion of 1746), it is only (...) деодосіа игѣмена печерскаго. The Lviv Tetraevangelia feature the expression (...) деодосіа печерскаго иже въ кіевѢ.

<sup>47</sup> преподобнаго ѿца нашего антоніа римлянина новгородскаго чюдотворца.

<sup>48</sup> ѿца нашего григоріа богослова архієпископа константина града.

<sup>49</sup> пренесение чѣстныѣхъ мощей въ свѣтлыѣхъ ѿца нашего іоанна златоустаго патріарха цѣр҃аграда.

<sup>50</sup> In the commemoration of Archbishop Tarasius (25 February), the expression архієпископа цѣр҃аграда is attested in the first two Kyiv Tetraevangelia, while all other Gospel editions (except the three from Kyiv issued in 1737, 1752 and 1759, in which these words are omitted) contain архієпископа константина града.

(e.g., Alexander of Pydna {14 March},<sup>51</sup> Elisabeth {24 April},<sup>52</sup> Helladius {28 May},<sup>53</sup> or the Don Icon of the Mother of God {19 August})<sup>54</sup> as well as historical information<sup>55</sup> unattested in any other Gospel edition, except this one Moscow Tetraevangelion of 1681. It is well known that the publishers subjected the forthcoming publications to a greater or lesser degree of revision.<sup>56</sup>

The liturgical and text-critical analysis of both the Menologia of Cyrillic early printed and handwritten Tetraevangelia offers many research perspectives. It makes it possible to confirm or reject various hypotheses. It has made it possible to identify the originals of several handwritten codices (Ostapczuk 2022a, 373-396; 2022c, 181-197) and three early printed Gospel editions, i.e., the Vilnius editions of 1575 and 1644 (Ostapczuk 2023b; Ostapczuk 2023c, 116-146) and the Pochaiv edition of 1759 (Ostapczuk 2023a, 10-23).

In addition to characterising the local liturgical tradition reflected in the Menologia of the first two Kyiv Gospel editions, the aim of this publication is also to attempt to identify, based on an analysis of saints and feasts, the original (or originals) of the first Kyiv Tetraevangelion issued in 1697, reprinted in 1712.

The first two Kyiv liturgical Gospel editions, like all Moscow ones printed after 1652, feature a full Menologion.<sup>57</sup> A text-critical and liturgical analysis of the feasts and saints confirmed the dependence of

<sup>51</sup> СВАТАГО МОУЧЕНИКА АЛЕΞΑΝΔΡΑ ΙΗΘΕ ΒΖ ΠΥΔΝΗΒ.

<sup>52</sup> ΠΡΕΠΟΔΟΒΝΥΑ ΕΛΙΣΑΒΕΤΖΙ ΥΙΟΔΟΤΒΟΡΙΤΥΙ.

<sup>53</sup> СВАТАГО СВАЩЕННОМОУЧЕНИКА ЕΛΛΑΔΝΙΑ.

<sup>54</sup> ПРАЗДНОУЕМЪ ПРЭСВАТЪИ БОГОРОДИЦЪ. И БЫВАЕТЪ СЪ ЧЕСТНЫМИ КРЕСТЫ И СО СВАТЫМИ ИКОНАМИ ХОЖДЕНИЕ СОВОРНОЕ ВО ОБИТЕЛЪ ЕА НАРИЦАЕМОЮДО ДОНСКОЮ.

<sup>55</sup> The name of Feast of the Deposition of Holy Cincture of the Mother of God (31 August: положеніе ч<sup>тв</sup>наго пояса пр<sup>т</sup>ына вл<sup>ц</sup>и ш<sup>е</sup>на в<sup>ц</sup>и) was supplemented by the following text в<sup>з</sup> халкопратни принесеноу отъ епископии зилы в<sup>з</sup> цесарствоующии градъ.

<sup>56</sup> As an example, we can point to the revisions of the Akathists, cf. Popov 2013.

<sup>57</sup> For more about abbreviated and full menologia in Cyrillic early printed Tetraevangelia, see Ostapczuk 2022b, 41-48.

the Kyiv editions of 1697 and 1712 on the Moscow Tetraevangelia with a full Menologion, the first of which appeared in 1653. This is evidenced by numerous examples. In April alone, we can point to as many as 23 commemorations of saints<sup>58</sup> present in all the Moscow Tetraevangelia printed after 1653 and in the first two Kyiv Gospels. Furthermore, in the commemoration of St Euthymius of Suzdal (1 April) in the Moscow Gospel editions printed after 1652 – unlike those of 1637-1651<sup>59</sup> – the noun *преставление*, as in the first two Kyiv editions, was omitted. This evidence, limited only to examples taken from one month, confirms that the Kyiv printers used one of the Moscow Tetraevangelion issued between 1653<sup>60</sup> and 1694, i.e., from 1653, 1657, 1663, 1668, 1677, 1681, 1685, 1688, 1689 or 1694. For the preparation of the Kyiv Gospel edition, completed in December 1697, it was impossible to use the Moscow Tetraevangelion, released in September 1697. The too short period between these two editions, the information given on the title page of

---

<sup>58</sup> I.e. Titus the Miracle-Worker (2 April); Nikita the Confessor (3 April); Joseph the Hymnographer and George of Mount Maleon (4 April); Theodulus the Reader and Martyr Agathopodes the Deacon (5 April); Eutyches, Archbishop of Constantinople (6 April); George the Confessor, Bishop of Mytilene (7 April); Apostles Hierodion, Agabus, Rufus and others (8 April); Martyr Euppsychius (9 April); Martyrs Terence and Pompeius (10 April); Antipas, Bishop of Pergamon (11 April); Basil the Confessor, Bishop of Parium (12 April); Artemon of Laodicea, (13 April); Aristarchus, Pud and Trofim (15 April); Irene, Agape and Chionia (16 April); John, monk and disciple of St Gregory of Dekapolis (18 April); John the Presbyteros of the Ancient Caves ((19 April); Theodore Trichinas (20 April); Martyr Januarius (21 April); Martyr Sabbas Stratelates (24 April); Jason and Sosipater (28 April); Maximus, Dada and Quinctilian (28 April); the Nine Martyrs at Cyzicus (29 April); Memnon the Wonderworker (29 April).

<sup>59</sup> In the Moscow editions of the Gospels of 1637-1651, the commemoration of this saint was as follows: *преставление преподобнаго ѿца нашего евдимиа соуздальскаго чюдотворца*.

<sup>60</sup> Until 1697, when the Tetraevangelion was first printed in Kyiv, this type of book had been printed as many as 44 times. Twelve editions appeared in the Serbian and Middle Bulgarian recensions of the Church Slavonic language in Serbian and Romanian lands. The remaining 32 editions in the Eastern Slavonic recension of the Church Slavonic language were printed in Moscow (23 editions), Vilnius (4 editions) and Lviv (5 editions).

the Kyiv Tetraevangelion (Ogiênko 1925, 291)<sup>61</sup> and the historical facts<sup>62</sup> exclude this possibility.

The publication in 1653 in Moscow of the first Tetraevangelion featuring a full Menologion did not stop the interference of church authorities in the ever-changing liturgical calendar. During the turbulent 1650s and throughout the second half of the 17th century, new, i.e., previously absent, saints and feasts were added or removed.

Some saints commemorated in the Menologion of the Moscow Tetraevangelion in 1653 appeared in several further editions. St Nikita the Presbyter (4 May)<sup>63</sup> and St Barbaros (6 May)<sup>64</sup> were only present in the Moscow Tetraevangelia printed from 1653 to 1681.<sup>65</sup> Starting from the Moscow edition of 1685, they disappear irretrievably from the Menologia of the Cyrillic early printed Tetraevangelia. Nor are they mentioned in the first two Kyiv Gospel editions. These facts and the information presented above – concerning only the commemoration of St Alexander of Pydna (14 March), St Elizabeth (24 April), St Helladius (28 May) or the feast of Don Icon of the Mother of God (19 August), present only in the 1681 Moscow edition, dismiss the possibility that the printers in Kyiv might have used the pre-1681 Moscow editions.

<sup>61</sup> The title page of the Kyiv Tetraevangelion mentions the Kyiv-Pechersk Lavra's archimandrite Meletius Vuyakevich (при архимандритѣ пещерскоу всечтнѣномъ гдѣнѣ ѿца мелегнѣ), who died on 6 February 1697 (Titov 1918a, 395.402).

<sup>62</sup> After Meletius Vuyakevich, Yoasaf Krokovsky was elected as Kyiv-Pechersk Lavra's archimandrite on 25 March 1697 (Titov 1918a, 402). He became archimandrite only on 29 July 1697 (Titov 1918a, 398).

<sup>63</sup> прѣподѣвнаго ѿца нашего никиты презвитера.

<sup>64</sup> святаго страстотерпца варвара иже бѣ разбойникъ.

<sup>65</sup> So only in six Tetraevangelia (i.e., the editions of 1653, 1657, 1663, 1668, 1677 and 1681) out of a total of 110.

Numerous commemorations of saints<sup>66</sup> and textual variations<sup>67</sup> attested only in the four Moscow editions of 1681, 1685, 1688 and 1694 and in the first two<sup>68</sup> Kyiv Tetraevangelia also exclude the 1689 edition as a potential model for Kyiv printers.

The 1689 Moscow Gospel is considered an exceptional edition (Morozov 2012, 53). A mere 150 copies were printed (Zernova 1958, 119). In terms of size, it is the largest 17th-century Moscow Gospel edition. To use this unique Moscow Tetraevangelion, with a small print run and huge dimensions reaching 70cm by 50cm,<sup>69</sup> would undoubtedly

---

<sup>66</sup> Among the commemorations present only in the four Moscow editions of 1681, 1685, 1688 and 1694, and in the first two Kyiv Tetraevangelia issued in 1697 and 1712 the following ones can be enumerated: Prophet Jonah (22 September), Jonah the Priest, father of St Theophanes, the Hymnographer (22 September); Andronicus and Athanasia (9 October); end of the Feast of the Entry of the Most Holy Theotokos into the Temple (25 November); Pre-Feast of the Nativity of Christ (21, 23 and 24 December); end of the Feast of the Nativity of Christ (31 December); Pre-Festive Days of the Theophany (3 and 5 January); end of the Feast of the Theophany (14 January); end of the Feast of the Presentation of Jesus at the Temple (9 February); commemoration of many others martyred on the feast day of Mark, Bishop of Arethusa, and Cyril the Deacon (29 March); Achatius Martyr (7 May); another Justin – next to Justin the Philosopher (1 June); Stephen the Sabaite (13 July) Phocas (22 July); Olympias and Eupraxia (25 July), end of the Feast Of the Transfiguration of Jesus (13 August); end of the Feast Of the Dormition of the Theotokos (23 August).

<sup>67</sup> Among the textual variants attested only in the four Moscow Gospel editions issued in 1681, 1685, 1688 and 1694, and in the first two Kiev Tetraevangelia of 1697 and 1712, we can identify:

- the commemoration of Theophanes (11 October) as the Branded, i.e., *НАЧЕРТАННАГО* (and not as the Confessor, i.e., *ИПОВЪДНИКА*); this variant was not attested in the Moscow edition of 1694,

- the commemoration of Cosmas (12 October) as the Hymnographer and the Bishop of Maiuma,

- the commemoration of Maxim, fool for Christ (11 November) as Moscow miracle-worker, this variant is also attested in three Kiev editions of 1737, 1752 and 1759,

- pointing to Emperor Julian the Apostate, under whom Mark, Bishop of Arethusa, and Cyril, the Deacon, and many others were martyred (29 March).

<sup>68</sup> These commemorations were also attested to in three small format Kyiv Tetraevangelia printed in 1737, 1752 and 1759.

<sup>69</sup> For more on this edition, cf. Zernova 1958, 119-120 (no. 419); Polovnykova,

have not been an appropriate choice of the Kyiv printers,<sup>70</sup> especially if they wanted to prepare an edition in half the format, i.e., 2o, to which the first two Kyiv editions correspond. It is also the only edition out of 110 Cyrillic early printed Tetraevangelia that does not include the Lists of Gospel Titles (Ostapczuk 2021b, 145 {Footnote no. 10}). Also, as the only one of the Moscow Gospel editions from 1653-1694, its Menologion does not mention several saints (e.g., Euthymios the New of Thessalonica {15 October}<sup>71</sup>) present in the first two Kyiv editions issued in 1697 and 1712. Some of the textual variants attested in this 1689 Moscow Tetraevangelion (e.g., in the commemoration of St. Leontius, Bishop of Rostov {23 May})<sup>72</sup> are not present in any of the Moscow Gospel editions printed before 1697 nor in the first two Kyiv Tetraevangelia.<sup>73</sup>

In the light of the presented above evidence, only the three Moscow editions of 1685, 1688 and 1694 should be regarded as potential originals of the Kyiv Tetraevangelion issued in 1697.<sup>74</sup> This conclusion is supported by the numerous commemorations and textual variants

---

Sytyj 1998, 87-89 (no. 122-123); Żurawińska, Jaroszewicz-Pieresławcew 2004, 151-152 (no. 161); Ūrina 2005, 77-79 (no. 110-113).

The copy O. Morozov studied, stored in the Library Museum of the Nizhyn Gogol State University, weighs 17.5 kg (Morozov 2012, 53).

<sup>70</sup> For a second time such a large-format Tetraevangelion was printed in Moscow in 1759 in 600 copies. Preparation of this Gospel edition began on 25 June 1756 and was completed on 6 February 1759. For more on this edition, see: Guseva 2010, 104-105 (no. 305).

<sup>71</sup> ПРЕПОДОБНАГО ѠЦА НАШЕГО ЕВДИМИА НОВАГО.

<sup>72</sup> СВАТАГО ЛЕОНТИА ЕПИСКОПА РОСТОВСКАГО.

<sup>73</sup> ОБРЪТЕНИЕ ЧЕСТНЫХЪ МОЩЕЙ (ИЖЕ) ВО СВАТЫХЪ ѠЦА НАШЕГО ЛЕОНТИА ЕПИСКОПА РОСТОВСКАГО ЧЮДОТВОРЦА. The commemoration of Leontius Bishop of Rostov in this form is attested by all the Moscow Gospel editions of 1637-1697, except for one from 1689.

<sup>74</sup> The commemoration on 1 September of Aitala the Martyr and Deacon, Holy 40 Virgin-Martyrs, and their teacher Ammon the Deacon as well as Callista the Martyr and her brothers Evodus and Hermogenes present only in the three Moscow editions issued in 1685, 1688 and 1694 was not included in the first two Kyiv Tetraevangelia.

attested exclusively in these three Moscow<sup>75</sup> and the first two Kyiv Tetraevangelia.<sup>76</sup> As an example, several commemorations can be pointed out: Andrew the Fool for Christ of Constantinople (2 October); the Seven Youths of Ephesus (22 October); Theoktiste of Lesbos (9 November); Irinarchos (28 November); Acacius of Constantinople (29 November); Lucia of Syracuse (13 December); Martyr Euthymius bishop of Sardis (26 December); Marcianus, presbyter and oeconomus of the Great Church of Constantinople (10 January); Martyr Neophyte (21 January); Martyrs Eugene, Valerian, Candidus and Aquila (21 January); Prophet Ezekiel (21 July). Among textual variants attested only in the three Moscow Tetraevangelia issued in 1685, 1688 and 1694 and the first two Kyiv Gospel editions<sup>77</sup> we can identify the following:

- describing certain saints as: a) miracle-worker (e.g. Joseph Volsky {9 September}; Jonah, Archbishop of Novgorod {5 November}; Michael and Theodore, sons of Prince Constantine

---

<sup>75</sup> Many of the commemorations that were introduced into the 1685 Moscow Gospel edition were also attested in later Moscow, Kiev and often Pochaiv Tetraevangelia. For example, the following: Paul of Latrus (15 December); Papis the Martyr (16 March); Acatius, Bishop of Melitene (17 April). This also applies to a number of textual variants, e.g., the indication of the name received at baptism (Gabriel) by Prince Vsevolod (11 February); the indication of the exact number of persons, i.e., seven, martyred together with Agapitus (15 March); the indication of 200, rather than 199, disciples martyred together with Nikon (23 March); omission of information that John (19 April) was a presbyter; omission of the Slavic translation (РЕКИШЕ ВЛАСАНАГО) in the description of Theodore Trychina (20 April); omission of information that Januarius (21 April) was a bishop; omission of information about the origin of Pelagia (4 May) from Antioch or Tarsus; mention of the name received at baptism (Helena) by Princess Olga (11 July).

Also noteworthy are the omissions of various commemorations in the Moscow Gospel of 1685, also absent in later Moscow, Kiev and often Pochaiv editions. The following omissions can be mentioned as examples: those martyred together with Artemon the Martyr (13 April); Vilnius martyrs Anthony, John, and Eustathius (14 April); Princes Boris and Gleb (2 May).

<sup>76</sup> Some of these mentions and variants were also attested in three small-format Kiev Tetraevangelia printed in 1737, 1752 and 1759.

<sup>77</sup> These variants were also attested in the three small-format Kiev Tetraevangelia printed in 1737, 1752 and 1759.

- {21 May}); b) wonderworker of Novgorod (e.g. James of Borovich<sup>78</sup> {23 October}; Barlaam of Khutyn {6 November}); c) new miracle-worker (Anthony of the Syia Monastery {7 December}), d) blessed (John of Ustiug {29 May}), e) or even miracle-worker and archimandrite (Abraham of Smolensk {21 August}),
- describing saint Marcel (29 December) as the abbot of the monastery of “non-sleepers”,
  - failing to describe prophet Zechariah (8 February) as *Sickle-Seer* (i.e., *серпови́дца*),<sup>79</sup>
  - referring to Simeon Stylites the Younger (mentioned on the feast day of his mother Martha {4 July}) not as a miracle worker, but as Simon “from the admirable mountain”,
  - providing information that George the New (25 May) was martyred by the Turkish Sultan Selim,
  - specifying the exact number of persons, i.e., 2593, martyred together with the martyr Andrew Stratelates (19 August).

Also noteworthy in this context is the omission of certain commemorations in the three Moscow Gospel editions issued in 1685, 1688 and 1694 and the first two Kyiv Tetraevangelia. For example, the consecration of the Church of St. George in Kyiv at the Golden Gate (26 November),<sup>80</sup> Prince Yuri (George) of Vladimir (4 February),<sup>81</sup> those martyred with Martyr Patricius, Bishop of Prusa (19 June).

Based on the commemorations of saints and feasts, as well as textual variants and liturgical information absent from the two Moscow Tetraevangelia of 1685 and 1688 and the first two Kyiv Gospels, but present in the 1694 edition printed in Moscow, it is possible to exclude this Tetraevangelion as a potential original used by the Kyiv printers. Examples of

<sup>78</sup> In the Moscow edition of 1694, instead of *новгородскаго* there is *новаго*.

<sup>79</sup> This term was confirmed only in the Moscow Gospel edition printed in 1681.

<sup>80</sup> This commemoration was also omitted from the Moscow edition of 1697.

<sup>81</sup> This commemoration was also omitted from the Moscow editions printed in 1689 and 1697 but is present in the 1694 edition.



such commemorations include Gregory, the Miracle-Worker of Vologda (30 September);<sup>82</sup> Arsenius, Bishop of Tver (2 March),<sup>83</sup> or the Tikhvin icon of the Mother of God.<sup>84</sup> Examples of textual variants include:

- referring to Martyr Babylas (4 September) as Bishop of Antioch,<sup>85</sup>
- omitting designation the Hymnographer<sup>86</sup> in the commemoration of Theophanes (11 October),
- referring to Stephen, Bishop of Sourozh (15 December), as the Confessor,
- referring to Mikhail Klopsky (11 January) and Ephraim (16 May)<sup>87</sup> as Novgorod miracle-workers,
- omitting designation the Miracle-Worker of Vladimir<sup>88</sup> in the commemoration of Prince Yuri (4 February),
- replacing, in the description of the feast of Ignatius, Bishop of Rostov (28 May), the noun *death* by the word *commemoration*,
- referring to Metropolitan Jonah (15 June) as “of Moscow” instead of Kyiv.<sup>89</sup>

---

<sup>82</sup> This commemoration appears in all Moscow Gospel editions starting with the one printed in 1698 and Kiev Tetraevangelia issued from 1733 onwards.

<sup>83</sup> This commemoration appears in all Moscow Gospel editions starting with the one printed in 1697 and Kiev Tetraevangelia printed from 1733 onwards.

<sup>84</sup> Only four Moscow Tetraevangelia from the 17th century have this feast, these are the Gospel editions printed in 1677, 1681, 1694 and 1698.

<sup>85</sup> Only in the two Lviv Gospel editions prepared by Mykhailo Slozka he is identified as Archbishop.

<sup>86</sup> It was attested in the Bulgarian-Romanian Tetraevangelia of the second half of the 16th century.

<sup>87</sup> This variant was also attested in three Kiev Gospel editions of 1737, 1752 and 1759.

<sup>88</sup> It is absent from the Moscow Tetraevangelia from 1698 onwards and the Kyiv Gospel editions printed after 1733.

<sup>89</sup> It is the only Moscow Tetraevangelion from the 17th century containing this variant. In the 18th century, 18 editions were printed in Moscow with this variant.

As far as liturgical information is concerned, the following examples can be given:

- providing *prokimenena* and *sticheria* as well as liturgical pericopes for Orthros and Divine Liturgy<sup>90</sup> on the feasts of different saints, e.g., Barlaam (19 November),<sup>91</sup> Arsenius, Bishop of Tver (2 March),<sup>92</sup> etc.,
- providing a type of service (служба преподобническаѧ)<sup>93</sup> on the feast day of Job the Long-Suffering (6 May) instead of the Gospel pericopes for the Divine Liturgy.

This conclusion is also supported by the few saints omitted from the 1694 Moscow edition, but present only in the 1685 and 1688 Moscow Gospel editions and the first two Kyiv Tetraevangelia. Examples include Lampadius of Hierapolis (5 July)<sup>94</sup> and Nicholas Kochanov, a Novgorod Fool for Christ and miracle-worker (27 July).

The commemorations of saints and feasts presented above, as well as the textual variants and liturgical information, allow us to exclude the Moscow Gospel edition printed 1694 and as a potential original the first Kyiv Tetraevangelion issued in 1697, subsequently reprinted in 1712.

Thus, by way of elimination, from the group of 10 Moscow Gospel editions printed in the second half of the 17th century, two remain: the first of 1685 and the second of 1688, which should be regarded as potential originals of the first two Kyiv editions.

<sup>90</sup> Most of the other Gospel editions only gave the following information: служба свѧтительскаѧ.

<sup>91</sup> In other Tetraevangelia, if information was included, only the Gospel pericopes for Orthros and Divine Liturgy were indicated.

<sup>92</sup> I.e., на оутрении прокименъ. свѧщенницы твоѧ възрадоуютъ сѧ въ правдоу и преподобнии твоѧ възрадоуютъ сѧ. стихъ. помани господи давида и всю кротостъ его. евангелие иуанна. зачало ѧс. на литургии. евангелие матвѧе зачало. ѧи. отъ полъ.

<sup>93</sup> In the three Kiev Gospel editions of 1737, 1752 and 1759 the following information was printed: служба преподобныхъ.

<sup>94</sup> This mention is also present in the Moscow Tetraevangelion of 1681.

However, it is highly probable that it was the 1688 Moscow Gospel edition that was the original of the Kyiv Tetraevangelion printed in 1697 and reprinted in 1712. Such a claim is based on only one commemoration. The veneration of Dometian, Bishop of Melitene (10 January), introduced into the Moscow Gospel edition of 1681, was omitted from the next Moscow Tetraevangelion issued in 1685, but included in the next edition of 1688<sup>95</sup> and reprinted in the first two Kyiv ones<sup>96</sup> in the precisely identical form, i.e., *пРЕПОДОВНАГО ДОМЕТИАНА ЕПИСКОПА МЕЛИТИНСКАГО*.<sup>97</sup> If the Kyiv printers had used the Moscow Tetraevangelion issued in 1685, they would have had to turn to another source in order to introduce the commemoration of Dometian, Bishop of Melitene, into the Menologion of the first Kyiv Gospel edition and to supplement it with liturgical information, corresponding to that in the Moscow Tetraevangelion of 1688, concerning the reading of the Gospel pericopes at Orthros and the Divine Liturgy on that day.

An analysis of the saints and feasts in the Menologia of Cyrillic early printed liturgical Tetraevangelia has made it possible to present the local liturgical tradition of Kyiv before 1720, which refers directly to Constantinople and indirectly to Jerusalem as well as to Alexandria, and is clearly reflected in the first two Tetraevangelia from the Kyiv-Pechersk Lavra printing house. The study of commemorations of saints attested only in the Kyiv Gospel editions issued in 1697 and 1712 offer new research perspectives. Their analysis can provide insight into the new liturgical relationships of Kyiv and Constantinople.

Numerous commemorations both present and omitted in the Menologia as well as textual variants and liturgical information prove the similarity between the first two Kyiv Tetraevangelia issued in 1697 and

---

<sup>95</sup> And in the Moscow Gospel edition issued in 1694, which was, however, excluded from the group of potential originals of the first two Kiev Tetraevangelia.

<sup>96</sup> This commemoration was also attested in three Kyiv small-format editions printed in 1737, 1752 and 1759. These three editions, however, omit the noun *епископа*.

<sup>97</sup> The 1681 Moscow Tetraevangelion has a *пРЕПОДОВНАГО* instead of *СВАТАГО*.

1712 and the Moscow Gospel edition of 1688. This was the first issue of the Cyrillic early printed liturgical Tetraevangelion printed in Moscow after the transition of the Kyiv Metropolitanate from the Ecumenical Patriarchate to the jurisdiction of Moscow in 1686. With the first<sup>98</sup> liturgical Tetraevangelion prepared by the Kyiv-Pechersk printers and modelled on the Moscow edition of 1688, the year 1686 is rightly regarded as the beginning of Kyiv's gradual subordination to Moscow in the liturgical sphere as well, which was fully realised with the decrees of Tsar Peter I and the Most Holy Governing Synod introduced in 1720 and 1721.

### Literature

- Âremenko, Maksym. 2017. *Pered vyklykamy unifikacii ta dyscyplinu-vannâ. Kyivs'ka pravoslavna metropoliâ u XVIII stoliti* (Kyivs'ke hrystyânstvo IV). L'viv: UKU.
- Bendza, Marian. 2006. „Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego.” W *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*. Red. Antoni Mironowicz, Urszula Pawluczuk, Piotr Chomik, 65-114. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.
- Ćwikła, Leszek. 2006. *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Guseva, Aleksandra Alekseevna 2010. *Svod russkikh knig kirillovskoj pečati XVIII veka tipografij Moskvy i Sankt-Peterburga i universal'naâ metodika ih identifikacii*. Moskva: Indrik.

<sup>98</sup> The title page of the first Kyiv Tetraevangelion contains the following text: ἐν ᾧ  
(...) первое тѣломъ изда са (...) ѿ воплощенiа же бг҃а слова, рѣх҃ъз, мiцѣа деисемврiа.

- Isaevič, Āroslav Dmitrevič. 2002. *Ukraïn'ske knygovydannâ: vytoky, rozvytok, problemy*. L'viv: Institut Ukrainoznastva imeni I. Krypâkevyča NAN Ukraïny.
- Kagamlyk, Svitlana. 2020. „How Moscow colonized Kyiv-Pechersk Lavra. New pages to the history of the Ukrainian printing of the second half of the XVIII<sup>th</sup> century.” *ShidnoËvropijs'kij istoričnij visnik* 15: 54-64.
- Kaganov, Isak Ākovyč. 1959. *Ukrains'ka knyga kincâ XVI-XVII stolit'.* *Narysy z istorii knygy*. Harkiv: Knyžkova Palata URSS.
- Mironowicz, Antoni. 2006. „Metropolia kijowska w strukturze patriarchatu konstantynopolitańskiego (988–1685).” W *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*. Red. Antoni Mironowicz, Urszula Pawluczuk, Piotr Chomik, 23-64. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.
- Morozov, Oleksandr. 2012. „Cerkovni starožitnosti v ekspoziciji Muzeû ridkisnoi knygy biblioteki Nižins'kogo deržavnogo universitetu imeni Mykoly Gogolâ: naprestol'ne Êvangielie 1689 r. z Nižyns'kogo Blagovišens'kogo monastyrà.” *Nižyns'ka Starovyna* 13 (16): 53-60.
- Ogiênko, Ivan. 1925. *Istoriâ ukraïns'kogo drukarstva*. Tom 1: *Istorično bibliografičnij oglâd ukraïns'kogo drukarstva XVI-XVIII v.v.* L'viv: Naukovê Tovarystvo Imeni Ševčenko.
- Ostapczuk, Jerzy. 2015. „Ewangelie czytane na wszelkâ potrzebê, różnorodne w cyrylickich starych drukach tetraewangelii.” W *Zbrojne i ideologiczne konflikty w dawnym piśmiennictwie Słowian i ich echa w nowszej kulturze* (Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne 11). Red. Marzanna Kuczyńska, Jan Stradomski, 105-120. Kraków: Scriptum.
- Ostapczuk, Jerzy. 2017a. „Evangielie ot Marka v staropečatnyh izdaniâh četveroewangelij.” W *Slavânskaâ Bibliâ v èpohu rannego knigopečataniâ. K 510-letiu sozdaniâ biblejskogo sbornika Matfeâ Desâtogo*. Otv. red. Anatolij Alekseev, 357–367. Sankt-Peterburg: Institut

- russkoj literatury (Puškinskij Dom) RAN, Biblioteka Rossijskoj akademii nauk.
- Ostapczuk, Jerzy. 2017b. „Rozważania o genezie jedyneho cyrylickiego starego druku ewangeliarza pełnego (Kijów, 1707 rok).” *Rocznik Teologiczny* 59 (3): 425-468.
- Ostapczuk, Jerzy. 2019. „Predisloviâ blažennoho Feofilakta Bolgarskogo k Evangeliiâm v kievskih Evangeliiâh tetr 1697 i 1712 gg.” W *Venec hvaleniâ. Studia ofiarowane profesorowi Aleksandrowi Naumowowi na jubileusz 70-lecia* (Latopisy Akademii Supraskiej 10). Red. Marzanna Kuczyńska, 115-126. Białystok: Fundacja Oikonomos.
- Ostapczuk, Jerzy. 2020. „Spisok glav Evangeliiâ v staropečatnyh kirilličeskich bogoslužebnyh Evangeliiâh tetr i ih otnošenie k rukopisnoj tradicii.” *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii* 89 (2): 200-216.
- Ostapczuk, Jerzy. 2021a. „Oglavlenie Evangeliiâ ot Ioanna v staropečatnyh kirilličeskich bogoslužebnyh čtveroevangeliiâh.” *Konstantínove listy* 14 (2): 109-125.
- Ostapczuk, Jerzy. 2021b. „Oglavleniâ Evangeliiâ ot Luki v staropečatnyh kirilličeskich bogoslužebnyh Evangeliiâh tetr. Tekstologičeskaâ harakteristika.” *Rocznik Teologiczny* 63 (1): 143-159.
- Ostapczuk, Jerzy. 2022a. „Rukopisnoe Evangelie-tetr RGB sobr. E.E. Egorova (f. No 98) No 139 i ego staropečatnyj original. Issledovanie mesâceslovyh pamâtei.” *Rocznik Teologiczny* 64 (2): 373-396.
- Ostapczuk, Jerzy. 2022b. „Klasyfikacija typologiczna Menologionów w cyrylickich starych drukach liturgicznych Ewangelii tetr.” W *Pol' za zelo velikaâ: sbornik naučnyh statej k 60-letiu Andreâ Vlagimiroviča Voznesenskogo*. Otv. red. Nikolai Viktorovič Nikolaiev, 41-48. Sankt-Peterburg: Rossijskaâ nacionalnaâ biblioteka.
- Ostapczuk, Jerzy. 2022c. „Staropečatnyj original rukopisnogo Evangeliiâ tetr RGB Ed. Post. no 59 (1735-1736 gg.). Tekstologičeskoie issledovanie mesâceslova.” W *Kompleksnaâ arheografiâ Moskovskogo*

- universiteta: zbornik naučnyh statei* (Trudy istoričeskoog fakul'teta MGU, Vyp. 208, Ser. II: Istoričeskie issledovaniâ 139). Red. Elena Vladimirovna Voroncova, Dar'â Aleskandrovna Sundukova, 181–197. Moskva: Arhiv RAN / Arheodoksiâ.
- Ostapczuk, Jerzy. 2023a. „Oryginał cyrylickich starych druków Ewangelii tetr wydanych w Poczajowie. Analiza świąt i świętych obecnych w menologionach.” *Slavistica Vilnensis* 68 (1): 10-23.
- Ostapczuk, Jerzy. 2023b. „The Early Printed Cyrillic Tetraevangelion issued in Vilnius/Vievis in 1644 and its source. Research into the Saints and Feasts present in the Menologia.” *Slavia* [w druku].
- Ostapczuk, Jerzy. 2023c. „Menologia of Cyrillic Early Printed Liturgical Tetraevangelia issued in Vilnius.” *Knygotyra* 80: 116-146.
- Ostapczuk, Jerzy, i Wiktor Wysoczański, Janusz Tadeusz Maciuszko, Jerzy Tofiluk. 2020. „Kratkie žitiâ Evangelistov v kirilličeskih staropečatnyh Evangeliah tetr i ih proishoždenie.” *Konstantínove Listy* 13 (1): 126-143.
- Polovnykova Svitlana Oleksandrivna, i Ihor Sytyj. 1998. *Kolekciâ kyrylyčnyh starodrukiv iz zibrannâ Černigiv'skogo istoričnogo muzeû im. V. V. Tarnovs'kogo: Katalog* (Naukovo-dovidkovi vidannâ z istorii Ukraïni 44). Kyïv: In-t ukr. arheografii ta džereloznastva im. M.S. Gruševs'kogo NAN Ukraïny.
- Popov, Aleksei Vasil'evič. 2013. *Pravoslavnye russkie akafisty* (Liturgičeskaâ Biblioteka). Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarhii Russkoi Pravoslavnoi Cerkvi.
- Subtelny, Orest. 1980. „Russia and the Ukraine: The Difference that Peter I Made.” *The Russian Review* 39 (1): 1-17.
- Titov, Fedor Ivanovič. 1918a. *Tipografiâ Kyivo-Pečerskoj lavry. Istoričeskij očerk*. T. 1: 1606-1616-1721. Kyiv: Tipografiâ Kyivo-Pečerskoj Uspenskoj Lavry.
- Titov, Fedor Ivanovič. 1918b. *Priloženiâ k pervomu tomu Izsledovaniâ zaslužennogo Professora protoiereâ Feodora Titova: Tipografiâ*

- Kyivo-Pečerskoj Lavry. Istoričeskij očerk.* Kyiv: Tipografiâ Kyivo-Pečerskoj Uspenskoj Lavry.
- Ūrina, Lûdmyla. 2005. *Naprestol'ni Êvangeliï XVI-XVIII stolit' u zibranni Nacional'nogo Kyêvo-Pečers'kogo istoryko-kul'turnogo zapovidnyka.* Katalog. Kyiv: KVIC.
- Zapasko, Akim Prohorovič, i Âroslav Dmitrevič Isaevič. 1981. *Pamâtniki knižnogo iskustva. Katalog staropečatnyh knig izdannyh na Ukraine.* Kniga 1 (1574-1700). L'vov: Viša Škola.
- Zernova, Antonina Sergeevna. 1958. *Knigi kirillovskoi pečati izdannye v Moskve v XVI-XVII vekah. Svodnyj katalog.* Moskva: Gos. ordena. Lenina B-ka SSSR. im. V.I. Lenina / Otdel redkih knig.
- Žurawińska, Zofia, i Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew. 2004. *Katalog druków cyrylickich XV-XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej.* Warszawa: Biblioteka Narodowa.



## **Knowing The Unknowable, Reaching The Unreachable The Apophatic Theology of Gregory of Nyssa<sup>2</sup>.**

### **Poznanie Niepoznawalnego, uchwycenie Nieuchwytnego. Apopatyczna teologia Grzegorza z Nyssy**

**Key words:** Gregory of Nyssa, apokatastasis, apophatism, apophatic theology, diastema, Church Fathers, Cappadocian Fathers, Christian ontology, Christian anthropology

**Słowa kluczowe:** Grzegorz z Nyssy, apokatastaza, apofatyzm, teologia apofatyczna, diastema, Ojcowie Kościoła, Ojcowie Kapadocy, chrześcijańska ontologia, chrześcijańska antropologia

#### **Abstract**

The article analyses the *apophatic* theology of Gregory of Nyssa. The thought system of Gregory Nyssen in its soteriological and ontological structure resides on a twofold division between God – uncreated intellectual being and intellectual creation. Its dynamic is determined on the one hand

---

<sup>1</sup> Dr hab. Wojciech Szczerba, Evangelical School of Theology, Wrocław, Poland; Von Hügel Institute, St Edmund's College, University of Cambridge.

<sup>2</sup> In a broader philosophical setting, I discuss the problem of apophatism of Gregory of Nyssa in my monograph *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim. Apokatastaza Grzegorza z Nyssy (And God will be All in All. Apokatastasis of Gregory of Nyssa)* (Szczerba 2008, 215-230). In the Polish context, the concept of apophatic theology has been researched i.a. within the project “Niepoznawalność Boga jako element polemiki antyariańskiej – problematyka ontologiczna i epistemologiczna” directed by Professor Tomasz Stępień. [https://projekty.ncn.gov.pl/index.php?projekt\\_id=239217](https://projekty.ncn.gov.pl/index.php?projekt_id=239217) (access 20.05.2023).

(*soteriological* perspective) by the goodness of God and freedom of creation and on the other hand (*ontological* perspective) by different ontological statuses of the Creator and creation. Developing this scheme, Gregory of Nyssa underlines the fact that God in his nature, as the absolute foundation of created reality, being beyond time and space, is absolutely unknowable to human minds and impossible to describe in human *diastematic* language. Created beings can only adequately understand God's deeds (*energeia*) or describe him in negative terms – what he is not. Nothing properly reveals God's nature (*ousia, physis*) to mankind. Such aspects as Scripture, God's names, the incarnation of Logos, the fact that humans are created in God's image or even mystical experiences refer at best to the *energeiai* of the Creator or his total incomprehensibility for creation. The concept of *diastema*, total division between created and uncreated reality underlines the consequent *apophatic* theology of Gregory of Nyssa. The concept of *metousia* provides a balance to the idea of *diastema*, showing the dependence of creation on the Creator, however it does not reveal the nature of God as such to intellectual beings.

### Streszczenie

Artykuł analizuje 'apofatyczny' wymiar teologii Grzegorza z Nyssy. System myślowy Nysseńczyka w jego soteriologicznym i ontologicznym aspekcie opiera się na swoistym podziale między Bogiem rozumianym jako niestworzona natura rozumna a stworzeniem rozumnym. Dynamika systemu zde-terminowana jest z jednej strony – w perspektywie soteriologicznej – przez dobroć czy miłość Boga oraz wolność stworzenia, a z drugiej – w perspektywie ontologicznej – różnym statusem ontycznym Stwórcy i stworzenia. Rozwijając ten schemat, Grzegorz z Nyssy podkreśla fakt, że Bóg w swej naturze, jako ostateczne źródło rzeczywistości stworzonej istniejące poza czasem i przestrzenią, jest całkowicie niepoznawalny dla ludzkiego rozumu i niemożliwy do ujęcia w ludzkim, doczesnym języku. Stworzone byty mogą co najwyżej ogarnąć swoim umysłem boskie działania (*energeia*) albo opisać Boga negatywnie, czym nie jest. Nic nie objawia właściwie natury (*physis, ousia*) Boga ludziom. Takie aspekty objawienia jak Pismo Święte, Boże imiona, wcielenie Logosu, stworzenie człowieka na obraz Boga czy nawet doświadczenia mistyczne, co najwyżej odnoszą się do *energeiai* Stwórcy, w żaden sposób jednak nie przełamują totalnej niepoznawalności Boga dla stworzenia. Koncepcja *diastemy*, radykalnego podziału między stworzoną

i niestworzoną rzeczywistością podkreśla konsekwentną teologię ‘apofatyczną’ Grzegorza z Nyssy. Koncepcja uczestnictw (*metousia*) w pewien sposób równoważy *diastemę*, wskazując na fundamentalną zależność stworzenia od Stwórcy, tym niemniej nie stanowi ona sposobu objawienia natury Boga dla rozumnych stworzeń.

The thought system of Gregory of Nyssa, the Cappadocian Father of the 4<sup>th</sup> century, in its soteriological perspective, can be presented as a “bipolar” structure: God – intellectual beings. Its dynamics is determined on the one hand by God’s love or goodness and on the other hand by the freedom of creation. A good God creates all intellectual beings. In his goodness he leads them and keeps them alive. After their fall, God strives to recreate the original state of creation, through the all-encompassing salvation plan. Freedom, on the other hand, lies at the basis of the nature of intellectual beings, especially humans, as the fundamental aspect of their image of God. Free choice determines the fall of intellectual beings, their subsequent movement away from God and further depravation. Also, based on free choice, the whole human race will finally turn away from evil to God and will return to the primal state of being. Thus, finally “God will be all in all”, *apocatastasis ton panton* will mark the final reality, the end will be a repetition of the beginning (I Cor 15, 28):

In his depiction of the ontological status of beings, as the objective basis for soteriology, Gregory of Nyssa preserves the dichotomy of his thought system. He emphasizes the main caesura between created and uncreated reality. In the context of this fundamental division, Gregory of Nyssa distinguishes between (1) uncreated intellectual nature – God, (2) created intellectual nature – noetic beings, and (3) created sensual nature – earthly beings (Balas 1993, 265; Weiswurm 1952, 37). From this perspective, God is uncreated and eternal, without beginning or end. Created beings are finite in numbers, comprehensible, time and space limited. Intellectual beings have a beginning, but no end (*aion*). Sensual beings are limited at both ends, have a beginning but also an end

to their existence (Gersh 1978, 72. 212; Plass 1977, 1-2). Human beings occupy the intermediate position in this structure. They essentially belong to the intellectual nature, but in their existence are attached to earthly reality (*Oratio Catechetica Magna* 6, hereinafter abbreviated as *Or. Cat.*, PG 45, 25).

### 1. Apophatism of Gregory of Nyssa

In the dualistic thought system of Gregory of Nyssa, the absolute foundation of all being is God, who is understood – in accordance with the developing Christian orthodoxy – in trinitarian terms as one *ousia* and three *hypostaseis* (*Ad Ablabium. Quod non sint tres dei*, hereinafter abbreviated as *Abl*, PG 45, 117a; *Contra Eunomium*, hereinafter abbreviated as *CE*, I, 268-275, PG 45, 333-336). As the Absolute, the highest Being, God is the non-determined Creator of all things, who has being in “himself”. God is not limited by time or space, is “I am, who I am”, through whom all other beings have their existence. Gregory of Nyssa, in his understanding of *theologia prima*, similarly to Origen, Clemens or Philo of Alexandria advocates the apophatic perspective on the concept of God. The assumptions that the Creator exists beyond all possible categories of time and space and that God is infinite, led Gregory to the conviction that God is also unknowable.

This conviction constitutes the basis and premise for subsequent considerations about God in the thought of Gregory of Nyssa. The Biblical phrase “No one has ever seen God” (Jn 1, 18; *De vita Moysis*, hereinafter abbreviated as *Moys*, SCh II, 162-169) he understands as a reference to the transcendent nature (*physis, ousia*) of God, which exceeds any cognitive capabilities of creation. The nature of God cannot be captured by any linguistic formulas, since languages have – according to Gregory – a conventional character, bound to the spatiotemporal context of the existence of human beings. “We have learned, following the instructions of the Scriptures, that the nature [of God] is impossible to be adequately

named or expressed. We say that every designation, whether invented by humankind or passed on by the Scripture, is the effect of considerations about the divine nature, not the notion of the [divine] nature per se” (*Abl*, GNO III/1, 42-43, translations in the article are my own unless indicated otherwise). Except the assertion that God is, nothing can be said about “his” nature from the spatiotemporal perspective of creation without falling into the error of heresy (*De virginitate*, hereinafter abbreviated as *De virg*, X, GNO VIII/1 290, 11-14). “...we know nothing about God, just this one thing that [God] “is” (“I am who I am” – *ego eimi ho on*)” (CE III, 6, 8, GNO II, 188; *In canticum canticorum*, hereinafter abbreviated as *In cant.*, 8, GNO VI, 246). All adequate concepts about God refer only to “his” activity (*energeiai*) or can be formulated as negations, indicating what God is not in “his” nature and action (*De Sancta Trinitate*, further abbreviated as *Eust*, GNO III/1, 10.18-11.3; 14.7-8; CE II, 130-147, PG 45, 954-960; CE II, 561-584, PG 45, 1101-1108).

Gregory in his writings, consistently defends the incomprehensibility of God’s nature-*physis* and the fact that it cannot be captured in any categories of human language or reasoning. *De facto*, human beings with their limited cognitive capabilities, are not able to grasp not only the nature of the transcendent realm, but even the essence of the material reality (CE II, 115-118, PG 45, 949) or the nature of their own soul (CE II, 79, PG, 45, 937; CE II, 106-14, PG 45, 947-9; CE II, 259-6, PG 45, 998-1000). “God’s nature (...) exceeds any perception, it cannot be approached, nor can it be reached by any speculation” (*De beatitudinibus* 6, PG 44, 1268b, CE II, 587, PG 45, 1008). Thus, Gregory maintains that the scripture says nothing about God’s *ousia*, it only portrays God’s ways of operation in the worlds (*energeiai*) (CE II, 105, PG 45, 947; Lossky 1944, 65-7) or it designates what God is not (CE II, 580-2, PG 45, 1105-7). This is the function e.g., of the names of God, which can be found in the Scriptures like Lord, King, Father, Judge or Sheppard. They are descriptions attributed to the Creator from the

*diastematic* – spatiotemporal reality of humanity. As such they *cannot* be treated as direct notions about the nature of God, who is beyond time and space (CE I, 373-5, PG 45, 368).

Similarly, the incarnation of Logos is not so much the way of revealing God's nature *per se*, but rather "his" *energeia* – operation in the world. It is the highest and most perfect sign of God's goodness and love for human beings. Its intention is not so much the revelation of God's nature but of God's love – *energeia*. Its aim is to lead people to recognize themselves as images of God in the earthly reality. The incarnated Son becomes a perfect example of deified-sanctified (*theosis*) humanity, an aim to which humankind strives (Carabine 1992, 92). The incarnated Son also gives hope and insight to the future existence after the resurrection. However, the nature-*ousia* of the Son, analogously to the nature of the Father, is inaccessible to human knowledge/perception (CE I, 428-9, PG 45, 386; CE II, 610, PG 45, 1116).

Finally, Gregory of Nyssa is convinced that the fact of creation of human beings in or as the image of God (*In cant.* 2, GNO VI 68, 4-10) does not necessarily lead to the conclusion that people can understand the *ousia* of God. In a dialogue with Eunomius, Gregory diverts from the traditional perspective, which says once people know themselves and their soul, they will get to know God. The old Orphic-Pythagorean notion can be depicted here that the divine particle is hidden in humankind or the Christian version of it that there is some kind of kinship between humans and divinity, which guarantees a certain compatibility and knowledge of God. No, for Gregory of Nyssa, the incomprehensibility of God leads to the conclusion of incomprehensibility of the nature of human beings. "(...) we exist not unaware of many things, among which the principal ignorance refers to us, humans and all the other things around. Who has known their own soul?" (CE II, 106-7, PG, 45, 947), Gregory asks. What a person shaped in/as the image of God is left with is the knowledge about God's acting in the world, certain intuition

of God or perception of the image of the Creator in the “mirror of the souls”, according to the ancient principle that *alike sees alike* (Quasten 1999, 293). “The eye enjoys the rays of light by virtue of the light which it has in itself by nature that it may apprehend the kindred... The same necessity requires, as regards the participation in God, that in the nature that is to enjoy God there be something kindred to Him Who is to be partaken” (*De infantibus praemature abreptis*, hereinafter abbreviated as *De inf.*, PG 46, 113 D, 176A)

Human beings, cleansed from evil, perceive the image of God in their heart, says Gregory of Nyssa poetically in his *Homily on Beatitudes*. “If the heart of the human has been purified from the animal and unworthy desires, they can see the image of the Divine nature in their own beauty” (*De beat.* 6, PG 44, 1269c-1272c.) Such knowledge, however incomplete and imperfect, is sufficient, taking into consideration the limited cognitive capabilities of people. “(...) even though we have negligible and partial understanding – through our reasoning – of the divine nature, the knowledge, which we build on [our] designations, when it is used by true faith with reference to God’s nature, is fully sufficient for our limited capabilities” (CE II, 130, PG 45, 953B; See CE II, 136, PG 45, 955B; CE II, 149, PG 45, 960).

However, as for an encounter with the essence-*physis*, the nature-*ousia* of God, it will always remain inaccessible to human beings, both in earthly reality and also in eschatological eternity (*In Ecclesiastem*, hereinafter abbreviated as *In eccl.*, 7, 412-413, PG 44, 730). Getting to know God, translates – according to Gregory – into the unending process of imitating the Creator (*theosis*), endless pilgrimage to God, never-ending asymptotic approaching the Absolute, yet without ever touching it. “The First Good is unlimited (*apeirion*) in its nature. Thus, out of necessity the participation in its joy will also be unlimited (*apeiros*). So, however much can be grasped, there is always something to be discovered beyond that which has already been grasped. The search itself will never

outdo the object of the search because that which has been found is as inexhaustible as the development of that which participates in what is Infinite” (CE I, 291, PG 45, 340-1).

## 2. Diastema and Metousia

The consistent apophatism of Gregory of Nyssa leads to a particular understanding of the relationship between the main poles of his thought system: God – intellectual creation. When analyzed from a soteriological perspective, the key powers of the dynamic of the system, constitute God’s love/goodness and freedom of the creation, shaping the overall cosmic drama of the fall and salvation. However, Gregory of Nyssa also considers the relationships between the main poles of the system on the ontological level, building on different ontic statutes of the Creator and creation. From this perspective, the relationship and the dynamic between the main poles of the thought of Gregory is determined – in a Platonic way – by complementary concepts of separation (*diastema*) and participation (*metousia*).

The concept of *diastema* indicates a total separation between the Creator and creation, an absolute incomparability of the Creator to creation (Diels 1922, 335, v. 5, 8, 12). The one who is beyond time and space, is detached from creation by a caesura/chasm impossible to transgress. Or rather, adding the epistemological aspect to ontology, it is creation that is separated from the Creator by an impassable ontological and perceptive border. With reference to God *per se* (*ousia tou theou*), it is impossible to maintain any aspect of *diastema*. Between the divine *hypostaseis* in the Trinity, there is no ontological division. There is no *diastema* in the nature/*ousia* of God. There is also no space for any kind of *diastema* between the Creator and creation from the above perspective. God called the world into existence, God continuously rules over the world and the world is accessible to the Creator, fully and instantly, just like an owner and an owned thing. “The power [God] beyond any extent (*adiastatos*), beyond any measure (*aposos*), impossible to be



described (*aperigraptos*), contains in himself all the ages and everything what is in them” (CE III, VI, 68; PG 45, 796A), says Gregory of Nyssa of the nature of God, debating the concepts of Eunomius. Has God not created everything simultaneously, calling into existence – at least in the potential sense – the whole creation, past, presence and future? This is the understanding of the first verse of Genesis, which Gregory suggests following the translation of Aquila. This Greek version of the Bible renders Hebrew *bereshit* with the Greek phrase *en kephalaio*. “(...) in whom the whole world was constituted (...). All potencies, causes, acting powers of all beings, God called into existence collectively and instantly” (*In Hexameron explication apologetica*, hereinafter abbreviated as *In Hex.*, PG 44, 69D-72A; Gregorios 1980, 98).

The impassable division-*diastema* between God and creation exists only from the perspective of creation and surrounds it just like a day is surrounded by two nights. Creation can perceive reality only within the borders of time and space, it cannot breach its *diastematic* existence. This way the ontological conditions (different status) are translated by Gregory of Nyssa into epistemology, perception. Created beings cannot in any way match the Creator. A created mind must stop before the uncreated, unlimited nature and... must fall silent (CE I, 363, PG 45, 364D). With the assumption of the impassable division between God and creation, the principles of logic bound to the reality of creation have no application to the transcendent realm of the Creator.

Even mystical experiences do not go beyond the *diastema* and direct understanding of the nature of God. At most they bear certain premonitions concerning God’s nature. A perfect example is the mystical experiences of the apostle Paul, referred to in the 1<sup>st</sup> Letter to Corinthians.

Hence all the raptures do not give a clear perception and understanding of the truth. At most, they make it possible to hear the voice of the groom and, as the Scripture says, lead to the experience termed ‘hearing’, something which the heart enjoys, not knowledge built on understanding. If the bride, who has been elevated so high – which we learn e.g., about

the great apostle Paul, who has been taken to the third heaven – is not able to precisely understand the groom, what can we experience (...)? (*In Cant.* 5, PG 44, 860A-B).

The concept of *diastema*, separating the creation from the Creator is built on the assumption of the diametrically different ontological status of both realms. In a coherent way, Gregory of Nyssa translates the ontological conditions of creation into the sphere of epistemology, which results in his *apophatic* depiction of the nature of God.

The above convictions of the philosopher are not led by his attempt to depreciate the role of humankind in creation and the hierarchy of beings. *De facto*, Gregory of Nyssa presents a very high view of humans, their significance as created beings and their place on the ladder of creatures. He indicates, following biblical teaching, that humankind constitutes the crown of the whole of creation. A human being represents God before the lower creatures; is the only created being which bears the image of God; participates both in the sensual and spiritual reality; and what is more, human beings with all their limitations is the creature, for whom Christ was sacrificed. It is difficult to find a better reference.

*Diastema*, which the philosopher so strongly emphasizes, refers not only to humankind, but to the whole of creation. The intellectual *sensu stricto* creatures, like the angels – even though they exceed humans in their spiritual structure – are not in a better situation when it comes to approaching God (CE II, 78, PG 45, 932). The spiritual and material worlds, although so different in their natures, are not separated with *diastema* analogous to the caesura God – creation. There is no chasm between heaven and earth in the thought of Gregory of Nyssa. Rather, the realities mingle, of which humankind is the best example (Or. Cat. 6; PG 45, 25B). Yet, infinity, with its “beyond time and space” existence of God, in the same way separates the Creator both from the material and spiritual beings (CE I, 246 PG 45, 327).

What introduces a new dimension to the concept of *diastema* and the grounds of some differentiation between the creatures, is sin, depravation

of humankind and – at least some – angels. The fall, referred to in the third chapter of Genesis, means that *diastema*, according to Gregory of Nyssa, not only has an **ontological** dimension – naturally flowing out of different statuses of the Creator and creation or **epistemological** character – a logical consequence of the ontological assumptions, but the *diastema* has also a **soteriological** aspect, indicating a particular separation from the Creator of those beings, who have fallen into sin, namely Satan, demons and humankind. It is in this sense that some of the utterances of Gregory of Nyssa can be understood, indicating that angelic beings are *a-diastematic* and that there is a difference between the *diastema* of humankind and angels. True, the faithful angels do not need the abolition of the *diastema* caused by sin in their approaching God. They can already strive to God in their infinite and undisturbed pilgrimage (*In Hex.* PG 44, 84CD, *In cant.* 6, PG 44, 885).

Conversely, human beings, just like other fallen creatures need salvation above all, the elimination of the effects of the fall, so that they can join the angelic, cosmic procession to God. However, it does not alter the fact that in the ontological and epistemological sense, all creatures are separated from the Creator by an impassable border (Otis 1976, 350-2). As Gregory indicates:

Vast and impassable is the chasm (*diastema*), which divides the created nature from the being of the Creator. Creation is limited, the Creator has no limits. Creation can be comprehended in their own conditions, exemplifying the good will of their originator. Yet, the condition of the Creator is infinity. Creation exists in various dimensions and can be understood in categories of space and time. The Creator is beyond any comprehension tied to dimensions and extensions. (...) It is possible to indicate the beginning and end of beings in this life. Yet, the category of beginning or end does not refer to the Blessed One, who is beyond creation and exists eternally as he is, beyond any categories of beginning or end, depending only on himself, not pilgrimaging through life from somewhere to somewhere in a diastematic existence (CE II, 69, PG 45, 933A-B).

The concept of *diastema*, division between the Creator and creation, is supplemented and – in a sense – balanced by the concept of participation, *metousia*. The concept emphasizes the ontological dependence of creation on the Creator (vertical dimension) and also the organic unity between intellectual beings (horizontal dimension) (*In Eccl.* 7, PG 44, 724D; Balas 1993, 266; von Ivanka 1964, 254). However, indicating the dependencies and participations between various levels of beings, Gregory of Nyssa explicitly differentiates between the existence of God and the existence of creatures. Only God is “who he is” – *ho ontos on*. Only God has a true, unconditional being. Understood in trinitarian terms as the Father, the Son and the Holy Spirit, God is the only uncreated, perfect and infinite being. In his perfection, God is unchangeable and independent of anything besides himself.

(...) even if the comprehension turns to the direction of other existing things, the mind does not find in them any self-sufficiency, thanks to which they could exist without participation in the true Being. Yet, the one who is always the same, not increasing or decreasing, unchangeable, (...) not in need of anything else, desired by all, participating in everything, but not diminished by the participation – this is the true, real Being (Gregory of Nyssa 1978, 60, *Moys.* II, 40).

On the other hand, creation – *ta onta*, has been called to existence from non-being (*ex nihilo*) and exists only thanks to the participation in the being or rather *energeia* of the Creator. Without the will of God, the end and destiny of creation is non-existent (CE II, 578, PG 45, 1104D; Cat. or. 6, PG 45, 28C-D). Only God can sustain its being. Limited in their existence, creatures cannot be ultimately good, but they can participate and *de facto* they do participate in the perfect, unlimited Good.

Since the source, principle and treasury of all good is (¼) in uncreated nature, the whole creation strives to him, is attached to him and participates in him through communion in the First Good of the Elevated Nature. In consequence, “greater” and “smaller” can be differentiated within the creation according to the level of its participation in the

Highest. Some [creatures participate] to a smaller, some to a greater degree, which again is proportional to the participation in the autonomy of the will and its liking to the Good (CE I, 274-75, PG 45, 333).

In his nature God is separated from creation by the impassable border. Yet, the whole creation – as an exemplification of the will of the Creator – is fully accessible to God. In this sense, as much as creation participates in God's *energeia* (*ousia tou Theou* is inaccessible to creation), it really exists in God. However, the comprehension of this reality, according to Gregory of Nyssa, exceeds human capabilities of perception. "The question 'how' is to be left beyond our reach. Even the fact that the visible reality emerged from what is not in any way manifested, we accept only through faith, as something which is beyond our intellectual capabilities" (In Hex, PG 44, 68D-69A).

*Metousia*, similarly to the earlier analyzed diastema, occurs as an ontological necessity in the structure of the whole realm. The very existence of creation assumes the participation in God and full dependence on the Creator. After all, created beings exemplify God's will and the outcome of his goodness (*De hominis opificio* 16, PG 44, 184c). Still, the problem of participation-*metousia* goes – in the treatises of Gregory of Nyssa – beyond a simple, ontological dependency, some kind of counter-balance and supplementation of the concept of *diastema*. Gregory adds the issue of the soteriological dimension and emphasizes the dynamic of relationship between the Creator and creation. The participation in the ontological sense becomes the basis for the participation understood soteriologically as a deification-*theosis* process, coming nearer to God and imitating God (Balas 1993, 268). In this sense, *metousia* appears not so much as an ontological necessity, but rather as a free choice of the intellectual creation, which faithfully turns to the Creator and strives to imitate the divine goodness as much as possible. The more a human being participates in the divine good, the more possible it is to overcome the subsequent steps on the way of deification-*theosis* (*De anima et resurrectione*, PG 46, 105b; Meredith, 1989, 40).

Gregory of Nyssa sketches the dynamic of *metousia* as infinite progress, unceasing change for good, a continuously deepening relationship between the Creator and creation. It is based on the one hand on the love of the Creator and the ontological dependencies in the structure of beings. On the other hand, it is based on the free choice of creation, which turns back to the Creator, gets nearer and nearer to God, but never actually reaches the Absolute. "(...) when [God] draws a human soul to participation in himself, He always remains (...) greater than the one who participates. The soul (...) will always get better than it is, through the participation in what is greater than it is and it will never cease growing, whereas the Good, in which it participates, remains the same (...)" (*In cant.* 5, GNO VI, 158). Gregory of Nyssa depicts the soteriological dimension of *metousia*, supplementing the ontological dependence of the creation on the Creator. He believes, following Origen, Evagrius or Didymus, that finally all the intellectual creatures will turn back to God and will join the procession of beings pilgrimaging to him. However, it does not change the fact that in his nature, God will ever remain unknowable and impossible to reach for humankind and other created beings. The eschatological consummation will take the form – according to Gregory of Nyssa – of an endless, asymptotic process of getting closer and closer to God without ever reaching the Unreachable, without knowing the Unknown.

### **Bibliography**

- Balas, David L. 1993. "Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa's Use of the notion of participation." In *Studies in Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays*, edited by Everett Fergusson, David M. Scholer, Paul Corby Finney, 264-269. London: Garland Publishing.
- Carabine, Deirdre. 1995. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: W. B. Eerdmans.

- Diels, Hermann. 1992. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Bearbeitet von Walther Kranz. Zürich: Weidmann.
- Gersh, Stephen. 1972. *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.
- GNO: Gregory of Nyssa. 1922-. *Gregorii Nysseni Opera*. Edited by Werner Jaeger. Leiden: Brill
- Gregorios, Paulos M. 1980. *Cosmic Man, The divine Presence, The Theology of St. Gregory of Nyssa*. New York: Paragon House.
- Gregory of Nyssa. 1978. *The Life of Moses*. Edited and translated by Abraham J. Malhebre and Everett Ferguson. New York: Paulist Press.
- Ivanka, Endre von. 1964. *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes.
- Lossky, Vladimir. 1944. *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris: Aubier.
- Meredith, Anthony. 1989. "The concept of mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists." *Studia Patristica* 22: 35-51.
- NPNF: Gregory of Nyssa. 1996. "Dogmatic Treatises; Select Writings and Letters." Translated by William Moore and Henry Austin Wilson. In *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Edited by Philip Schaff. Series II. Volume 5. Peabody MA: Hendrickson Pub.
- Otis, Brooks. 1976. "Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time." *Studia Patristica* 14: 327-347.
- PG: Gregory of Nyssa. 1863. *Patrologiae cursus Completus. Series Graeca Prior*. Edited by Jacques-Paul Migne. Volume 44-46. Parissis: Garnier.
- Plass, Paul C. 1977. "Timeless Time in Neoplatonism." *Modern Schoolman* 55 (1): 1-19.
- Quasten, Johannes. 1999. *Patrology, The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*. Volume 3. Texas: Allen.

- SCh: Daniélou, Jean. 1955. *Grégoire de Nysse, La Vie de Moïse* (Sources Chretiennes 1). Paris: Cerf.
- Szczerba, Wojciech. 2008. *A Bóg będzie wszystkim: Apokatastaza Grzegorza z Nyssy*. Kraków: WAM.
- Weiswurm, Alcuin A. 1952. *The nature of Human Knowledge According to Saint Gregory of Nyssa*. Washington D.C.: Catholic University Press.



## **Katolicka wersja *sola Scriptura*? Odpowiedź Josepha Ratzingera**

### **A Catholic Version of *Sola Scriptura*? An Answer of Joseph Ratzinger**

**Słowa kluczowe:** *sola Scriptura*, tylko Pismo, Joseph Ratzinger, Pismo a Kościół, Pismo a Tradycja, Pismo a Objawienie, Objawienie Boże, materialna wystarczalność Pisma Świętego, 'raz jeden' Objawienia, terażniejszość Objawienia

**Keywords:** *sola Scriptura*, Scripture alone, Joseph Ratzinger, Scripture vs the Church, Scripture vs Tradition, Scripture vs Revelation, Divine revelation, material sufficiency of Scripture, the “once for all” of Revelation, the living presence of Revelation

### **Streszczenie**

Ocenę protestanckiego pryncypium i kwestię możliwości wypracowania katolickiej odmiany zasady *sola Scriptura* oparto na twórczości Josepha Ratzingera. Bawarski teolog pytanie o aksjomat „tylko Pismo” sprowadził do zagadnienia sposobu obecności Objawienia Bożego w historii. Ukazywał nierozzerwalny związek Pisma z Kościołem, który daje znaczenie w genezie świętych pism, uznaniu ich kanoniczności oraz ustaleniu kanonu, jest obecny również w postaci symbolu wiary na kartach Nowego Testamentu. Ratzinger rozróżnia pomiędzy Objawieniem a Pismem Świętym jako świadectwem i materialną zasadą Objawienia. Pismo pełni rolę „urzędu świadectwa” i w ten sposób zabezpiecza historyczne „raz jeden” Objawienia. Ale Objawienie ma również swoje „dzisiaj”, jest obecne w życiu, wierze i kulcie Kościoła. Objawienie jest źródłem, z którego wypływają dwa nurty Pisma i Tradycji jako materialnych i historycznych form przekazu Objawienia. Kwestia „Pismo i Tradycja” winna być włączona w szersze zagadnienie

---

<sup>1</sup> Dr hab. Sławomir Zatwardnicki, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

„Objawienie i Tradycja”. Nietożsamość Objawienia i Pisma Świętego zaprzecza możliwości przyjęcia katolickiej odmiany *sola Scriptura* – dowodził Ratzinger w polemice z Geiselmannem. Wystarczalna jest jedynie rzeczywistość Chrystusa, a nie jej natchnione świadectwo.

### Abstract

The assessment of the Protestant formal principle and the feasibility of developing a Catholic variant of the *sola Scriptura* doctrine was based on Joseph Ratzinger's works. The Bavarian theologian reduced the question concerning the principle "by Scripture alone" to the issue of the mode of presence of Divine revelation in history. He showed the inextricable connection between Scripture and the Church, which is visible in the origin of the sacred writings, the affirmation of their canonicity, and present as the creed in the pages of the New Testament. Ratzinger distinguishes between Revelation and Scripture as the witness and material principle of Revelation. Scripture plays the role of the "office of testimony" and thus secures the historical "just once" of Revelation. But Revelation also has its "today", being present in the life, faith and worship of the Church. Revelation is the source from which the two streams of Scripture and Tradition flow as the material and historical forms of the transmission of Revelation. The question of "Scripture and Tradition" should be incorporated into the broader question of "Revelation and Tradition". In his polemic with Geiselmann, Ratzinger argued that the non-identity of Revelation and Scripture denies the possibility of accepting the Catholic variant of *sola Scriptura*. It is only the reality of Christ that is sufficient, not its inspired testimony.

Interesujące z teologicznego punktu widzenia protestanckie pryncypium *sola Scriptura* ['tylko Pismo', ew. 'tylko przez Pismo'] staje na wokandzie również ze względu na potrzeby duszpasterskie. Wraz ze wzrostem znaczenia Pisma Świętego w życiu parafialnym i wspólnotowych formacjach, a przede wszystkim ze względu na coraz powszechniejsze ekumeniczne zaangażowania chrześcijan różnych wyznań, rodzi się potrzeba prezentacji stanowiska katolickiego. Jak Kościół katolicki rozumie rolę Pisma jako spisanego pod natchnieniem słowa Bożego w ramach całokształtu życia kościelnego? Pogłębionego teologicznie podejścia do aksjomatu protestanckiego rozpatrywanego na szerszym tle relacji Pisma, Tradycji i Objawienia można poszukiwać w twórczości

Josepha Ratzingera<sup>2</sup>. Jego spuścizna łączy katolicką ortodoksję z wrażliwością ekumeniczną (por. Gaál, Levering 2010), a przez to pozwala zidentyfikować tak istotne zbieżności, jak i rzeczywiste różnice w stanowiskach katolików i protestantów. Bawarski teolog odpowiada przy okazji na pytanie o to, czy jest jakaś wersja rozumienia *sola Scriptura* możliwa do przyjęcia przez katolików. Nie bez znaczenia dla niniejszego artykułu jest również tak podkreślane przez Ratzingera pierwszeństwo teorii nad praktyką<sup>3</sup>, idące ‘pod prąd’ współczesnych oczekiwań, że jedność można budować nie na prawdzie, lecz na praktyce<sup>4</sup>. Oznacza to, że teologiczny teoretyczny namysł winien zachować prymat nad *praxis*.

### 1. Rzekoma *perspicuitas* Pisma Świętego

Za oś podziału Kościoła zachodniego uznał Joseph Ratzinger przyjęcie różnych rozwiązań kwestii sposobu, w jaki Objawienie Boże dokonane w Chrystusie pozostaje na stałe obecne w historii. Podczas gdy Kościół w Tradycji postrzegał jedną z form przekazu Objawienia, Marcin Luter uznał w niej wyniesienie ludzkich postanowień ponad słowo Boże (por. Ratzinger 2018a, 349–350). Słowo Boże zaś zostało właściwie utożsamione z Pismem Świętym. To zaś, jako że miało być autorytetem najwyższym, zostało uznane za jednoznaczne w swojej wymowie.

Terminem oddającym przekonanie reformatorów o tym, że właściwie usposobiony wierzący jest w stanie rozumieć Pismo Święte, jest *perspicuitas* – to łacińskie pojęcie odnoszone do Biblii tłumaczy się jako:

---

<sup>2</sup> Niniejszy tekst opieram na swojej wcześniejszej publikacji, w której omówiłem twórczość Ratzingera – por. Zatwardnicki 2022, 141-244 (książka w otwartym dostępie na stronie: <https://omp.academicon.pl/wa/catalog/book/teologia-Objawienia>).

<sup>3</sup> Por. Ratzinger 2012, 237: „Nie powinniśmy jednak nigdy tracić z oczu tego, że już samo zastanawianie się nad prawdą teologiczną jest zajęciem nader praktycznym”. Ratzinger zgadza się tutaj z jednym z głównych przekonań Romano Guardiniego o pierwszeństwie logosu nad etosem – por. Ratzinger 2009, 271, 273; Schneider 2008, 15-45; Millare 2020, 521–563; Gaál 2010, 253.

<sup>4</sup> Por. Ratzinger 2009, 270: „Jednakże prawdziwa praktyka, czyli właściwe działanie, wynika z prawdy i o tę prawdę należy walczyć” (Ratzinger cytuje tutaj Guardiniego).

jasność, klarowność, przejrzystość czy jednoznaczność. Pismo w doktrynie reformacyjnej jest swoim własnym interpretatorem [łac. *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*], sytuującym się ponad interpretacjami kościelnymi czy naukowymi. Tak zwana jasność Pisma [łac. *claritas*] zakłada przekonanie o tym, że Bóg może komunikować się wystarczająco zrozumiale, gdy wierzący czyta Pismo w Duchu Świętym<sup>5</sup>.

We wczesnym okresie twórczości Luter wyrażał przekonanie o tym, że znaczenie Pisma Świętego jest pewne, dostępne i jasne, że Biblia tłumaczy samą siebie i osądza wszystko inne. Sprzeciwiał się zarówno pogładowi, według którego Pismo miałyby być interpretowane przez Kościół, jak i radykałom (tzw. 'entuzjastom') oczekującym objawień Ducha Świętego przychodzących spoza Pisma<sup>6</sup>. Biblia miałyby być jasna na sposób wewnętrzny (oświecająca aktywność Ducha Świętego pozwalająca pojąć prawdę przekazywaną przez natchnione pisma) i zewnętrzny (interpretacja zgodnie z regułami języka umożliwiająca dotarcie do prawdy tekstu, rozpatrywanie niejasnych fragmentów w świetle innych lub całości Pisma) (por. Yocum 2005, 728). Jan Kalwin wiązał prostotę Pisma z dostępnością dosłownego sensu, co uzasadniał przystosowaniem się Objawienia do ludzkich możliwości jego recepcji i zrozumienia (por. Schwöbel 1990, 99-100; Webster 2005, 724; Thompson 2005, 96; Yocum 2005, 729). Poglądy reformatorów głównego nurtu, którzy z jasności Pisma nie wyprowadzali wniosku o odsuwaniu na bok kościelnej tradycji czy wysiłku egzegetycznego, w kolejnych wiekach ulegało radykalizacji<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. Yocum 2005, 727-728; Ward 2005, 731; East 2021, 77-81. Z nowszych reinterpretacji *perspicuitas* na uwagę zasługuje prezentowane przez Johna Webstera. Anglikański teolog czerpiący z tradycji reformowanej podkreśla mocno, że nie tekst biblijny jest sam w sobie zrozumiały, ale że staje się takim ze względu na to, że pozostaje na służbie Ducha Świętego, który wykorzystuje Pismo w funkcji Bożego objawienia – por. Webster 203, 93-95; Webster 2012, 23.

<sup>6</sup> Por. Cross 2007, 316. Egzegetyczny optymizm Lutera ustąpił w obliczu radykalnej reformacji – por. McGrath 2005, 547-548. Por. także: Gabriel 2007, 211.

<sup>7</sup> Por. Yocum 2005, 729. Moss odnotowuje założenie części świata protestanckiego,

Rzekomą *perspicuitas* Pisma Świętego, odnotowuje Ratzinger, zakwestionowały badania historyków oraz hermeneutów (osób zajmujących się zasadami interpretacji tekstów). Dzieje egzegezy biblijnej z ich diametralnie różniącymi się interpretacjami zależnymi od „ducha czasu” podważyły tzw. oczywistość Pisma. Reformacyjna „zasada Pisma” okazała się niemożliwa do utrzymania. Słowo Boże utożsamione z księgą Biblii, wyizolowaną z Tradycji i historii Kościoła, staje się ofiarą wieloznaczności i arbitralnych odczytań. Wynika to zdaniem bawarskiego teologa z nieuwzględnienia tak związku Pisma z przestrzenią życiową ludu Bożego będącą składową interpretacji ksiąg natchnionych, jak i obiektywnej struktury słowa, które w swojej dynamice wskazuje ponad to, co zapisane w literze. Mimo wszystko Ratzinger utrzymywał pewien rodzaj jednoznaczności Pisma, tyle że miałyby być ona możliwa do rozpoznania dopiero wtedy, gdy interpretuje się poszczególne fragmenty w powiązaniu z całością Biblii, tę zaś czyta w Kościele i w jego wierze<sup>8</sup>.

[...] Pismo odczytujemy w żywej wspólnoty, czyli opierając się na podstawowych opcjach, dzięki którym osiągało ono historyczną skuteczność, a więc tworzyło Kościół. Tekstu nie można odrywać od tego żywego kontekstu. W tym sensie Pismo i Tradycja stanowią nierozłączną całość i tego właśnie w momencie pojawienia się świadomości historycznej Luter nie potrafił dostrzec. Wierzył w jednoznaczność dosłownego

---

że tradycja jest ludzkim wytworem Kościoła narzucającego swoją władzę – por. Moss 2015, 72.

<sup>8</sup> Por. Ratzinger 2016a, 517; Ratzinger 2018a, 330–331; Ratzinger 2018b, 795–796; Blanco Sarto 2013, 27. Takie wyniki egzegezy prowadziły w niektórych środowiskach protestanckich do przejścia od zasady *sola Scriptura* do *sola Traditio* – por. Ratzinger, Messori 1986, 139. Jest znamienne, że luterkański teolog Ernst Käsemann twierdził wręcz, że Biblia nie jest źródłem chrześcijańskiej jedności, ale wręcz przeciwnie, rozłamu – por. Childs 2006, 34, 40. Sobór Trydencki odrzucał reformacyjną krytykę właśnie z tego powodu, że słowo nie jest samodzielną rzeczywistością lokującą się ponad Kościołem. Słowo zostało przekazane Kościołowi i dopiero dzięki temu wyjęciu z ludzkiej dowolności zostaje ono zabezpieczone przed samowolą interpretacyjną – por. Ratzinger 2018a, 351–352.

sensu, która nie istnieje i którą nowożytna wiedza historyczna od dawna już odrzuciła (Ratzinger 2012, 606).

Ten związek Pisma z Kościołem może zostać uzasadniony już na podstawie kart Pisma, w którym znajdują się wyznania wiary pierwotnego Kościoła. Ponieważ symbol wiary wiązał się z głoszeniem Kościoła oraz jego sakramentalnym życiem, Kościół przepowiadający, modlący się i celebrujący sakramenty jest już obecny w Piśmie Świętym i stanowi jego warunek (nie przyczynę!). Kościół uznał również te a nie inne księgi za natchnione pisma i w ten sposób, dzięki ustaleniu kanonu, w ogóle staje się możliwe istnienie Pisma; to wiara Kościoła tworzy kanoniczną jedność i jest istotną częścią Pisma, które musi być zatem czytane w tej wierze, w której księgi biblijne stanowią jedno Pismo. Jako że kryterium Symbolu umożliwiło ukształtowanie się kanonu, Symbol pozostaje hermeneutyczną instancją<sup>9</sup>.

Właśnie ze względu na niejednoznaczność Pisma wiara Kościoła przyjmując natchnione Pisma, na mocy tej samej podstawowej decyzji jednocześnie wyznaczyła swego rodzaju „kanon w kanonie” w formule

---

<sup>9</sup> Por. Ratzinger 2018a, 169, 331, 364, 386–387, 390, 629; Ratzinger 2016a, 181–182; Ratzinger 2012, 607: „W rzeczy samej, bez wiary także Pismo nie jest Pismem, lecz heterogenicznym raczej zbiorem literatury, która nie może mieć normatywnego znaczenia dla dnia dzisiejszego”. Kościół jest, powiada Ratzinger, naczyniem Objawienia, dlatego jego wiara jest miarą np. tradycji liturgicznej – por. Ratzinger 2012, 617. Rozpoznanie genezy kształtowania się takiej a nie innej formy sakramentu Eucharystii, procesu, w którym Kościół przewodzony przez Ducha Świętego rozpoznał i ukazuje prawdziwą istotę tego, co Pan ustanowił podczas Ostatniej Wieczerzy, ukazuje zdaniem Ratzingera głęboki związek Pisma z Tradycją. Od drugiej strony: sama analiza Biblii niezależna od Tradycji nie byłaby w stanie dotrzeć do najgłębszych intencji Pisma, jakie mogą się ukazać dopiero w kontekście życia Kościoła – por. Ratzinger 2012, 403. Por. również Kasper 2014, 98: „Jednym z ważniejszych rezultatów egzegezy historyczno-krytycznej jest bowiem wykazanie, że od początku istnieją w Nowym Testamencie wiążące wypowiedzi o charakterze *credo*, które są starsze od najstarszych pism Nowego Testamentu. Na nich opiera swą argumentację Paweł w decydującym miejscu, a mianowicie przedstawiając przesłanie o zmartwychwstaniu i o znaczeniu Eucharystii (1 Kor 11,23–25; 15,3–5)”. Por. również Work 2002, 241: „Naturally, it is the canon’s community that generally knows best how to read its canon”.

symbolu. Pismo winno być interpretowane zgodnie z regułą wiary [łac. *regula fidei*], która stanowi drogowskaz do klarowności Pisma. W regule wiary nie chodzi jednak o samą formułę słowną, ale o rzeczywistość wiary Kościoła, który ustala swój wyraz wiary wyjaśniający Pismo. Autorytet Kościoła, konkluduje Ratzinger, przynależy wewnętrznie do Pisma (nie jest 'obok' niego) i zabezpiecza jego autorytet<sup>10</sup>.

## 2. Związek Pisma Świętego z Kościołem

Z badań Ratzingera nad przebiegiem, debatami i ostatecznymi wypowiedziami Soboru Trydenckiego wynika, że ojcowie soboru dopuszczali myśl o Objawieniu wciąż się dokonującym w Kościele prowadzonym przez Ducha Świętego. Tym samym dalecy byli od nowożytnego rozumienia, a bliscy patrystycznemu i średniowiecznemu jego postrzeganiu. W związku z tym, uznawał niemiecki teolog, należy zakwestionować aksjomat mówiący o zakończeniu Objawienia wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów. Jego przyjęcie byłoby tożsame z uznaniem w Objawieniu zbioru nauk przekazanych przez Boga w przeszłości i pozostawałoby w sprzeczności z przesłaniem Biblii<sup>11</sup>. Stanowiłoby również przeszkodę w uznaniu historyczności wiary chrześcijańskiej<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Por. Ratzinger 2018a, 331–332, 387, 504, 629; Ratzinger 2018b, 737, 796–797; Hahn 2021, 74, 91 Moss 2015, 67, 72. Por. także Blanco Sarto 2013, 27; Work 2002, 184–185, 195. Światowa Rada Kościołów za podstawowy klucz hermeneutyczny uznaje Credo nicejsko-konstantynopolińskie dzielone przez wszystkich chrześcijan – por. Work 2002, 322; Wainwright 1995, 639–662.

<sup>11</sup> Por. Ratzinger 2018a, 381–382, 499, 502–503. W debatach Soboru Trydenckiego wyróżniał się pogląd o tym, że Objawienie w formie zapisanej, utożsamiane z Ewangelią, dotyczy nie samej Biblii, ale również ludzkich serc; podkreślano również aktywność Ducha Świętego przemawiającego w całej historii Kościoła. Ratzinger ocenia, że dokonana już w okresie posoborowym historyzacja i materializacja pojęcia Objawienia została jednak w pewien sposób przygotowana przez kompromisy soborowe – por. Ratzinger 2018a, 382. Jest znamienne, że ojcowie Soboru Watykańskiego II w konstytucji *Dei verbum* nie formułują poglądu o zakończeniu Objawienia wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów, gdyż stanowiłby on wsparcie statycznego ujęcia Objawienia – por. Daly 1997, 37.

<sup>12</sup> Por. Ratzinger 2018a, 499. Waga tych wypowiedzi Ratzingera jest tym większa,

A przecież w Biblii Objawienie jest pojmowane inaczej, jako wydarzenie nowej relacji Boga z człowiekiem. O tyle jest ono dokonane, o ile relacja ta w maksymalny sposób urzeczywistniła się w Chrystusie; o tyle wciąż się dokonuje i zachowuje swoją terażniejszość – o ile relacja ta ma być wciąż urzeczywistniana na nowo (por. Ratzinger 2018a, 503). Stwierdzenia *Tridentinum* zostają w refleksji niemieckiego teologa ‘przetłumaczone’ na język bardziej współczesny:

[...] Objawienie jest wprawdzie zakończone zgodnie z jego zasadą materialną, ale jest i pozostaje obecne zgodnie ze swoją rzeczywistością. Innymi słowy: mamy tu do czynienia z ujęciem, wedle którego Objawienie ma wprawdzie swoje *ἐφάπαξ*, gdyż dokonało się w faktach historycznych, ale ma też swoje nieustanne „dzisiaj”, gdyż to, co się wydarzyło raz, pozostaje w wierze Kościoła nadal żywe i skuteczne, a chrześcijańska wiara nie odnosi się nigdy tylko do tego, co przeszłe, ale zarazem do tego, co terażniejsze i przeszłe (Ratzinger 2018a, 382).

W związku z tym należałoby dowartościować dwa bieguny: przeszły i terażniejszy. Temu, co wydarzyło się ‘raz jeden’ [*efapax*], czyli historyczności przyjścia Słowa na świat, odpowiada ‘raz na zawsze’, bo spotkanie ludzi z Chrystusem wciąż trwa (por. Hbr 7,27; 9,12; 10,10; por. Ratzinger 2018a, 366, 381–382, 502–503; Ferdek 2010, 174–175. Por. Popowski 1995, 247–248). W chrześcijańskiej rzeczywistości jednorazowość i niepowtarzalność ‘wczoraj’ jest równie ważna jak terażniejszość i ‘zawsze’ Objawienia. Spotkanie ludzi z ‘początkiem’ ustanowionym w Jezusie z Nazaretu trwa, dopóki istnieje ludzkość, i w postępującej naprzód historii ujawniają się wszystkie możliwości tego spotkania

---

że jego przekonanie wymagało reinterpretacji potępionego w dekrete *Lamentabili* twierdzenia: „*Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa*” (DH 3421). Bawarski teolog tę wypowiedź wiązał z niedostateczną refleksją nad związkiem Objawienia i historii. W związku z tym znaczenie dokumentu leżeć miałyby jego zdaniem nie w pojedynczych wypowiedziach, lecz w całościowym ukierunkowaniu *contra* modernistycznym tendencjom ewolucjonistycznym i historycystycznym – por. Ratzinger 2018a, 494–495.



(por. Ratzinger 2018a, 502). Bóg już „dał nam swego Syna, siebie samego, całe swoje Słowo” i „w tym sensie Objawienie się zakończyło”. Ale przecież „to Słowo jest samym Bogiem i wszystkie słowa wskazują na Słowo, dlatego nigdy nie jest ono tylko przeszłością, lecz zawsze teraźniejszością i przyszłością, i zawsze zakotwiczeniem naszego życia w wieczności, a jednocześnie otwarciem na nią [...]” (Ratzinger 2015, 681–682) – wyjaśnia Ratzinger.

Dopiero to stwierdziwszy, można zastanowić się nad funkcją Pisma Świętego. Jest ono spisaniem świadectwem Objawienia (tak jak *regula fidei* jest ustnym świadectwem), a nie samym Objawieniem. Rolę trwałej normy dla Kościoła odgrywa nie samo Pismo jako zamknięty zbiór twierdzeń, ale rzeczywistość Objawienia, którą spisane pod natchnieniem twierdzenia mają za zadanie zabezpieczać (por. Ratzinger 2018a, 503). Przekaz Biblii o Jezusie nie jest archiwalnym potwierdzeniem, ale świadectwem stałej obecności Pana, który „jest Duchem” (2 Kor 3,17). Jego słowo jest zawsze teraźniejsze i przyswajane w ciągle ‘nowej’ teraźniejszości, ale nie odrywa się od historycznego fundamentu – właśnie ‘związanie’ przez nowotestamentalne księgi chroni je przed ‘gnozą’ spekulacji ludzkich (por. Ratzinger 2018a, 386).

Ratzinger nazywa to każdorazowe przyswajanie słowa w teraźniejszości, owo uobecnianie z jednoczesnym zachowaniem historycznego fundamentu, Tradycją. Tym samym zostaje Tradycja związana z pierwotnym wydarzeniem oraz jego słownym świadectwem w Piśmie, którego wykładnia nie polega jedynie na egzegezie (zwłaszcza tej opartej jedynie na metodzie historyczno-krytycznej), ale dokonuje się w całym życiu, wierze i kulcie Kościoła. Bawarski teolog postuluje w związku z tym bipolarną kryteriologię: z jednej strony uwzględnia wagę urzędu Kościoła, jaka wynika z obecności Ducha oraz współczesności Chrystusa z Kościołem, z drugiej pisze o ‘urzędzie świadectwa’, czyli danym ‘raz na zawsze’ słowie Pisma czerpiącym swoją powagę z owego ‘raz jeden’ historycznych wydarzeń. Reformacyjna samodzielność Pisma jako jednoznacznego kryterium Kościoła w pewnym sensie istnieje,

ale dopiero w ramach tego kontrapunktu może znaleźć swoje miejsce w teologii katolickiej<sup>13</sup>.

To, co naukowo lub też w zwykłej lekturze można jednoznacznie rozpoznać w Piśmie, pełni funkcję rzeczywistego kryterium, któremu muszą się poddać również wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego. Chodzi tu oczywiście o składnik podstawowy, o wiedzę, która nie jest sędzią wiary, ale istnieje również w wierze jako instancja krytyczna i jako taka ma istotne zadanie: dbania o czystość *ἐφάπαξ*, raz danego świadectwa, obrony *sarx* historii przeciwko arbitralności gnozy, która wciąż na nowo pragnie się uniezależnić (Ratzinger 2018a, 367. Por. Bossu, Advani 2020, 76–77).

Również w opracowaniu sygnowanym wspólnie z Karlem Rahnerem zaakcentowany został wzajemny związek Pisma i Kościoła; Pismu niezbędny jest Kościół, bo w Tradycji Kościoła Pismo staje się żywym słowem Boga; Kościół zaś jest sługą, a nie panem tego słowa (por. Ratzinger 2016a, 181–182). Oznacza to, że „Kościół nie może głosić niczego innego oprócz Pisma, a Pismo żyje nie inaczej jak tylko przez jego głoszenie i wiarę Kościoła, który je objaśnia i autorytatywnie określa

---

<sup>13</sup> Por. Ratzinger 2018a, 366, 386; Ratzinger 2012, 217: „Mimo niewątpliwiej doniosłości metody historycznej nie istnieje żadna możliwość rekonstruowania wiary na podstawie samej historyczności. Kto jednak oczekuje od Pisma terażniejszości, czyli wiary, ten nie może pozostać przy samej historii, która stwierdza fakty historyczne i nic poza tym. Wiara jest rozumieniem, a rozumienie zawsze wykracza poza sferę samych faktów. Dlatego metoda historyczna nie wyklucza centrum hermeneutycznego, lecz wręcz się go domaga. W tym sensie zasada *sola Scriptura*, która by odsyłała tylko do danych historycznych, byłaby sama w sobie sprzeczna”. Dogmaty maryjne ogłoszone w 1854 (niepokalane poczęcie) i 1950 roku (wniebowzięcie) stanowią zdaniem Ratzingera przykład tych prawd wiary, w których świadomość ludu Bożego została postawiona jako podstawowe kryterium Tradycji. Ryzyko z tym związane polega na tym, że terażniejszość działania Ducha Świętego wysuwa się na pierwszy plan kosztem chrystologicznego *efapax*, co mogłoby w rezultacie zniekształcić podstawową strukturę Tradycji – por. Ratzinger 2018a, 389. W innych miejscach Ratzinger przyznawał jednak, że dogmaty maryjne wskazują z kolei na konieczny związek Pisma z Tradycją przez to, że są zakorzenione w Biblii na sposób ziarna, które wzrosnąć może dopiero w Tradycji – por. Szymik 2015, 227; Ratzinger, Messori 1986, 90.

jego prawdziwy sens” (Ratzinger 2016a, 183). W ten sposób żywy głos Kościoła stoi na straży jednoznaczności Pisma, to zaś stanowi jego miarę i granicę jego *viva vox* (por. Ratzinger 2018a, 332–333). Słowo Boże jest zarazem w Kościele, jak i ponad nim, dlatego może stawać się instancją krytyczną względem jego konkretnej formy istnienia; Kościół powinien poddawać się osądowi słowa Bożego – dodawał Ratzinger (por. Ratzinger 2018b, 791. Por. także Work 2002, 267). I odwrotnie, gdyby pojmować Pismo – pisał z kolei Rahner – „jako deklarację skierowaną przez Boga jako autora do Kościoła”, deklarację „postawioną niejako naprzeciw Kościoła” i niezależną od niego oraz niedostępną jego kompetencji, „bylibyśmy wtedy już niedaleko protestanckiej doktryny *sola Scriptura*” (por. Rahner 1969, 195).

### 3. Przeciw idei *duplex fons* Objawienia

Jeszcze Sobór Trydencki używał terminu ‘źródło’ w liczbie pojedynczej i obejmował nim Ewangelię jako Objawienie Chrystusowe. W czasie soboru potwierdzono, że Kościół swoje przekonania czerpie nie jedynie z Pisma Świętego; w sprzecznie wobec protestanckiego ‘tylko Pismo’ wyrażenie katolickiej wiary przybrało postać ‘Pismo i Tradycja’. Wielką rolę odegrał tutaj spójnik ‘*et*’, który niejako sugerował ‘mechaniczne’ zestawienie ze sobą prawd wiary wywiedzionych z Pisma i Tradycji, tak jakby Pismo i Tradycja mogły być stawiane ‘obok’ siebie. Niestety, poskutkowało to upowszechnieniem się (ale nie dominacją tego poglądu) w późniejszym czasie w katolickiej teologii nieznannej wcześniej frazy ‘dwa źródła’ [łac. *duplex fons*] Objawienia<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Por. Ratzinger 2016a, 140, 212, 413–415; Ratzinger 2016b, 679; Ratzinger 2018a, 388–389; Rowland 2017, 36; Dulles 1980, 25; Moss 2015, 66–67, 69, 73, 79; Mullins 2005, 409; Work 2002, 284–285; Leks 1997, 54. Dokładne stwierdzenie trydenckiego „Dekretu o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji”: „[...] *hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt*” (DH 1501). Polskie tłumaczenie w: Sobór Trydencki 2007, 179: „[...] ta prawda i zasady postępowania znajdują się w księgach spisanych i tradycjach niepisanych, które

U podstaw tego legło niewłaściwe, zawężone do propozycjonalnych twierdzeń ujęcie Objawienia, któremu z całą mocą sprzeciwiał się Ratzinger: „W istocie rzeczy, to nie Pismo i Tradycja są źródłami Objawienia, lecz Objawienie – mowa i samoodślanianie się Boga stanowi *unus fons*, z którego wypływają obydwie nurty Pisma i Tradycji” (Ratzinger 2016a, 140, 415. Por. Pokrywiński 2017, 95; Mullins 2005, 423). Wyłaniająca się w nowożytności idea rozumienia Pisma i Tradycji jako dwóch źródeł prawd wiary sprowadza Objawienie do jego świadectw, Pisma i Tradycji (zwanym przez Ratzingera ‘materialnymi zasadami’ Objawienia). W takim ujęciu trzeba albo przyjąć, że Tradycja niesie dodatkowe treści względem Pisma, albo temu zaprzeczyć, a wtedy uznać zasadę ‘tylko Pismo’ identyfikującą księgi natchnione z Objawieniem. Jak jednak zauważał Ratzinger, ojcowie Kościoła oraz teologowie średniowieczni (m.in. Bonawentura i Tomasz z Akwinu, których Ratzinger uznawał za największych teologów XIII wieku) nie znali pojęcia ustnie przekazywanej obok Pisma Tradycji (tzw. *paradosis agrafos*), a Tradycję pojmowali jako Pismo przyswojone przez Kościół poruszany Duchem Świętym. Również współczesne badania historyczne nie potwierdzają istnienia takich niezapisanych a obecnych od początku Kościoła i następnie przekazywanych ustnie i niezależnie od Pisma prawd wiary<sup>15</sup>. Kanon nie jest tutaj wyjątkiem – nie stanowi ustnej informacji pochodzącej od Dwunastu<sup>16</sup>.

---

Apostołowie otrzymali z ust samego Chrystusa lub sami pod natchnieniem Ducha Świętego przejęli i tak je przekazali niejako z rąk do rąk aż do naszych czasów”.

<sup>15</sup> Por. Ratzinger 2016a, 128, 141–146, 293–294, 415–416; Ratzinger 2018a, 388, 495; Ratzinger 2012, 620; Pidel 2015, 694; Gaál 2012, 525; Pokrywiński 2017, 95–96, 100. Interesujące, że „opór wobec tezy, że istnieje katolickie *sola Scriptura*, powstał właśnie wśród egzegetów” – por. Ratzinger 2016b, 877.

<sup>16</sup> Por. Ratzinger 2016a, 144; Ratzinger 2018a, 387; Rahner 1969, 196. Ratzinger wymieniał przykłady prawd wiary, dla których nie jest możliwe wykazanie, że sięgają historycznych początków wspólnoty chrześcijańskiej: liczba siedmiu sakramentów; chrzest dzieci; niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny czy jej cielesne wniebowzięcie – por. Ratzinger 2016a, 144–145; Ratzinger 2018a, 389. W relacji peritusa kwestionowanie rozumienia Tradycji jako skarbcza apostołskich przekazów zostało

Jest znamienne, że różnica między myśleniem protestanckim a katolickim, którą według Ratzingera daje się sprowadzić do, odpowiednio, koncepcji rozkładu i tożsamości, bazowała paradoksalnie na podobnym błędzie ahistoryczności. Reformacja protestancka zakładała ideę rozkładu dokonującego się w dziejach Kościoła i z tego powodu krytycznie ustosunkowała się do Tradycji. Zgodnie z aksjomatem *sola Scriptura* to, co pojawiło się później niż Pismo, mogło być jedynie zniekształceniem. Dlatego miarodajnego chrześcijaństwa poszukiwano poza historią. Z kolei katolicka kontrreformacja wychyliła wahadło w stronę tożsamości z Kościołem apostołskim, afirmując Tradycję, ale jednocześnie jej złożoność przeobrażając w mechanicznie przekazywane tradycje mające swe rzekome źródło w okresie apostołskim. W konsekwencji wyeliminowano możliwość historycznego rozwoju dogmatów<sup>17</sup>.

Za jedno z najważniejszych osiągnięć Soboru Watykańskiego II uznawał Ratzinger właśnie oddalenie twierdzeń o ‘dwóch źródłach’ Objawienia. Stało się to możliwe, ponieważ ojcowie soboru przyjęli inny model Objawienia – dialogiczno-osobowy, na pierwszym miejscu stawiający wyjście Boga ku ludziom, a nie przekaz doktrynalny. Pozwoliło to w Piśmie i Tradycji dostrzec materialne i historyczne formy przekazu uprzedniego względem nich i zawsze większego Objawienia (por. Ratzinger 2016a, 141; Ratzinger 2016b, 652; Ratzinger 2018a, 356; Wicks 2010, 642). W celu uniknięcia sporu między zwolennikami singularystycznego i pluralistycznego rozumienia pojęcia źródła/źródeł, zgromadzenie soborowe zdecydowało się w ogóle unikać terminu *fons*, posłużono się zamiast tego słowem *scaturigine*<sup>18</sup>. Nie Pismo i Tradycja

---

uznane przez niektórych ojców *Vaticanum Secundum* za odrzucenie Tradycji i otwarcie drzwi protestantyzmowi – por. Ratzinger 2016a, 417.

<sup>17</sup> Por. Ratzinger 2018a, 495-497. Trzeba przyznać, że również niektórzy teologowie katoliccy przyjmują narrację eklezjalnego upadku – por. Levering 2014, 290.

<sup>18</sup> Por. DV 9: „Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt”; Ratzinger 2018a, 679; Martin 2015, 269.

są więc źródłami, lecz uprzednie względem nich Objawienie jest „źródłem, z którego wypływają Pismo i Tradycja jako dwa nurty przekazu jednego Objawienia” (Ratzinger 2016a, 127. Por. Martin 2015, 269). Jeśli o Piśmie i Tradycji wolno mówić jak o źródłach, to tylko od strony poznającego podmiotu – Pismo i Tradycja nie należą do porządku rzeczywistości [*ordo essendi*], lecz do porządku poznania [*ordo cognoscendi*] (por. Ratzinger 2016a, 127, 141; Pokrywiński 2017, 95).

Tradycja nie oznacza skarbcza poszczególnych prawd wiary, ale jest żywą siłą, która w historii pozwala zachować i rozwijać raz daną jedną prawdę. Tradycja jest poznaniem w Duchu Świętym tego, co już należało do Objawienia, jest procesem przyswajania i rozwijania *mysterium Christi*. Jest też Tradycja obecnością żywego Pana przewodzącego w Duchu Świętym wspólnocie i można ją przyrównać do rzeki łączącej ze źródłem (por. Ratzinger 2016a, 145, 294; Benedykt XVI 2006; Brotherton 2015, 107; Feingold 2016, 215–217; Bossu, Advani 2020, 74). Również, jak wykazały to egzegetyczne badania naukowe, samo Pismo jest zależne od Tradycji, ponieważ jest wyrazem bynajmniej nie ‘stenotypicznego’ zapisu tego, co wcześniej było głoszone, ale powstało w wyniku pewnego duchowego procesu zrealizowanego w łonie Tradycji (por. Ratzinger 2016a, 416). W związku z tym Tradycja jest wewnętrzną zasadą tworzenia Pisma – podkreślił Ratzinger:

najstarsza wspólnota nie przekazała słów i czynów Pana jak archiwalnie zamkniętych kategorii. Kierując się przekonaniem, że Pan nie jest martwy, że nie jest kategorią przynależną do archiwów przeszłości, lecz za sprawą Ducha Świętego żyje w Kościele jako Zmartwychwstały, Kościół przekazane dobro na nowy sposób wyjaśnia i jednocześnie rozwija, odpowiednio do danej sytuacji. Tradycja ukazuje się tu nie jako mechaniczny przekaz, lecz jako dynamiczny proces albo – mówiąc inaczej: w samym Piśmie Świętym istnieje przekazujące rozwinięcie, mająca uzasadnienie w danej Kościołowi władzy interpretowania; Tradycja nie

jest tylko zewnętrznym uwarunkowaniem, lecz stanowi wewnętrzną zasadę tworzenia Pisma (Ratzinger 2016a, 416)<sup>19</sup>.

Wskazanie na nadrzędną rolę Objawienia uprzedniego względem Pisma i Tradycji pozwoliło zbliżyć stanowiska katolickie i protestanckie, a zarazem oddalić groźbę skrypturyzmu, czyli identyfikowania Objawienia ze spisaniem słowem Bożym. Mimo uznania prymatu Pisma Świętego nad Tradycją (tak Ratzinger interpretuje twierdzenie konstytucji o Objawieniu Bożym, że tylko Pismo jest słowem Bożym, a Tradycja pełni rolę wykładni – por. DV 9 i 24), podkreślona przez ojców *Vaticanum Secundum* więź Pisma i Tradycji pieczętowała jednak rzeczywistą różnicę między chrześcijanami<sup>20</sup>.

#### 4. Nie dla katolickiego *sola Scriptura*

Z ideą ‘dwóch źródeł’ koresponduje pogląd tzw. *partim – partim* (*partim Scriptura – partim traditio*), zgodnie z którym Objawienie jest dostępne po części w Piśmie, a po części w Tradycji. Nie stanowi ono wtedy organicznej jedności obecnej nie inaczej niż jako całość. Oczywiście kryje się w nim koncepcja Objawienia możliwego do ‘mechanicznego’ dzielenia, a zatem jako zbioru prawd i twierdzeń. Co jednak ważne, w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o możliwość przyjęcia katolickiej wersji *sola Scriptura* ojcowie Soboru Trydenckiego nie tylko że nie ‘kanonizowali’ tej koncepcji *partim – partim*, ale świadomie zrezygnowali ze sprecyzowania więzi między Pismem i Tradycją<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Świadectwo naocznych świadków zawiera ich własne sformułowania i interpretacje słów Chrystusa oraz Chrystusa jako Słowa – por. Scheffczyk 2001, 33.

<sup>20</sup> Ratzinger 2016a, 142–143; Ratzinger 2016b, 680; Moss 2015, 78; Mullins 2005, 431. W przedostatnim i ostatnim paragrafie zużytkowuję badania, których wyniki ukazały się w artykule: Zatwardnicki 2020 (a następnie w wersji nieco zmodyfikowanej w monografii: Zatwardnicki 2022).

<sup>21</sup> Por. Ratzinger 2016a, 127–128, 143–144; Ratzinger 2016b, 679; Mullins 2005, 409. Za źródło potrydenckiego *partim Scriptura – partim traditio*, czyli dwóch równorzędnych zasad materialnych, uznawał Ratzinger katechizm św. Kanizjusza. Historia dogmatów i historyczne pojmowanie sensu Pisma przekreśliły zdaniem Ratzingera

Reinterpretacją soborowego „Dekretu o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji” zajął się w XX wieku Josef Rupert Geiselmann, w którego twórczości Ratzinger upatrywał jednego z dwóch, obok dogmatów maryjnych XIX i XX wieku, nurtów korygujących pojmowanie Tradycji jako materialnego źródła. W swoich publikacjach, a zwłaszcza w rozprawie (por. Geiselmann 1962), tybiński dogmatyk stawiał hipotezę, że brak zdefiniowania relacji Pisma i Tradycji na Soborze Trydenckim otwiera możliwość przyjęcia materialnej wystarczalności Pisma, a tym samym jakiejś formy materialnie rozumianej *sola Scriptura* przez katolików. W Piśmie byłyby zawarte przynajmniej *implicite* wszystkie ważne z punktu widzenia zbawienia prawdy objawione, a Tradycja stanowiłaby jedynie klucz interpretacyjny. W związku z tym Geiselmann zaproponował koncepcję *totum in sacra Scriptura – totum in traditione*, która jego zdaniem miałaby ukazywać organiczne przenikanie się (zamiast mechanicznego ‘składania’) Pisma i Tradycji<sup>22</sup>. Tradycja w tym ujęciu byłaby, wyjaśniał Ratzinger, „przekładem Pisma na żywą terażniejszość Kościoła” istniejąca, „tak jak Pismo, w każdej chwili w całości” (por. Ratzinger 2018a, 447. Por. także: Kasper 2014, 97; Brotherton 2015, 104).

---

możliwość wyjaśniania relacji między objawieniem, Pismem Świętym i Tradycją za pomocą wcześniejszych kategorii. Stąd postulował cofnięcie się przed nowożytny traktat o Tradycji do czasu wcześniejszego od polemik protestancko-katolickich – por. Ratzinger 2012, 619 (wraz z przyp. 1).

<sup>22</sup> Por. Ratzinger 2016b, 679; Ratzinger 2018a, 354, 389, 406-407; Geiselmann 1962, 282; Kasper 2014, 96-97. Brotherton 2015, 104. Ratzinger odnosił się do tez Geiselmanna życzliwie, ale polemicznie – por. np. Ratzinger 2018a, 353, 389, 406-410 (bodaj najłagodniejsza krytyka zawarta w recenzji pracy tybińskiego teologa), 447, 487. W jednym miejscu Ratzinger uznaje, że Geiselmann ukazywał wręcz możliwość pojednania zasady katolickiej z protestanckim aksjomatem; jeśli byłaby możliwość wywiedzenia wszystkich treści wiary z Pisma, wtedy Biblię można by uznać również jako zasadę formalną, a nie tylko materialną – por. Ratzinger 2016a, 547. Gwoli ścisłości, według Geiselmanna Tradycja sprawowałaby funkcję interpretacyjną, zatem obowiązywałaby formuła: „*totum in sacra Scriptura et iterum totum de traditione*”. Pismo wymagałoby treściowego uzupełnienia w sprawach „*mores et consuetudines*” Kościoła, i w tym zakresie trzeba by przyjąć zasadę: „*partim in sacra Scriptura, partim in sine scripto traditionibus*” – por. Ratzinger 2018a, 407. Por. także Ward 2005, 730-731; Hendrix 2011, 478-479.



Ratzinger poddawał tę koncepcję krytyce, wskazując jej słabe strony. Po pierwsze, z powodu ahisterycznego zabsolutyzowania kwestii materialnej wystarczalności Pisma (problem ważny w teologii XX, a nie XVI wieku) przeszacowana została w niej rezygnacja z *partim – partim* na rzecz *et*. Innymi słowy, wyjściowa teza ukierunkowała rozstrzygnięcie nieobecne przecież w trydenckich dyskusjach. Po drugie, wnioskowana wystarczalność Pisma nie może mieć takiego znaczenia, jakie Geiselmann próbował jej nadać, skoro dogmaty katolickie nie dają się wyprowadzić na bazie samego *sola Scriptura*. Wreszcie po trzecie, w rozwiązaniu Geiselmanna brakowało odpowiedzi na kwestię, kto jest podmiotem, tradentem i interpretatorem Pisma. To zagadnienie jawiło się Ratzingerowi najważniejsze. W teologii katolickiej taką rolę pełnił Kościół, w którego wierze upatrywano klucza do Pisma, a dla reformatorów zasadę formalną stanowił aksjomat „tylko Pismo” i on też oddziaływał na pojmowanie zasady materialnej wystarczalności Pisma. Krytyczna samodzielność Pisma skierowywała hermeneutyczną uwagę na tory pozostające poza wiarą Kościoła<sup>23</sup>.

Kwestie materialnej i formalnej zasady domagają się wyjaśnienia:

Kto twierdzi, że wszystkie prawdy wiary niezbędne do zbawienia i życia Kościoła są wystarczająco jasno wyartykułowane w Biblii, tzn. nie tylko że są tam obecne, ale też akuratnie zinterpretowane, tak że czytelnik może bez problemu je stamtąd zaczerpnąć – ten optuje za formalną wystarczalnością Pisma Świętego. Z kolei zwolennik materialnej wystarczalności sądzi, że wszystkie prawdy wiary znajdują się w Biblii *explicite* lub *implicite*, ale część z nich, lub ich właściwe zrozumienie i zastosowanie, nie może obejść się bez Tradycji (Zatwardnicki 2023, 54).

<sup>23</sup> Por. Ratzinger 2016a, 547–548; Ratzinger 2018a, 354–355, 368, 389, 410; VD 29. Por. również Ratzinger 2016b, 680: „protestanckie *sola Scriptura* mniej interesuje się materialną genezą wypowiedzi na temat wiary, a bardziej sędziowską funkcją Pisma wobec Kościoła”. Joshua Brotherton wyraża opinię, że Geiselmann dokonał raczej ekumenicznej interpolacji niż interpretacji dekretu Soboru Trydenckiego – por. Brotherton 2015, 671–672.

W przypadku formalnej wystarczalności Pismo jawi się wystarczającą wykładnią samego siebie, i tak można by scharakteryzować stanowisko protestanckie (Por. np. East 2021, 74-75; Ward 2005, 730). Katolicy, nawet gdyby mieli przyjąć materialną wystarczalność Pisma, i tak musieliby odrzucić formalną wystarczalność Biblii. Z zagadnieniem tym wiąże się rozróżnienie na Objawienie oraz Pismo Święte jako materialną zasadę Objawienia; Objawienie to rzeczywistość uprzednia i wykraczająca ponad Pismo, które jest świadectwem i drogą do poznania Objawienia. Tak rozumiane Objawienie nie może być wyłącznie Pismem Świętym, jako większe od niego, nie jest w nim bez reszty ‘zobiektywizowane’. Sam Ratzinger wyodrębnił ideę materialnej wystarczalności Pisma od idei Pisma jako jedynej zasady materialnej Objawienia. Pierwsza z nich mogłaby współgrać z uznaniem nadrzędności Objawienia względem Pisma, druga zaś domagałaby się utożsamienia Objawienia z zasadą materialną Pisma, czemu uległ protestancki biblicyzm<sup>24</sup>.

Dla katolików zaś właśnie Tradycja stanowi zasadę formalną, ponieważ słowo zostało przekazane Kościołowi, a nie stanowi oddzielonej od niego samodzielnej rzeczywistości. Jeśli dla katolików wiara Kościoła jest kluczem do Pisma, to z kolei reformacyjne założenie postuluje krytyczną samodzielność Pisma wobec Kościoła, tak że interpretacji Pisma szuka się poza wiarą Kościoła. W przekonaniu katolików Urząd Nauczycielski Kościoła odgrywa rolę strażnika słowa Bożego i gwaranta jego rozumienia, reformacja zaś z samodzielnie istniejącego słowa, zredukowanego do samointerpretującego się Pisma, czyni kryterium urzędu. W odwróceniu relacji między słowem i urzędem dopatrywał się

<sup>24</sup> Por. Ratzinger 2014, 634–635; Ratzinger 2016a, 142, 147. Jeszcze w średniowieczu uznawano, że ‘objawieniem’ jest nie samo Pismo, lecz jego określone zrozumienie w Kościele – por. Fisichella 2001, 95. Walter Kasper uważa, że nawet gdyby w średniowieczu (np. u Tomasza z Akwinu) doszukiwać się wystarczalności Pisma interpretowanego w Tradycji, to i tak nie mogłoby to prowadzić do uznania egzegezy historyczno-krytycznej za ostateczną instancję w teologii – por. Kasper 2014, 97–98.

Ratzinger różnicę między pojmowaniem Kościoła i Tradycji przez katolików i reformatorów<sup>25</sup>.

Wracając do tezy Geiselmanna o materialnej wystarczalności Pisma, kwestia ta domaga się w przekonaniu Ratzingera rozwiązania problemu bardziej podstawowego, czyli ustalenia stosunku autorytetu Kościoła i autorytetu Pisma. Dopiero przyjęcie koncepcji Objawienia jako żywego słowa Boga obecnego we wspólnocie wierzących i będącego źródłem dla Pisma i Tradycji pozwala rozwiązać kwestię 'Pismo i Tradycja', włączając ją w szerszą kwestię 'Objawienie i Tradycja'. Na mocy samej nietożsamości Objawienia i Pisma trzeba stwierdzić, że nie jest możliwe istnienie katolickiej wersji *sola Scriptura*. Zresztą, jedynie rzeczywistość Chrystusa, a nie jej materialne świadectwo (Pismo) czy późniejsze eksplikacje (np. dogmaty) może być wystarczająca dla chrześcijanina – konkluduje Ratzinger (por. Ratzinger 2018a, 355, 357, 359–360; Boeve 2011, 422; Ferdek 2010, 177).

## 5. Podsumowanie

Kwestię *sola Scriptura* sprowadza Ratzinger do odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób Objawienie Boże jest na stałe obecne w historii. Wbrew reformacyjnemu przekonaniu, rzekoma jednoznaczność Pisma nie jest możliwa poza Kościołem strzegącym autorytetu natchnionych pism. Nierozzerwalny związek Pisma z Kościołem daje się uchwycić w genezie świętych pism, rozpoznaniu ich kanoniczności i ustaleniu

---

<sup>25</sup> Por. Ratzinger 2018a, 351–352, 389–390; VD 47; DV 10; Müller 2018, 14–15. Tej zasady formalnej nie wolno rozumieć tak, jakby to Urząd Nauczycielski Kościoła był zasadą formalną – por. Ratzinger 2018a, 171. Ratzinger twierdzi, że reformatorzy uznawali, iż Pismo jest zasadą materialną Objawienia, a nie samym Objawieniem. Później to przekonanie zostało zagubione w wyniku sporów z katolikami, na powrót zaś zostało przywrócone protestanckiej teologii w XX wieku przez Karla Bartha i Emila Brunnera – por. tamże, s. 356. W katolickim rozumieniu Urząd Nauczycielski Kościoła nie jest panem, lecz służą słowa, czy też, bardziej publiczystycznie, jawi się „sługą dominacji Pana” – por. Zatwardnicki 2023, 120.

kanonu, jest on także obecny już na kartach Pisma Świętego w postaci symbolu wiary Kościoła ('kanon w kanonie'). Słowo żyje jedynie w Kościele, z kolei Kościół jest służą słowa Bożego.

Na pierwszy plan wybija się podkreślane przez bawarskiego teologa rozróżnienie pomiędzy Objawieniem a Pismem Świętym jako świadectwem Objawienia i jego materialną zasadą. Zabezpieczeniu historycznego 'raz jeden' Objawienia służy Pismo Święte jako swego rodzaju 'urząd świadectwa', lecz Objawienie ma również swoje 'dzisiaj', bo pozostaje żywe w życiu, wierze i kulcie Kościoła (czyli w Tradycji). Przyszły papież sprzeciwiał się upatrywaniu w Piśmie i Tradycji dwóch źródeł Objawienia i proponował odmienne ujęcie: to Objawienie jest źródłem, z którego wypływają dwa nurty Pisma i Tradycji jako materialnych i historycznych form przekazu Objawienia.

Ratzingerowska krytyka propozycji Geiselmanna wykazała, że postulowanie katolickiej wersji *sola Scriptura* jest bezprzedmiotowe, bo poszukiwanie materialnej wystarczalności Pisma stawia na boku ważniejsze pytanie o relację między autorytetem Kościoła a autorytetem Pisma. Odpowiedź na nie wymaga włączenia kwestii 'Pismo i Tradycja' w szersze zagadnienie 'Objawienie i Tradycja'. Już z samej nietożsamości między Objawieniem a Pismem wynika niemożność przyjęcia katolickiej odmiany 'tylko Pismo'. Zresztą, dla chrześcijanina wystarczalna może być jedynie rzeczywistość Chrystusa, a nie jej natchnione świadectwo.

## Bibliografia

- Benedykt XVI. 2006. „Komunia w czasie – Tradycja.” Dostęp 2022.08.08. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_26042006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_26042006.html).
- Blanco Sarto, Pablo. 2013. „Myśl teologiczna Josepha Ratzingera.” *Teologia w Polsce* (2): 23–43.
- Boeve, Lieven. 2011. „Revelation, Scripture and Tradition: Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology.” *International Journal of Systematic Theology* (4): 416–433.

- Bossu, Nicolas, i Sameer Advani. 2020. „Resolving the Dualism between Exegesis and Theology: Joseph Ratzinger and the Rediscovery of Tradition: A case study of the Purification of the Temple (Jn 2:13-25).” *Alpha Omega* (1): 47–79.
- Brotherton, Joshua. 2015. „Revisiting the Sola Scripture Debate: Yves Congar and Joseph Ratzinger on Tradition.” *Pro Ecclesia* (1): 85–114.
- Childs, Brevard S. 2006. „The Canon in Recent Biblical Studies. Reflections on an Era.” W *Canon and Biblical Interpretation* (The Scripture and Hermeneutics Series 7). Red. Craig Bartholomew et al., 33-57. Grand Rapids: Zondervan.
- Cross, Anthony R. 2007. „Reformations (Sixteenth Century).” W *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. Red. Stanley E. Porter. New York: Routledge: 313–324.
- Daly, Gabriel. 1997. „Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church.” W *Divine Revelation*. Red. Paul Avis, 23–44. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- DH: Denzinger, Heinrich. 2009. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- DV: Sobór Watykański II. 2002. „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum.” W Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje: Tekst polski: Nowe tłumaczenie*, 350–363. Poznań: Pallottinum.
- Dulles, Avery. 1980. „Scripture: Recent Protestant and Catholic Views.” *Theology Today* (1): 7-25.
- East, Brad. 2021. *The Doctrine of Scripture*. Eugene: Cascade Books.
- Feingold, Lawrence. 2016. *Faith Comes from What is Heard: An Introduction to Fundamental Theology*. Steubenville: Emmaus Academic.
- Ferdeck, Bogdan. 2010. „Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.” *Studia theologiae fundamentalis* (1): 169–181.

- Fisichella, Rino. 2001. „Dei Verbum Audiens et Proclamans: On Scripture and Tradition as Source of the Word of God.” *Communio. English Edition* (1): 85–98.
- Gaál de, Emery, Matthew Levering, red. 2010. *Joseph Ratzinger and the Healing of Reformation-Era Divisions*. Steubenville: Emmaus Academic.
- Gaál de, Emery. 2010. *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gaál de, Emery. 2012. „The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II: His Theological Vision and Role.” *Lateranum* (3): 515–548.
- Gabriel, Andrew K. 2007. „Luther, Martin (1483–1546).” W *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. Red. Stanley E. Porter. New York: Routledge: 210–211.
- Geiselmann, Josef Rupert. 1962. *Die Heilige Schrift und die Tradition: Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*. Freiburg: Verlag Herder.
- Hahn, Scott. 2021. *Przymierze i komunia: Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*. Tłum. Dominika Krupińska. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Hendrix, Scott H. 2011. „Sola Scriptura.” W *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Red. Ian A. McFarland et al. Cambridge: Cambridge University Press: 478–479.
- Kasper, Walter. 2014. *Kościół katolicki: Istota, rzeczywistość, posłannictwo*. Tłum. Grzegorz Rawski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Leks, Paweł. 1997. „Słowo Twoje jest prawdą...”: *Charyzmat natchnienia biblijnego*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Levering, Matthew. 2014. *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Martin, Francis. 2015. „Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI.” *Nova et Vetera. English Edition* (1): 253–272.

- McGrath, Alister. 2005. „Luter Marcin.” W *Słownik hermeneutyki biblijnej*. Red. wyd. pol. Waldemar Chrostowski. Tłum. Bogusław Widła. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio: 545-549.
- Millare, Roland. 2020. „The Hermeneutic of Continuity and Discontinuity Between Romano Guardini and the Joseph Ratzinger: The Primacy of Logos.” *Nova et Vetera. English Edition* (2): 521–563.
- Moss, R. 2015. „Beyond ‘Two Source Theory’ and ‘Sola Scriptura’: Ecumenical Perspectives on Scripture and Tradition.” *Acta Theologica* (2): 66–81.
- Mullins, Patrick. 2005. „The ecumenical movement and the transmission of the Word of God in Vatican II’s Dei Verbum.” *The Ecumenical Review* (4): 406–432.
- Müller, Gerhard Ludwig. 2018. „Tradycja jako zasada katolickiej teologii.” *Teologia w Polsce* (2): 5–17.
- Pidel, Aaron. 2015. „Christi Opera Proficiunt: Ratzinger’s Neo-Bonaventurian Model of Social Inspiration.” *Nova et Vetera. English Edition* (3): 693–711.
- Pokrywiński, Rafał. 2017. „Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera.” W *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*. Red. Krzysztof Kaucha i Jacenty Mastej, 81–102. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Popowski, Remigiusz. 1995. „Efpax.” W Popowski, Remigiusz. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu: Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio: 247–248.
- Rahner, Karl. 1969. „Nowe ujęcie natchnienia biblijnego.” W *Biblia dzisiaj*. Red. Józef Kudasiewicz, s. 189–197. Tłum. Anna Morawska. Kraków: Znak.
- Ratzinger, Joseph i Vittorio Messori. 1986. *Raport o stanie wiary: Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio*

- Messori*. Tłum. Zyta Oryszyn i Jan Chrapek. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Michalineum.
- Ratzinger, Joseph. 2009. *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*. Tłum. Andrzej Czarnocki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ratzinger, Joseph. 2012. *Teologia liturgii: Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera omnia 11). Tłum. Wiesław Szymona. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2014. *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury: Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą* (Opera omnia 2). Tłum. Jarosław Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2015. *Jezus z Nazaretu: Studia o chrystologii* (Opera omnia 6/2). Tłum. Wiesław Szymona. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2016a. *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego: Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (Opera omnia 7/1). Tłum. Wiesław Szymona. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2016b. *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego: Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (Opera omnia 7/2). Tłum. Ewa Grzesiuk. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2018a. *Wiara w Piśmie i Tradycji: Teologiczna nauka o zasadach* (Opera omnia 9/1). Tłum. Jarosław Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2018b. *Wiara w Piśmie i Tradycji: Teologiczna nauka o zasadach* (Opera omnia 9/2). Tłum. Jarosław Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rowland, Tracey. 2017. *Catholic Theology*. London–New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Scheffczyk, Leo. 2001. „Sacred Scripture: God’s Word and the Church’s Word.” *Communio. English Edition* (1), 26–41.
- Schneider, Michael. 2008. „Primat des Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger.” W *Joseph Ratzinger:*



- Ein theologisches Profil*. Red. Peter Hofmann, 15-45. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schwöbel, Christoph. 1990. „Calvin.” W *Dictionary of Biblical Interpretation*. Red. Richard J. Coggin i James L. Houlden. Philadelphia: Trinity Press International: 98–101.
- Sobór Trydencki. 2007. „Dekret o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji (8.04.1546).” W *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Red. Ignacy Bokwa, 179–180. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Szymik, Jerzy. 2015. *Theologia Benedicta*. Tom 3, Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Thompson, John L. 2005. „Calvin, John.” W *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Red. Kevin J. Vanhoozer. Grand Rapids: Baker Academic: 96-97.
- VD: Benedykt XVI. 2010. *Verbum Domini*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Wainwright, Geoffrey. 1995. „Towards an Ecumenical Hermeneutic: How Can All Christians Read the Scriptures Together?” *Gregorianum* (4): 639–662.
- Ward, Timothy. 2005. „Scripture, Sufficiency of.” W *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Red. Kevin J. Vanhoozer. Grand Rapids: Baker Academic: 730–731.
- Webster, John. 2003. *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Webster, John. 2005. „Scripture, Authority of.” W *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Red. Kevin J. Vanhoozer. Grand Rapids: Baker Academic: 724-727.
- Webster, John. 2012. *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*. London – New York: T&T Clark International.
- Wicks, Jared. 2010. „Vatican II on Revelation: From Behind the Scenes.” *Theological Studies* (71): 637–650.
- Work, Telford. 2002. *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

- Yocum, John. 2005., „Scripture, Clarity of.” W *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Red. Kevin J. Vanhoozer. Grand Rapids: Baker Academic: 727–728.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2020. „One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition: The Apolo- logical Dimension of Joseph Ratzinger’s Theology.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* (2): 63–93.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2022. *Od teologii Objawienia do teologii natchnienia: Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera*. Lublin: Wydawnictwo Adademicon.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2023. *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura*. Warszawa – Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.

ANDREJ NIKULIN<sup>1</sup>

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-8434-1261](https://orcid.org/0000-0002-8434-1261)

ARTUR ALEKSIEJUK<sup>2</sup>

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-5827-6048](https://orcid.org/0000-0002-5827-6048)

## **Spiritual Revelations from the Perspective of Holy Scripture and the Traditions of the Orthodox Church**

### **Duchowe objawienia z perspektywy Pisma Świętego i tradycji Kościoła Prawosławnego**

**Keywords:** spiritual revelations, spiritual delusion, hallucination, orthodox spirituality, pastoral psychology.

**Słowa kluczowe:** wyobrażenia duchowe, iluzje duchowe, halucynacje, prawosławna duchowość, psychologia duszpasterska.

#### **Abstract**

The article deals with the issue of the genesis, essence and meaning of revelations in a spiritual life from the perspective of orthodox pastoral psychology. The aim of the article is to point out how the tradition of the Orthodox Church perceives and evaluates the supernatural revelations of God, saints, and spiritual beings, taking into account the experience of faith. The starting point for the assessment is the testimony of Holy Scripture, both the Old and New Testaments, as well as the individual spiritual experiences of the saints who have analysed these issues. The article also deals with some spiritual states and phenomena related to that issue like spiritual fantasies, dreams and hallucinations, emphasizing the need to distinguish between

---

<sup>1</sup> Dr Andrej Nikulin, Department of Christian Pedagogy and Psychology, Faculty of Orthodox Theology of the University of Presov.

<sup>2</sup> Dr Artur Aleksiejuk, Department of Pedagogy of Religion and Culture at Faculty of Social Sciences, Christian Theological Academy in Warsaw; Orthodox Theological Seminary in Warsaw.

these phenomena. In this context, they are trying to point out the need to distinguish between phenomena like hallucinations and delusions. At the same time the article offers certain criteria, which it is possible to identify spiritual and psychological pathology and help from the practical point of view to direct the spiritual life of the believer.

### **Streszczenie**

Artykuł dotyczy zagadnienia genezy, istoty i znaczenia objawień w życiu duchowym z perspektywy prawosławnej psychologii pastoralnej. Celem artykułu jest wskazanie, jak tradycja Kościoła prawosławnego postrzega i ocenia nadprzyrodzone objawienia Boga, świętych i bytów duchowych, biorąc pod uwagę doświadczenie wiary. Punktem wyjścia do oceny jest świadectwo Pisma Świętego, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, a także indywidualne doświadczenia duchowe świętych, którzy analizowali te kwestie. Artykuł porusza także problem stanów i zjawisk duchowych takich jak fantazje duchowe, sny i halucynacje, podkreślając konieczność rozróżniania tych zjawisk. Jednocześnie określono pewne kryteria, dzięki którym jest możliwa identyfikacja patologii duchowej i psychicznej, a także okazują się pomocne w praktycznym kierownictwie życiem duchowym osoby wierzącej.

## **1. The Spiritual Significance of Revelation**

The supernatural revelation of God and other spiritual beings is one of the most debated issues in every religion. On the one hand man's desire to see into the realm of the other world and, on the other hand, the realization that the spiritual world is hidden from our immediate cognition often come up against various testimonies from the past as well as from the present, which compel us to look for explanations of these phenomena in the Holy Scriptures and in the testimonies of the Holy Fathers. How are we supposed to approach these facts? How does the church perceive supernatural revelations and how does it distinguish them from other pathologies? What are the criteria of spiritual and mental health that a person needs so that revelation does not become

a temptation? The answer to these questions is found primarily in Holy Scripture but also in the testimonies of the Holy Fathers of the Church.

The Gospel of John clearly speaks about which revelation of God is the only one for man. "No one has seen God at any time but the Son." God addresses man through man's love for Him and the personification of this love for a man is the incarnated Second Person of the Holy Trinity Christ. His coming to the earth and the beginning of the New Covenant is considered as the greatest revelation of God to this world. This idea is expressed in the great Orthodox liturgical feasts of Epiphany and Transfiguration: "You are my beloved Son, in You I am well pleased; obey Him" (Mark 1, 11). The spiritual world thus becomes accessible to man through the Word of God. God reveals Himself to man through faith as the Apostle Paul says in the Word of God: "So faith is by hearing and hearing by the word of Christ" (Rom 10, 17). Faith has its origin in God: "that your faith should not be based on human wisdom, but on the power of God" (1Cor 2, 5) and His invisibility: "Faith is surely the substance of what we hope for, the reason for what we do not see" (Heb 11, 1). This is confirmed by the words of Christ to the apostle Thomas: "Because thou hast seen me, thou hast believed: blessed are they that have not seen, and yet have believed!" (John 20, 29).

The Gospel prioritizes the meaning of God's Word over supernatural revelation: "Then said the rich man, I pray thee, father, send him to my father's house, that he may testify unto them of these things, lest they come to this place of torment. Abraham said to him: They have Moses and the prophets, let them obey them. But he answered: No, father Abraham, but if any of the dead went to them, they would repent. He answered him: If Moses and the prophets are not obeyed, they will not be persuaded, not even if someone were raised from the dead" (Luke 16, 27-31). At the same time the revelation of God to man is available to every believer in spiritual gifts such as the Holy Mysteries (e.g. Eucharist), through which God speaks to the heart of every person. He does it

in a way that everyone in the measure of his spiritual powers can accept. He opens Himself to man through his faith on the basis of which He makes Himself known to a man. According to Siluan of Athos, in order to know God, a person does not need wealth or education but humility and a pure heart, he should be self-controlled and love his neighbour. Then God Himself will reveal Himself to such a person in his soul, teach him humility and love and give him everything useful for finding peace (Sofroniusz 2007). The Holy Fathers speak of faith as a gift and a calling probably in the same sense that Christ called the apostles. The words of the Gospel describe it very precisely “you did not choose me, but I chose you” (John 15, 16).

The direct revelation of God is hidden from the ordinary sight of man. In order to see Him one needs to have spiritual sight which, according to the words of the Saviour, must have “pure heart” (Matt 5, 8). The revelation of God in the Gospel is based on humility and purity which is often liken to the innocent state of the soul: “I praise You, Father, Lord of heaven and earth, that You have hidden this from the wise and understanding and revealed it to infants” (Matt 11, 25). Christ thereby points out that the knowledge of God and the spiritual growth of a person are not possible without spiritual gifts and virtues. At the same time humility and awareness of one’s unworthiness are considered very important virtues that deepen spirituality. It was humility that was the greatest virtue of many saints such as John the Baptist, whom Christ considered a close friend. John expresses his relationship to him in these words: “I am not worthy to bend down and untie His shoe strap” (Mark 1, 7).

The spiritual world is hidden from immediate sense experience for many reasons. It is mostly the personal reasons of a person such as insensitivity and lack of interest in spiritual knowledge that weaken a person’s receptivity to spiritual stimuli. Also the over-emphasis on rational knowledge of reality and the belief that all religious phenomena can be logically explained. Christianity itself is dominated by relativism,

which, according to Max Kašparů, determines what can be believed and what cannot be believed from the teachings of the Church which commandments are good, which are outdated and need to be changed (Kašparů 2002). In this context very often a person's mystical or other supernatural experience (revelations) evokes the idea of mental illness.

On the other hand, one must be aware of the difference between the spiritual world and the world in which one lives. A person's immediate encounter with God, with angels or other beings causes a strong emotional experience which undoubtedly affects a person's mental balance. There are several places in the Old and New Testaments that describe man's encounters with angels and the feelings that accompanied those encounters. "When Gideon saw that it was the angel of the Lord, he said: Woe, O Lord, O Lord, that I have seen the angel of the Lord face to face! But the Lord said to him: Peace be with thee! Fear not, thou shalt not die" (Judg 6, 22-23). Or Tobias and Sarah's encounter with the archangel Raphael: "Here both of them were startled, fell on their faces and were overcome by terror" (Tob 13, 16). In the New Testament it is the story of the Annunciation of the Mother of God: "The angel said to her: "Fear not, Mary, thou hast found favour with God" (Luke 1, 30). In the New Testament, this is how Zechariah and the angels meet at the altar of the temple: "When Zechariah saw him, he was frightened and was filled with fear" (Luke 1, 12). Even the supposition that they see a ghost walking on the water instead of Christ caused consternation among the apostles sailing by the ship (Matt 14, 26).

There are more such places in Holy Scripture where angels or even God Himself appear to people. Such a revelation is not a common way of God communicating with man but rather an atypical one. God reveals Himself differently in the Holy Scriptures. For example, also through natural phenomena in the revelation to Moses on Mount Zion, in the descent of the Holy Spirit on the Apostles during Pentecost. In the first case it is a cloud that covered Mount Zion together with Moses, in the second it is tongues of fire that descended on the apostles. Sometimes

God speaks personally through a human voice. It happened during the Epiphany and Transfiguration of Christ on Mount Tabor. In the Book of Genesis the most famous conversation is that of Adam and Eve with God who, before their fall, were able to converse with Him personally on a daily basis. Even the Old Testament prophets sometimes had the opportunity to hear and converse with God such as Moses.

All the revelations of God to man have one thing in common and that is that God is the one who first sought an encounter with a man. Unlike non-Christian occult practices, where contact with the spiritual world is forced, in Orthodox theology the revelation of God to a man is not conditioned by anything, it is always a personal decision. On the human side we can only speak of dispositions that enable, but never condition the revelation of God, e.g. the aforementioned purity of heart, humility.

Yet the Holy Fathers themselves, as well as the Holy Scriptures, warn against various forms of otherworldly experiences including revelation, by saying: “Beloved, believe not every spirit, but try the spirits whether they are of God” (1 John 4,1). In the sense of these words everything “supernatural” that a religious person encounters should be considered. The Holy Fathers very often warn that revelations may not at all be what one first sees, but may conceal great spiritual pitfalls such as the appearance of demons or other pathological visions. Therefore, the warning of spiritual prudence and caution should be remembered in any revelation.

This is how Gregory of Sinai answers his monks’ question of what to do when a demon takes the form of an angel and tries to give him false hope: “One needs a great deal of discernment and prudence to distinguish right from wrong. Do not take lightly everything that appears to you, but rather be cumbersome and examine the good thoroughly. Always examine first and then believe” (Rose 2014). Simeon the New Theologian advises the praying “not to look to heaven” because of the fear of demons trying to trick a person. A similar view is shared by Saints Nilus of Sinai and John Climacus (Nikodimos of the Holy Mountain



and St. Markarios of Corinth 1983). Gregory of Sinai warns especially against the consequences of various revelations for people who strive for spiritual perfection and who, through revelations, fall into a state of spiritual delusion. It is the latter that is the greatest pitfall of many revelations and supernatural experiences, which ultimately lead a person away from the true knowledge of God. That is why Gregory emphasizes: God will not be angry with him who fears trespass and watches himself with great prudence. Even if he does not accept what God reveals to him without careful examination, he does not anger God, but on the contrary deserves praise for his prudence (Nikodimos of the Holy Mountain and St. Markarios of Corinth 1983).

According to Theophan the Recluse, in addition to any visions, one should also defend one's own pride and conviction that one is sinless and chosen. As he says in his book "Satan appeared to one person and started shouting – Here comes Christ! Then the man answered him. -Depart from me the trick. Christ will not come to me, because I am a sinner, and the tempter has left" (Feofan Zatvornik 2010). Ignatius Brianchaninov in his book *The Ascetical Experience* writes about the true vision of God as follows: "You want to see Christ: - come and see as the apostle John says. Christ promised the disciples that he would not leave them until the end of the world" (Matt 28, 20). He is with them in the Gospel and the Mysteries. It is not for those who do not believe the Gospel. They do not see Him because they are blinded by unbelief. Do you want to hear the Savior? He speaks to you through the Gospel. Listen to Him and avoid a life of sin; listen carefully to the teaching of Christ, which is life eternal. Do you want Christ to appear to you? He will teach you Himself. He that hath my commandments, and keepeth them, he it is that loveth me; and he that loveth me, him will my Father love, and I also will love him, and will reveal myself to him (Brianchaninov 2018).

Nicodemus the Hagiorite recommends that any revelation should first be thoroughly examined and only then accepted and believed. He

even speaks of questioning revelation. According to him, the demon tries to seduce everyone who improves spiritually, including through visions or revelations. Sometimes he does this by lying when he reveals himself to man through an angel of light. In such a case the Saint recommends standing firmly in the position of one's own unworthiness and awareness of one's sinfulness. Fearlessly say in your heart 'return, wretch, to your darkness, I am unworthy' (Lorenzo Scupoli, Theophan The Recluse 1997). According to him we should always think first of our unworthiness and sinfulness and never be afraid of offending God. For God always loves and gives to the humble and modest and never punishes them. By behaving in this way we avoid the greatest pitfall of all – the spiritual curse that lies in wait for man in this way (Lorenzo Scupoli, Theophan The Recluse 1997).

## **2. Revelations and spiritual delusions**

According to Aleksey Osipov the very name of the spiritual delusion explains its essence, it is a trick and self-delusion. There are other dangers associated with it such as spiritual dreaming and delusion, a high opinion of one's own spiritual perfection but above all pride (Osipov 2021). Very often this condition threatens inexperienced people at the beginning of their spiritual journey due to lack of knowledge about the spiritual life, unrealistic expectations and lack of spiritual guidance from a more spiritually experienced person. But it can also be possessed by people with some experience even after years of spiritual refinement. The danger of spiritual deluding is in the fact that it distorts a person's view of spiritual life, replaces spiritual reality with one's own fantasies and impressions, it prevents a person's spiritual growth, removes or prevents traditional manifestations of spirituality such as repentance, fasting and prayer. In a state of spiritual deluding a person loses what should accompany his spiritual life i.e. the feeling of his own fallibility and imperfection, spiritual vigilance and humility, on the contrary he acquires a feeling of self-sufficiency, experiences a particularly strong

connection with a higher reality. Spiritual delusion creates an undergrowth for false beliefs which on the contrary a person considers to be true, he ceases to be critical of himself and what he experiences. In his spiritual experience there arises a permanent conviction of direct contact with God or another spiritual being (angels, saints).

Gregory of Sinai mentions dreaming about oneself and one's spiritual state as the main causes of the appearance of the spiritual delusion and he sees the second cause in human nature itself and its untamed desires and passions e. g. desires for various kinds of bodily pleasures (Grigoriij Sinait 1999). In the case of dreaming self-deception becomes very dangerous. In some cases, as the Holy Fathers state, spiritual delusion may be inflicted on a person by God as a punishment for grave sins. It may also be the result of direct contact with demons, as John of Damascus said, that some people consider the work of demons to be the work of the Holy Spirit (Ioan Damaskin 2021).

According to Seraphim Rose there are two main manifestations of the spiritual delusion: the first is when a person tries to reach a high spiritual level without changing his spiritual state, controlling his passions and relying only on the self-sufficiency of his own ideas. As an example the life of the great holy bishop Nikita of Novgorod is given, who at the beginning of his spiritual activity reached the state of "enlightenment" and acquired the ability to know the entire Old Testament by heart. First, during prayer, he heard a voice praying with him then he began to see an "angel" who advised him to stop praying but to read books and teach people. In doing so he showed no interest in the New Testament and was even openly irritated when discussing it. After the common prayers of the monks of the monastery where he lived this ability disappeared. The big surprise was that the future bishop had not only never read the Old Testament but could not read at all. He later described this experience as a demonic deception and spent the rest of his life in severe ascetic struggle, spiritual vigilance and sobriety. We can find more such cases when an "angel" appeared to someone. Isaac the Recluse once saw, that

Christ coming to him together with angels, when he bowed to them the demons gained power over him and tormented him for a long time, causing physical and mental suffering (Rose 2014).

There is also another type of spiritual delusion that does not manifest itself in visions or direct contact with the spiritual world but in the exalted experience of “religious feelings”. According to Ignatius Brianchaninov it happens when there is an insurmountable contradiction in a person’s soul between what a person is after and what spiritual state he is in. Any person who does not have humility and reflection on his spiritual experience and does not follow the teachings of the Church can easily fall into spiritual straying (Brianchaninov 2018).

At the same time, he draws attention to practices often described in literature which only speak of a mystical connection with God and can cause nothing but enthusiasm in an unprepared person, which he achieves without repentance and crucifying the body with passions and desires. The man who burns in his heart the love of God but refuses to repent enters into union with the demon and acquires a hatred of the Holy Spirit. This summarizes the whole essence of the spiritual life of the primordial ascetics, their sobriety in their approach to spiritual experience. The path of their spiritual growth was a constant struggle with their passions and thoughts, incorrect self-evaluation and evaluation of others. Often it was only at the end of their journey that God let them know Him as a God of meek and humble people. In their case prayer to God was not an end in itself to give them some higher ability, but rather it was a cry for help to master everything. Self-reflection was typical for them in which they doubted themselves, considered themselves unworthy, which they also expressed in their prayers to God.

In the fight against spiritual delusion, it is considered to be very important to recognize it and be able to prevent it in time. Therefore, one of the important moments of the spiritual struggle is to maintain a state of sobriety which is considered a kind of opposite of spiritual delusion. Sobriety represents not only a critical view of oneself but also

an appropriate choice of spiritual means. Brianchaninov recommends maintaining sobriety by remembering that we are all in a state of confusion. According to him the very awareness of this protects a person from the pernicious idea that he is free from it. We need to be set free by the Truth that is our Saviour. Just as pride is the cause of deceit, so humility is a certain overcoming and victory over it (Brianchaninov 2018).

### **3. Revelations and dreams**

Sleeping, and especially dreaming have attracted a lot of attention and interest in people since ancient times, mainly in what happens during sleeping and the meaning of individual dreams. Man tried to explain all this first through religion and now also with the help of psychology and medicine. Carl Gustav Jung gives an interesting explanation. According to him dreams are the language of the unconscious, a voice that a person does not understand and which brings him important information about himself. The unconscious through dreams helps a person to supplement his conscious life, it is a kind of inner voice. The whole problem is that the language of the unconscious, i.e. the logic of dreams is different from the logic and speech of consciousness, and is therefore incomprehensible to man. According to him an initiated person can understand the language of dreams through another spiritual being (angel or demon). In this way Jung indirectly refers to perceiving the meaning and interpretation of dreams, also relying on a certain spiritual experience (Jung 1989).

From a Christian point of view a dream is also related to the unconscious side of a person's soul but unlike consciousness, when a person decides what to accept and what to reject, he cannot interfere with the dream. Gregory of Nyssa describes a dream as an illusion of a person's real life, it arises accidentally from that side of the human soul that is unreasonable. In a dream the soul recalls experiences that it probably encountered during the day, the way it presents them is either inappropriate or even absurd. According to Ignatius Brianchaninov sleeping causes a person to rest his body and partly also his soul, during which

he loses consciousness of his existence, reason and will lose control over his thoughts, feelings and imagination. It is from these thoughts, which are not controlled by human consciousness, that dreams are formed. However, the Holy Fathers see the origin of dreams not only in the nature of man and his soul, but also in the ability of the spiritual world to interfere with him. In the Holy Scriptures we find more references to how God communicates with man through sleep and dreams (Brianchaninov 2018).

We read the first mention of it right at the beginning during the creation of man. God uses Adam's sleep to painlessly intervene in his nature and create a woman for him. In the Holy Scriptures, dreams are often spoken of as a way in which God communicates with some people, especially prophets. If there is a prophet among you, then I, the Lord, appear to him in a vision and speak to him in a dream! (Num 12,6). Whereas God revealed the fate of mankind to prophets, unlike ordinary people. Sometimes God speaks personally, such as to Abraham or King Solomon, sometimes He gives a person the ability to correctly interpret a dream, as, for example, it was with Joseph and the prophet Daniel. In his book, the righteous Job explains it as follows: "In sleep (usually), and also in the vision of the night, when men are already deeply troubled, when they rest in their beds at night, then he giveth his revelations to men's ears, and with his signs he terrified them" (Job 33,15-16). Also in the Gospel, the Lord addresses some people through sleep and dreams. So twice in the night the angel revealed the will of God to Joseph. The wise men who came to worship the newborn Christ were warned by an angel in a dream not to follow Herod. Finally, Pilate's wife at the time of Christ's condemnation also saw a terrible dream. As he sat on the judgment seat, his wife instructed him, "Have nothing to do with the righteous man, for I have suffered much for him this day in a dream" (Matt 27,19).

But the possibility of speaking to the human soul through a dream is not only used by God and angels, demons can also do it. John Climacus

deals with this in great details (John Climacus 1982). He explains not only the way they do it, but also the goal they are pursuing. In his book *Ladder of Divine Ascent* he compares a dream to dreaming as the initial state of a spiritually inexperienced person. Basically, the idea is repeated fifteen hundred years later by some psychologists that demons in dreams personify our wishes. As John says the demon of ambition can appear in a dream as a prophet who knows about a person's future. He reveals to him events that will take place in a short succession of time, thus promoting in man the conviction of his gift of providence. Also, the vices that man hides in the depths of his heart demons can very easily visualize through dreams. That's why it often happens that a dream shows what a person likes very much in his soul and what he secretly or openly deals with. The desire for anything will be reflected in what a person will see, whether it will be dreams about the aforementioned spiritual passions or physical pleasures, but also on the contrary, for people who lead a spiritual life focused on repentance, there can be dreams about the last judgment and suffering which awaits them there. From a spiritual point of view, John draws attention to the treachery of dreams that demons bring to us. Thus, from a spiritual point of view, nice and carefree dreams must not be evaluated better than, on the contrary, terrible or frightening dreams. The devil very often deceives a person in a dream and lulls his attention by suggesting spiritually misleading conclusions. For example, stop praying for the deceased because he is already in heaven. On the contrary, terrible dreams are very often sent by God to warn people, as it is expressed in liturgical texts, e.g. in the Akathist to the Pochaev icon of the Virgin Mary, where in the tenth song it is sung that the Virgin Mary warns all those who look back (return to old sins) with terrible dreams.

#### **4. Revelations and hallucinations**

Revelations, which are often mentioned in the Holy Scriptures and the lives of saints, must be distinguished from mental illnesses, which

can be accompanied by disturbances in perception and thinking. Mental illnesses represent a wide group of disorders that affect and disrupt a person's personality to varying degrees. Severe psychological disorders, the so-called psychoses that cause serious disturbances in the field of cognition and perception, which are called hallucinations. Partly the cause of hallucinations is explained on the basis of a metabolic disorder of the dopamine system or remains of unknown origin. According to Josef Kafka hallucinations have at least three features:

- A sensation that is not conditioned by a stimulus, and yet perceived by the senses
- Conviction about the reality of the perceived
- Habitual behaviour corresponding to the sick perception (Kafka 1998).

Hallucinations represent a very serious psychological disorder that significantly distorts the perception of reality. Despite this, hallucinations in humans are not an unusual phenomenon. According to estimates, they occur in unusual or individually specific situations in up to a quarter of people. (Hort 2000) Hallucinations and illusions are not necessarily related to mental illness, although they often are. In rare cases, they can arise as a result of strong psychological stress, or as an accompanying phenomenon of a serious somatic disease or as a result of the abuse of an addictive substance (drug). In this case, it is a situational fault with a clearly demonstrable reason for its occurrence. Perception normalises when the disturbing stimulus ceases. Hallucinations may be induced under conditions of sensory deprivation or hypnotic suggestion (Hort 2000).

In connection with perception disorders which also affect a person's thinking, it is necessary to mention the so-called delusions. From a medical point of view delusions are a person's opinions that do not correspond to reality but which a person irrefutably and permanently considers to be reality. Delusion is characterized by false, incorrect content and irrevocable, untouchable persuasiveness (Končerková 2005).



Delusions controlling a person's thinking become his dominant background on the basis of which even his own religious stories can be created.

Delusions may or may not necessarily be the result of hallucinations. It can be a separate disorder, in which the person's personality will be relatively well preserved (without noticeable manifestations). Among the numerous group of delusions are religious delusions, which, according to Končeková are divided into macromanic (exaggerating) and micromanic. The most common delusions with a religious focus are:

- Reformer delusions, the goal of which is to establish a new, more perfect and progressive religious community based on the personal conviction of the individual. In the background of the reformer's delusions, the person of a spiritually enlightened and charismatic leader stands out.
- Religious delusions, which are personal convictions of a person that he is chosen by God and through him God's plan for all humanity is to be realized. Very often such a person situates himself in the position of a prophet or a saint.
- Delusions of ruin – belief in the approaching end of the world and its complete destruction. In people with this type of delusions the meaning and desire to live is lost, the person falls into passive expectation. Very often this type of people attracts types with reformation and religious delusions. (Končeková 2005)

Psychic and spiritual anomalies have these characteristics in common, they are:

- Compulsive - they come even when a person does not expect them and does not want them, they have an intrusive nature.
- Violent - they are against the person's will, the person feels pressure and a limitation of his own freedom, the person in question does not control his condition and cannot change it.
- Frequent – in contrast to the revelations written about in the Holy Scriptures which happened once or several times in the

lives of the saints, pathology refers to daily or weekly recurring and often expected conditions.

- Purposeless – from a spiritual point of view and from the point of view of psychological integrity they are useless and even harmful.
- Unpleasant - “revelations” of this nature are a nuisance and are accompanied by feelings of fear and anxiety; unlike the awe described in the lives of the saints one does not experience the kind of spiritual joy that would be expected in such a case.

This feeling escalates in direct proportion to repeated “revelations”. Other signs of psychological and spiritual anomalies are their impact on a person:

- Deterioration of social relationships with close people (shutting down, sudden life change, loss of sense of responsibility for loved ones, alienation from them, compulsive interest in other people’s salvation).
- Rejection of spiritual guidance and obedience, humility and prudence are lost, the overall religious belief is distorted, it is simplified to an often bizarre private religion (e.g. a person only focuses on the world of angels or a specific being that appears to him).
- A feeling of exceptionality and irreplaceability, a feeling of a medium (I am chosen from above). Unlike the saints, who, despite their greatness never identified with the idea of exceptionalism.
- Engaging in esoteric and occult practices, spirit invocation and the use of private religious rituals and practices.

From a spiritual perspective at the root of every delusion is spiritual pride which can also be an obstacle to spiritual healing. Pride manifests itself in an insurmountable conviction of the person’s chosenness or in a rejection of God and a desperate damnation of life. Of course, apart from the treatment that a person consumed by delusions and hallucinations needs, coping with these states from a spiritual point of view is only possible on the basis of sincere repentance and humility.

## 5. Conclusion

The cognition of God is not forced, it is not a matter of education and acquiring some hidden knowledge or a matter of initiation as it is presented in many esoteric cults and doctrines, but it is opened gradually in the degree to which the soul of man is purified and ready to receive God and to what extent even God Himself wants to reveal Himself.

The fact that the spiritual world is veiled from direct knowledge has an educational aspect for man. Belief in God becomes visible in a person's love for God, its goal is not to arouse fear and respect, but love and a feeling of infinite care for a person on the part of God. That is why God reveals himself to man in his heart through grace. Holy Mysteries such as The Eucharist and the many intact relics of saints and miraculous icons testify to the fact that the revelation of God's grace in the Church is available to the sensory experience of every believer. The personal revelations which the saints had were themselves subjected to rigorous scrutiny, and therefore could never contradict the main ideas of the Gospel and the teachings of the Church. As the apostle Paul pointed out, "we also, or if an angel from heaven should preach to you (another) gospel instead of the gospel which we have preached to you, let him be accursed." (Gal 1, 8).

## Bibliography

- Brianchaninov Ignatius. 2018. *Ascetic experience*. Part 2. Norderstedt: Book on Demand Ltd.
- Feofan Zatvornik. 2010. *Grehi i strasti i stradaniâ i bor'ba s nimi*. Moskva: Simbirskaâ blagozvonnica.
- Grigorij Sinaït. 1999. *Tvorenia*. Moskva: Novospasskij monastyr.
- Hort, Vladimír. 2000. *Dětská a adolescentní psychiatrie*. Praha: Portál.
- Ioann Damaskin. 2021. *O sta eresâh vkratce*. Access 2022.08.30. [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Damaskin/o\\_100\\_eresyax/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/o_100_eresyax/)
- John Climacus.3 1982. *The Ladder of Divine Ascent*. New York: Paulist Press.

- Jung, Carl Gustav. 1989. *Memories, Dreams, Reflections*. London: Vintage.
- Kafka, Jozef. 1998. *Psychiatria učebnica pre lekárske fakulty*. Martin: Osveta.
- Kafka, Jozef. 1998. *Psychiatria. Učebnica pre lekárske fakulty*. Martin: Osveta.
- Kašparů, Max. 2002. *Základy pastorální psychiatrie pro spovědníky*. Brno: Cesta.
- Končeková, Luba. 2005. *Patopsychológia*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.
- Lorenzo Scupoli, Theophan The Recluse. 1997. *Unseen Warfare. The Spiritual Combat and Path to Paradise of Lorenzo Scupoli*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Nikodimos of the Holy Mountain and St. Markarios of Corinth. 1983. *The Philokalia: The Complete Text*. Vol. 1. New York: Farrar, Straus a Giroux.
- Osipov, Aleksij. 2021. *Osnovy duhovnoj žizni v Pravoslavii*. Access 2022.08.30. <https://azbyka.ru/osnovy-duhovnoj-zhizni-v-ravoslavii#prelest>
- Rose, Seraphim. 2014. *Orthodoxy and the Religion of the Future*. Platina: St. Herman of Alaska Brotherhood.
- Sofroniusz (Sacharow). 2007. *Święty Sylwan z Góry Atos*. Białystok: Orthdruk.

## **Geneza nauki confirmacyjnej jako formy kształcenia konfesyjnego w tradycji protestanckiej**

### **Genesis of Confirmation Work as a Form of Confessional Education in the Protestant Tradition**

**Słowa kluczowe:** zajęcia confirmacyjne, edukacja religijna, edukacja ogólna, protestantyzm

**Keywords:** confirmation work, religious education, general education, Protestantism

#### **Streszczenie**

W Kościołach ewangelickich zajęcia confirmacyjne są traktowane jako uzupełnienie edukacji religijnej prowadzonej w szkole. Szkolna edukacja religijna ma charakter dialogiczny i jest elementem edukacji ogólnej. Kościoły tradycji reformacyjnej prowadzą dodatkową formę edukacji konfesyjnej, jaką są zajęcia confirmacyjne. W Polsce – ze względu na diasporalny charakter Kościoła luterańskiego i reformowanego – zajęcia confirmacyjne są zintegrowane z nauką religii. Tym niemniej są one rozbudowane o dodatkowe aktywności. W niniejszym artykule przedstawiam genezę zajęć confirmacyjnych jako aktu religijnego i pedagogicznego. Analizy historyczne mają istotne znaczenie dla współczesnego rozumienia edukacji religijnej. Potwierdzają, że jest możliwy balans między edukacją religijną w szkole a formacją konfesyjną.

---

<sup>1</sup> Mgr Elżbieta Byrtek, Wydział Nauk Społecznych Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

## **Abstract**

In Evangelical Reformation churches, confirmation work is treated as a supplement to religious education conducted at school. School religious education has a dialogical character and is an element of general education. Reformation tradition churches provide an additional form of confessional education, which are confirmation classes. In Poland, due to the diasporic nature of the Lutheran and Reformed Churches, confirmation classes are integrated with religious instruction. Nevertheless, they are extended with additional activities. In this article, I present the genesis of confirmation work as a religious and pedagogical act. Historical analyzes are important for the modern understanding of religious education. They confirm that a balance is possible between religious education at school and confessional formation.

## **1. Wprowadzenie**

Nauka konfirmacyjna jest jedną z podstawowych form edukacji prowadzonych przez Kościoły ewangelickie tradycji reformacyjnej. Nauki konfirmacyjnej nie można jednak utożsamiać bezpośrednio z nauką religii.

W państwach Unii Europejskiej nauka religii jest przedmiotem kształcenia szkolnego. Kształcenie takie jest realizowane według różnych form i modeli. W tym zakresie opracowano wiele innowacyjnych koncepcji dydaktycznych (Domsgen 2019; Grümme, Lenhard, Pirner 2012; Marek, Walulik 2020; Milerski 2011). Kościoły ewangelickie tradycji reformacyjnej starają się jednak odróżnić typowo szkolną naukę religii o charakterze konfesyjnym bądź ponadkonfesyjnym od dodatkowej formy specyficznej formacji duchowej i wyznaniowej, jaką są zajęcia konfirmacyjne. W wielu Kościołach ewangelickich używa się terminu ‘confirmation work’ w kontraście do nauki religii (‘Religion-sunterricht’, ‘religious education’). Obie formy kształcenia ujmowane są zarazem w sposób wzajemnie się dopełniający. W moim przekonaniu komplementarny charakter nauki religii i nauki konfirmacyjnej może być impulsem w dyskusji dotyczącej całościowo rozumianej edukacji religijnej.

W Polsce Kościoły ewangelickie stanowią mniejszość wyznaniową. Łącznie ok. 70 tys. zarejestrowanych wyznawców deklaruje przynależność do tych Kościołów. Najwięcej wyznawców identyfikuje się z Kościołem ewangelicko-augsburskim (luterzańskim) – ok. 60 tys. osób. Dane te nie uwzględniają sympatyków, osób związanych z tradycją ewangelicką, które nie opłacają tzw. rocznej składki, podatku kościelnego wpłaconego na rachunek bankowy konkretnej parafii (poza tzw. ofiarami na cele dedykowane). Podane dane statystyczne nie uwzględniają również innych wyznawców protestantyzmu z tzw. tradycji ewangelikalnych i wolnokościelnych.

Nauka religii jako przedmiot nauczania została przywrócona w 1990 roku. Dokonało się to na mocy instrukcji ówczesnego ministra właściwego ds. edukacji. Wydał on dwie instrukcje: pierwsza dotyczyła nauki religii Kościoła rzymsko-katolickiego, druga – Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. W 1991 roku uchwalono nową ustawę o systemie oświaty. Na podstawie delegacji zapisanej w tej ustawie (art. 12; Dz.U. z 1991, Nr 95, poz. 425) 14 kwietnia 1992 wydano rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych (tekst jednolity: Dz.U. z 2020, poz. 983). Rozporządzenie to dotyczy wszystkich prawnie uznanych Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce. Nauka religii jest przedmiotem dodatkowym i jest nauczana przez cały okres edukacji w wymiarze 2 godzin tygodniowo. Kościoły ewangelickie realizują w ramach nauki religii treści związane z nauką confirmacyjną. Tym niemniej, podobnie do innych Kościołów ewangelickich w Europie, naukę confirmacyjną traktują w sposób szczególny. Oprócz zajęć z religii prowadzonych w ramach systemu oświaty, prowadzi się dodatkowe aktywności związane z przygotowaniem do confirmacji. Wynika to nie tylko z interesu konfesyjnego, lecz również z akceptacji warunków współistnienia państwa, szkoły publicznej i Kościoła w pluralistycznym i demokratycznym społeczeństwie (Milerski, Zieliński 2022).

Konfirmacja w Kościołach ewangelickich tradycji reformacyjnej nie ma formy sakramentalnej. Nie jest też traktowana w kategorii potwierdzenia sakramentu chrztu udzielanego dziecku. Konfirmacja nie jest uprawomocnieniem sakramentu, a jedynie świadomym potwierdzeniem ('confirmatio') wyznania wiary przez osobę konfirmowaną. Z perspektywy historycznej była często traktowana w kategoriach 'przepustki' do przyjęcia sakramentu Wieczerzy Pańskiej (komunii świętej).

Istotną rolę dla rozumienia konfirmacji odegrały dokumenty opracowane przez Światową Federację Luterzańską (ŚFL). W Polsce ukazała się monografia wydana przez rodzimy Komitet Krajowy ŚFL. Zawiera ona wybrane dokumenty studyjne ŚFL oraz wybrane teksty teologiczne prezentujące z perspektywy historycznej oraz merytorycznej powstanie i rozwój praktyki konfirmacji (Komitet Krajowy ŚFL 2017).

Wydanie tej monografii przyczyniło się także do rozwoju debaty na gruncie polskich Kościołów tradycji reformacyjnej. W polskim Kościele luterzańskim m.in. wprowadzono rozłączne traktowanie aktu konfirmacji i sakramentu Wieczerzy Pańskiej. Obie kwestie powiązano z odpowiedzialnością, merytorycznym przygotowaniem oraz religijną dojrzałością potwierdzoną świadomą decyzją dziecka i jego rodziców.

W krajach o wysokim odsetku wyznawców protestantyzmu konfirmacja stanowi nie tylko problem wewnątrzkościelny, lecz również przedmiot badań naukowych. Od ponad dziesięciu lat jest prowadzony międzynarodowy projekt badawczy „I-Konf. Confirmation Work Research”, którego obecnymi koordynatorami są H. Simojoki (Uniwersytet Humboldtów w Berlinie) i W. Ilg (Wyższa Szkoła Ewangelicka w Ludwigsburgu). Grupa badanych każdorazowo obejmuje kilkadziesiąt tysięcy respondentów (sic!). Z tej perspektywy są to badania nie tylko reprezentatywne, ale również wnoszące istotne impulsy porównawcze i praktyczne (Schweitzer, Ilg, Simojoki 2010; Schweitzer, Niemelä, Schlag, Simojoki 2015). Druga edycja badań objęła także Polskę (Byrtek 2015). Obecnie jest prowadzona trzecia edycja. Polską grupę tworzą E.



Byrtek, M. Karwowski i B. Milerski. Całościowe wyniki najnowszych badań ukażą się w formie monografii w 2024 roku.

Celem niniejszego artykułu nie jest omawianie wyników badań empirycznych czy dokumentów Światowej Federacji Luteranńskiej. Te – jak wspomniałam – są publikowane w odrębnych monografiach. Uważam jednak, że warto zaprezentować genezę nauki konfirmacyjnej. Dopiero kontekście historycznego kształtowania świadomości teologii, pedagogiki i praktyki konfirmacji można zdefiniować jej implikacje, i to nie tylko dla praktyki wewnątrzkościelnej, lecz również dla nowoczesnego rozumienia edukacji religijnej w szkole. Idea nauki konfirmacyjnej ustanawia bowiem balans między nauką religii w szkole a innymi formami kształcenia religijnego.

## **2. Reformacja: narodziny praktyki konfirmacji**

Średniowieczne ruchy reformy Kościoła krytykowały bierzmowanie ('confirmatio') traktowane jako sakrament. Przykładowo katarzy, odrzucając sakrament bierzmowania, zachowali podczas przyjmowania nowych wyznawców rytuał nakładania rąk, który sygnalizował, iż sympatyk staje się prawowitym członkiem wspólnoty. Waldensi również odrzucili bierzmowanie jako praktykę sakramentalną, zaś 'confirmatio' traktowali jako uroczystość, która kończyła intensywne nauczanie dorastających osób, które chciały do nich przystąpić. Podczas ślubowania nowych członków również zachowali zwyczaj nakładania rąk (Maurer 1959). Bracia czescy początkowo przejęli od waldensów rozumienie konfirmacji, jednakże rozwinęli jej znaczenie. Pojmowali w specyficzny sposób chrzest dzieci jako akt tymczasowy, który wymaga odnowienia poprzez długotrwały katechumenat. Chrzest dzieci był tymczasowym przyjęciem do zboru, zaś późniejsze, osobiste jego potwierdzenie wymagało decyzji (Müller 1922). Katechumenat chrzestny w akcie zwanym 'potwierdzeniem', 'konfirmacją' lub 'bierzmowaniem' obejmował również pytania do rodziców i rodziców chrzestnych, jak i upewnienie się co do

wiary i gotowości do prowadzenia świadomego życia chrześcijańskiego. Takie potwierdzenie ważności chrztu i przyjęcie do zboru było potwierdzone przez dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej. Konfirmacja pozwalała, by młodą osobę zacząć traktować jako dorosłą i świadomą w sprawach wiary.

Reformatorzy: Luter, Zwingli i Kalwin odrzucili bierzmowanie i jego sakramentalny charakter. Ich zdaniem, głównym powodem był brak biblijnego poświadczenia takiego sakramentu w kategoriach dopełnienia chrztu (element biblijny i dogmatyczny), zastrzeżenie zawężenia bierzmowania tylko do kompetencji biskupa oraz brak odniesienia do Wieczerzy Pańskiej (element praktyczny). Dla reformatorów konfirmacja nie była tematem centralnym, według nich Pismo Święte nie mówi o konfirmacji. Jednakże ważnym elementem ich teologii były sakramenty, dlatego też bierzmowanie ('confirmatio') i katolickie określenie go mianem sakramentu stało się tematem dyskusji.

Marcin Luter w swoich wypowiedziach od 1520 roku sprzeciwił się uznawaniu bierzmowania za sakrament. Przede wszystkim krytykował bierzmowanie ze względu na to, iż zostało ono zrównane albo wręcz miało przewyższać chrzest (Meyer-Blanck 2003, 14). W swoim dziele „O niewoli babilońskiej Kościoła”, Luter, pisząc o sakramentach, odrzucił ówczesny sakrament bierzmowania jako sprzeczny z Pismem Świętym, a także dlatego, że bierzmowanie nie przyczynia się do zbawienia człowieka. Nie odrzucał przy tym religijnej praktyki nakładania rąk, a jedynie jej sakramentalno-episkopalne rozumienie: „o gdyby tylko stosowano w Kościele nakładanie rąk, jak w czasach apostołskich! ... Jednak nic z tego nie pozostało, jedynie to, co sami wytworzyliśmy, by rozbudować urząd biskupi, aby biskupi nie pozostali bez pracy w Kościele” (Luther 1981, 225). Luter krytykuje działania biskupów i pisze, że wygłaszanie kazań stało się dla biskupów zbyt uciążliwe w przeciwieństwie do bierzmowania.

Marcin Luter w kazaniu na niedzielę *Laetare* z 1523 roku pozytywnie opisuje egzamin wiary połączony z nałożeniem rąk, którego dokonuje

proboszcz, przy czym nie wiadomo, czy Lutrowi chodzi o osobisty 'egzamin z wiary', czy 'egzamin dotyczący treści wiary' (Andrén 1962, 44-45). Wypowiedzi Lutra dotyczące konfirmacji są raczej okazjonalne i nie można ich jednoznacznie zdefiniować.

Luter przede wszystkim zwracał uwagę na znaczenie katechizacji i powszechne nauczanie. Zalecał także, aby co roku osoba wierząca, podczas prywatnej spowiedzi, była niejako przepytywana w odniesieniu do własnych przekonań religijnych (Andrén 1962, 46). W *Formula Missae* (1523) Luter podkreślał znaczenie takiego egzaminu przed przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej, a szczególnie dla dzieci przystępujących do komunii po raz pierwszy (Hareide 1970). Można zauważyć, iż w czasach reformacji ciągle trwały dyskusje i spory dotyczące treści egzaminu. Większość przyznaje, że w tym przypadku miało chodzić o egzamin z treści wiary (egzamin z katechizmu), a nie osobistego egzaminu z wiary, który został rozwinięty dopiero w okresie pietyzmu. Luterkańska konfirmacja była zawsze określana jako 'katechizmowa'. Przystąpienie do niej wymagało nie tylko uczęszczania na zajęcia, lecz również zaliczenie egzaminu z katechizmu (Meyer-Blanck 1992, 114-118).

Wypowiedzi Marcina Lutra dotyczące konfirmacji jest niewiele. Nie znajdziemy również jego protestu wobec praktyk konfirmacyjnych stosowanych w kręgach reformacyjnych. Jego wypowiedzi w tej kwestii są bardzo oszczędne, podkreślał jedynie, że konfirmacja nie jest sakramentem, używał określenia 'ceremonia sacramentalis' ponieważ nakładanie rąk nadawało jej uroczysty charakter. Konfirmacja rozumiana jest również jako dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej, a to powinno być poprzedzone egzaminem z katechizmu. Podczas Soboru Laterańskiego IV (1215) ustalono, iż doroczny obowiązek spowiedzi łączy się z potrzebą wypowiedzenia wyznania wiary, Ojciec Nasz i Ave Maria. Do tego obowiązku nawiązał Luter, nauczając, iż do Wieczerzy Pańskiej należy dopuszczać tylko poinformowanych i rozumiejących (Hareide 1970, 41).

Marcin Luter nie ustanowił praktyki konfirmacji. Ten problem raczej go nie zajmował. Z jego wypowiedzi można jednak wywnioskować wskazówki ważne dla przyszłego jej kształtu. Reformator podkreślił i wzmocnił związek Wieczery Pańskiej z nauczaniem, poparł rytuał nakładania rąk przez księdza, a nie tylko przez biskupa, przywołał stary kościelny obrządek egzaminacyjny ('scrutari') i odniósł go do Wieczery Pańskiej.

Biorąc pod uwagę reformacyjną naukę o usprawiedliwieniu, problematyczna okazała się sprawa egzaminu dotyczącego i odnoszącego się do wiary. W „Wyznaniu augsburskim”, księdze wyznaniowej luteranizmu można przeczytać:

Kościół nasz naucza także, iż ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwiani darmo dla Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski i że grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa, który swą śmiercią dał zadośćuczynienie za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje za sprawiedliwość przed swoim obliczem (Rz 3 i 4). (*Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego* 1999, 144).

Zasadne wydaje się stwierdzenie, że Luter w kwestii konfirmacji pozostawił więcej pytań niż odpowiedzi. Późniejsze, poreformacyjne rozróżnienie 'fides qua' i 'fides que' niewiele jest w stanie pomóc, gdyż bezspornie trzeba wziąć pod uwagę nieokreśloność wiary zarówno w teologii (a tym bardziej w soteriologii), jak i w pedagogice (osobiste skłonienie się ku wierze). W głównej mierze chodzi więc tutaj o relację wiary i nauczania.

Z wypowiedzi Lutera dotyczących konfirmacji rozwinęło się luterskie porównanie 'confirmatio est admissio', a także ciągle cytowane 'catechesis est confirmatio'. Ta formuła wprawdzie stała się ulotną formułą, jednak niepotwierdzoną literalnie. W porządku kościelnym z Kursachsen z 1580 roku, znaleźć można następujące stwierdzenie: „egzamin [...] to prawdziwa chrześcijańska konfirmacja” (Mayer-Blanck 1992, 249).

Ulrich Zwingli kwestionował chrzest osób niedojrzałych (małoletnich). Uważał także, że bierzmowanie powinno zostać zastąpione przez nauczanie i egzamin. Wyzaczył dwa terminy w roku, kiedy bierzmowanie mogłoby się odbywać: Wielkanoc i jesień, ewentualnie Święta Bożego Narodzenia. Dziecko, gdy już jest rozumne, powinno „własnymi ustami”, osobiście złożyć wyznanie wiary (Z 2,122). Zwingli podkreślał przy tym, iż nie chodzi tu o sakrament, lecz o ‘ponowne przypomnienie’. W miejsce jednorazowego sakramentalnego działania pojawia się katecheza z przesłuchaniem, które należy wielokrotnie powtórzyć. Wypowiedzi te nie pozostały tylko teorią, w 1523 roku zostały przez Zwingliego wprowadzone w życie w Zurychu. Wypowiedzi Zwingliego miały wpływ na Oekolampada z Bazylei, a przede wszystkim na Erazma z Rotterdamu, który z kolei wywarł wielki wpływ na Martina Bucera w Strasburgu.

Erazm z Rotterdamu myślał przede wszystkim o dokładnie zaplanowanym nauczaniu ludu, szczególnie zaś młodzieży, nawiązując do tradycji starożytnego Kościoła. Uważał, iż na zakończenie takiej katechezy powinno odbyć się odnowienie wyznania z czasu chrztu, które przy chrzcie wypowiedzieli rodzice chrzestni. Głosił: jakże wspaniale byłoby usłyszeć młodych ludzi, którzy ślubują Chrystusowi (Hareide 1970, 64).

W historii konfirmacji istotną rolę odegrał Martin Bucer. Porządek konfirmacji, który opracował i wprowadził Bucer miał wiele znaczących następstw. Zauważyć należy, iż powszechnie uważa się ten porządek za syntezę koncepcji Lutera i Erazma. Martin Bucer wielkie znaczenie przypisał nakładaniu rąk, wyznaniu wiary i opowiedzeniu się za przynależnością do społeczności parafialnej. Stąd wzięło się przekonanie, iż Bucer nadał konfirmacji charakter quasi ‘sakramentalny’, ale także postrzegał ją jako narzędzie władzy parafii. W „Porządku kościelnym z Kassel” (1539) jeden z fragmentów Martin Bucera poświęcił konfirmacji, opisując jej części. Jak opisał to K. Koch:

Po uprzednim nauczaniu następuje publiczne powtórzenie wyznania wiary, wyrzeczenie się diabła i zobowiązanie do życia w chrześcijańskim

posłuszeństwie. Zbór błogosławi podczas modlitwy przyczynnej, przypominając udzielone błogosławieństwo, a także zapowiedź otrzymania łaski podczas Chrztu. Nałożenie rąk jest gestem sakramentalnym i odnawia dar Ducha Świętego, upewnia co do otrzymanej w Chrztwie łaski, ma uzdolnić i pomóc w późniejszym boju w chrześcijańskim życiu. Następuje dopuszczenie do Wieczery Pańskiej jako publicznym akcie liturgicznym. Porządek przygotowany przez Martina Bucera ma również elementy związane z dyscypliną i prawem kościelnym. Osoba konfirmowana obiecuje posłuszeństwo Kościołowi oraz zdyscyplinowanie w przyjmowaniu sakramentu Wieczery Pańskiej (Koch 1962, 50-51).

W „Porządku kościelnym z Kassel” (1539) fragment dotyczący konfirmacji Bucer zatytułował „O nakładaniu rąk”. Znajdujemy tam następujące stwierdzenie: „nakładanie rąk jest po to, aby umocnić w chrześcijańskim zborze dzieci, które już uczyły się wiary chrześcijańskiej i osobiście złożyły wyznanie wiary chrześcijańskiej” (cyt. za: Meyer-Blanck 1992, 33). Czymś nowym są zapytania do przystępującego do konfirmacji i składana przez niego obietnica w obecności zboru: „Czy chcesz wytrwać w zborze?” odpowiedź „Tak, poprzez pomoc Pana na wieki” (pytanie 12). Rozbudowana została również formuła błogosławieństwa: „Weź Ducha Świętego, ochronę i tarczę przed wszelkim złem, wzmocnienie i pomoc ku dobremu, z łaskawej ręki Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Amen” (cyt. za: Meyer-Blanck 1992, 33).

Martin Bucer opisując konfirmację, wielką uwagę zwracał na aspekt kościelno-wychowawczy, a nawet dyscyplinujący. W „Porządku kościelnym z Kassel” zaleca, aby przystępujący do konfirmacji aż trzykrotnie ślubowali: że będą brać udział w modlitwach i nabożeństwach, że będą dawać jałmużny dla biednych i że będą poważać urzędników kościelnych. Jak widać już w XVI w., a nie dopiero w czasach racjonalizmu, odnaleźć można powszechne wymaganie złożenia ślubowania przez osobę przystępującą do konfirmacji, a ślubowanie miało dotyczyć prowadzenia godnego życia kościelnego i mieszczańskiego w przyszłości. Takie ślubowanie zaczęto mocno krytykować od XIX wieku.

Warto wspomnieć również zdanie Filipa Melanchtona, który w różnych wydaniach *Loci* (1521, 1535, 1543, 1551) w 1543 roku ustalił następujący porządek konfirmacji: egzamin z katechizmu ('*exploratio*'); publiczne wyznanie wiary ('*professio*'); błogosławieństwo poprzez modlitwę przyczynną oraz nałożenie rąk ('*precatio*'). Filip Melanchton nie wspominał o konfirmacji jako formie dopuszczenia do sakramentu Wieczerzy Pańskiej.

Martin Chemnitz opisał konfirmację w następujących punktach: przypomnienie chrztu ('*commonefactio baptismi*'); osobiste wyznanie wiary wobec zgromadzonego zboru ('*propria et publica professio humus baptismi doctrinae et fidei*'); egzamin z katechizmu ('*interrogatio de principiis christianae religionis capitibus*'); napomnienie do wytrwania; napomnienie do wytrwania w przymierzu zawartym w chrzcie; modlitwa przyczynna z błogosławieństwem i nałożeniem rąk (Hareide 1963, 44).

W reformacyjnym protestantyzmie definitywnie odrzucono sakramentalne rozumienie konfirmacji. Skoncentrowano się na nauczaniu w zakresie prawd wiary, ich subiektywnym przyjęciu przez osobę konfirmowaną, składaniem przez nią ślubowania – wyznaniu wiary, potwierdzeniu religijnych przekonań i związku z Kościołem. Konfirmacja stała się protestancką alternatywą wobec katolickiego sakramentu bierzmowania. W pewnym stopniu obrazowała także to, co kryło się pod pojęciem dojrzałego chrześcijanina i obywatela. Podkreślając znaczenie nauczania, odwoływano się do słów z Ewangelii Mateusza: „Ucząc je przestrzegać wszystkiego, co wam przykazałem...” (Mt 28,20). Egzamin konfirmacyjny zaczął także pełnić rolę godnego i świadomego przygotowania do sakramentu Wieczerzy Pańskiej.

### **3. Utrwalenie praktyki konfirmacji: od pietyzmu do współczesności**

W pietyzmie uzupełniono doktrynalny wymiar przygotowania konfirmacyjnego o element duchowej przemiany. Philip Jacob Spener, który

od 1667 wizytował parafie wiejskie przynależące terytorialnie do Frankfurtu nad Menem, zalecał, by konfirmacja była wynikiem wewnętrznego poruszenia, które wywołuje ślubowanie. Ten bardzo osobisty moment ślubowania odczytywał jednak, wzorując się na Marcynie Lutrze, który nauczał o codziennej pokucie i codziennym przypominaniu sobie chrztu. Z perspektywy eklezjologicznej uważano chrzest za sakrament łaski włączający do społeczności z Bogiem i wspólnotą Kościoła, zaś konfirmację – za złożenie przyrzeczenia o swojej wierności Kościołowi (Meyer-Blanck 1992, 48-50).

Pietyzm odegrał również istotną rolę w wyodrębnieniu młodzieży jako grupy docelowej w przygotowaniu do konfirmacji. Był to początek nauczania konfirmacyjnego w formie, która z modyfikacjami została zachowana do dnia dzisiejszego. Pietyści – oprócz nauczania – akcentowali znaczenie formacji duchowej. Nauczanie w zakresie prawd wiary zostało połączone z ‘teologią nawrócenia’ (‘theologia regenitorum’). W nauce konfirmacyjnej nie ograniczono się do poznania i nauczania się na pamięć treści katechizmowych. Młodzi ludzie mieli zostać także doprowadzeni do nawrócenia. Wiedza miała być zamieniana w wiarę serca (Spener 2014). Przede wszystkim nauczanie przed pierwszym przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej i przystąpieniem do konfirmacji miało dać możliwość konfirmantom do publicznego złożenia wyznania wiary, a także do duszpasterskiego napomnienia ich oraz do złożenia przez nich uroczystego ślubowania: zapewnienia o przestrzeganiu przymierza zawartego podczas chrztu. To przymierze chrzestne może być uznane, jeśli zostanie uzupełnione przez osobisty akt odnowy nawróconego i odrodzonego chrześcijanina poprzez dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej. Celem konfirmacji jest potwierdzenie osobistego ‘nawrócenia’ wobec innych zgromadzonych. Nadanie powagi i ważności konfirmacji w kręgach kościelnych i środowiskach mieszczańskich to zasługa pietyzmu i oświecenia.

XIX wiek przyniósł rozszerzenie dyskusji dotyczącej praktyki związanej z konfirmacją. Do tej pory konfirmacja łączyła się z kościelną



i mieszczańską tożsamością zboru. Uprzemysłowienie i rozwój miast doprowadził nie tylko do ruchów migracyjnych, lecz również do bardzo szybkiego wzrostu liczby konfirmantów w parafiach miejskich. Objęcie nauką konfirmacyjną wszystkich uczniów stało się wręcz niemożliwe, nie mówiąc już o emocjonalnym związku z parafią/zborem. Na te zjawiska nałożyły się procesy sekularyzacyjne. Wówczas w krajach niemieckojęzycznych zaczęto używać pojęcia 'bieda konfirmacyjna'. Inspirowało to również teologów protestanckich do formułowania propozycji reform teorii i praktyki konfirmacji. Propozycje te dotyczyły m.in. kwestii konfirmacji jako rytuału 'dla wszystkich' lub jej rozumienia jako rytuału 'dla świadomych chrześcijan', wieku konfirmacyjnego, kościelnych praw i obowiązków związanych z konfirmacją, relacji między konfirmacją a dopuszczeniem do sakramentu Wieczery Pańskiej (Baumann 1902). Przegląd różnorodnych koncepcji w tym zakresie przedstawił Karl Hauschildt (Hauschildt 1959). Dzisiejszym reprezentatywnym podsumowaniem jest wspomniana już monografia Komitetu Krajowego Światowej Federacji Luterńskiej.

W dokumencie „Konfirmacja w Kościele luterńskim dziś (1987). Studia na temat konfirmacji w Kościołach członkowskich ŚFL w latach 1979-1986” (Komitet Krajowy ŚFL 2017, 103-141) zamieszczono współczesną charakterystykę konfirmacji w formie numerowanych stwierdzeń. Ponieważ są to tezy, najważniejsze z nich przytoczę w formie cytatu. Moim zdaniem, trafnie oddają one pojmowanie konfirmacji przez 'rodzinę' Kościołów luterńskich na świecie:

[...] Czas trwania i forma nauczania konfirmacyjnego są inne w różnych Kościołach, a wewnątrz nich także w zależności od parafii. Spektrum sięga od dwutygodniowego intensywnego kursu wakacyjnego w miejscowej szkole lub na obozie, po trzyletni okres przed konfirmacją z cotygodniowymi zajęciami podczas roku szkolnego. W wielu Kościołach cotygodniowe spotkania wieczorne są połączone z wyjazdami weekendowymi [...].

[...] W większości Kościołów wiek, w którym ochrzczone dzieci są zazwyczaj konfirmowane wynosi 14-15 lat.

[...]. Nauczanie confirmacyjne zakończone jest prawie bez wyjątku aktem confirmacji w ramach nabożeństwa w obecności lokalnego zboru [...].

[...] W większości Kościołów confirmacja rozumiana jest jako wprowadzenie do pełnego członkostwa w Kościele, włącznie z uprawnieniem do uczestnictwa w Wieczery Pańskiej. [...] Confirmacja oznacza publiczne potwierdzenie przez confirmantów, że przyjęli Jezusa Chrystusa i przymierze Chrztu Świętego [...].

[... Rozumienie confirmacji powinno wychodzić od tego, że Chrztus Święty jest jedynym sakramentalnym wprowadzeniem do Kościoła. Confirmacja nie nadaje żadnego statusu, który różniłby się od członkostwa wszystkich ochrzczonych osób.

[...] Confirmacja jest zachętą i zaproszeniem skierowanym do młodych członków zboru do udziału w Wieczery Pańskiej, nie jest jednak jej warunkiem.

[...] Przez confirmację członkom zboru przypomina się o ich Chrztu Świętym oraz wzmacnia ich wiarę przez modlitwę wstawienniczą, zwiastowanie wierności Bożej oraz błogosławieństwo. Oprócz tego confirmacja prowadzi do publicznego wyznania wiary Kościoła. [...]

[...] Do confirmacji należy, na przykład proces wychowania, który ma pomóc dzieciom i młodzieży w osiągnięciu bardziej dojrzałego rozumienia Słowa i sakramentu oraz wzajemnej relacji wiary i życia, jak i nauczaniu się żyć odpowiedzialnie w Kościele i społeczeństwie oraz utożsamiać się ze wspólnotą ekumeniczną.

[...] *Mały katechizm* Lutra – przystosowany do dzisiejszych form myślenia i życia – nadal jest decydujący przy kształtowaniu prowadzącego do confirmacji procesu. Stosując katechizm, Kościół powinien się zastanowić, jak może on pomóc dzisiejszym ludziom w zrozumieniu swojego życia z perspektywy wiary.

[...] Ryty confirmacyjne są wartościowe, ponieważ odnoszą się one do życia pojedynczych osób, przy czym chodzi o duchowe wzrastanie, przechodzenie i odpowiedni do wieku rozwój. Przy określonych okazjach powinna zostać dana możliwość nowego zobowiązania się i publicznego wyznania wiary.

[...] Pracy confirmacyjnej musi towarzyszyć ‘praca re-confirmacyjna’ wśród dorosłych, którzy oddalili się od Kościoła (Komitet Krajowy ŚFL 2017, 110-111, 138-139).

#### **4. Zakończenie**

Obecnie każdy Kościół luterński, reformowany bądź unijny ma strukturę krajową. Organizacje międzynarodowe, jak Światowa Federacja Luterńska, Światowy Alians Kościołów Reformowanych czy Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie są ciałami doradczymi, forami konsultacyjnymi i pomocowymi. Szczegóły dotyczące konfirmacji rozstrzygają konkretne Kościoły krajowe we własnym zakresie. W części Kościołów, zwłaszcza w Europie Zachodniej, konfirmację i naukę religii w szkole traktuje się rozłącznie. Niewątpliwie, istnieje częściowo wspólne pole merytoryczne łączące niektóre zadania nauki religii z nauką konfirmacyjną. Tym niemniej, nauka religii w szkole – oprócz przekazu treści doktrynalnych, historycznych, etycznych czy kulturowych – wpisuje się również w realizację zadań kształcenia ogólnego. Na gruncie protestantyzmu sformułowano wręcz ideę odpowiedzialności edukacyjnej Kościoła. Zajęcia konfirmacyjne mają natomiast charakter typowo formacyjny. Na poziomie duchowym, poznawczym, emocjonalnym i społecznym mają na celu kształtowanie tożsamości wyznaniowej i poczucia przynależności do własnej wspólnoty religijnej. W tym sensie nauka religii w szkole i zajęcia konfirmacyjne zyskują specyficzne profile edukacyjne. Są dwiema uzupełniającymi się formami szeroko rozumianej edukacji religijnej. Takie rozróżnienie w dobie sekularyzacji i dominacji myślenia utylitarne może być istotne również dla statusu i postrzegania nauki religii w szkole (Milerski, Karwowski 2021). Religia w szkole nie musi bowiem ograniczać się do zadań doktrynalno-konfesyjnych, lecz w większym stopniu uczyć dialogicznego i krytycznego postrzegania świata z perspektywy własnej konfesji, ale także innych Kościołów i religii. Zajęcia konfirmacyjne pełnią natomiast funkcję typowo formacyjną.

## Bibliografia

- Andrén, Carl-Gustaf. 1962. „Die Konfirmationsfrage in der Reformationszeit.” W *Zur Geschichte und Ordnung der Konfrimtion in den lutherischen Kirchen*. Red. Kurt Froer, 36-57. München: Claudius.
- Baumann, Otto. 1902. *Neue Stimmen über die Konfirmationsfrage*. Berlin: Berliner Stadtmission.
- Byrtek, Elżbieta. 2015. „Confirmation Work in Poland.” W *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study*. Red. Friedrich Schweitzer, Kati Niemelä, Thomas Schlag, Henrik Simojoki, 254-265. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Caspari, Walter. 1890. *Die evangelische Konfirmation*. Bern: Deichert Verlag.
- Domsgen, Michael. 2019. *Religionspädagogik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Grümme, Bernhard, i Hartmut Lenhard, Manfred L. Pirner. 2012. *Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hareide, Bjarne. red. 1963. *Report 1957-1963, Confirmation: A Study Document*. Oslo: Lutheran World Federation. Commission of Education.
- Hareide, Bjarne, 1970. *Die Konfirmation in der Reformationszeit, Eine Untersuchung der lutherischen Konfirmation in Deutschland 1520-1585*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hauschildt, Karl. 1959. „Die Geschichte und Diskussion der Konfirmationsfrage vom Pietismus bis zum 20. Jahrhundert.” W *Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation*. Red. Kurt Froer, 43-74. München: Evangelischer Presseverband für Bayern.
- Koch, Karl. 1962. *Studium Pietatis. Martin Bucer als Ethiker*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Komitet Krajowy ŚFL. 2017. *Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*. Bielsko-Biała: Augustana.

- Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*. 1999. Bielsko-Biała: Augustana.
- Luther, Martin. 1981. „Von der babylonischen Genfangenschaft der Kirche.” W *Luther Deutsch*. Red. Kurt Aland, t. 2, 171-238. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Marek, Zbigniew, i Anna Walulik. red. 2020. *Pedagogika religii*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Maurer, Wilhelm. 1959. „Geschichte der Firmung und Konfirmation bis zum Ausgang der lutherischen Orthodoxie.” W *Confirmatio., Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation*. Red. Kurt Froer, 9-38. München: Evangelischer Presseverband für Bayern.
- Meyer-Blanck, Michael. 1992. *Wort und Antwort, Geschichte und Gestaltung der Konfirmation am Beispiel der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Meyer-Blanck, Michael. 2003. „Die Konfirmation.” W *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. Red. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck, Karl-Heinrich Bieritz, 481-509. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Milerski, Bogusław. 2011. *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Milerski, Bogusław, i Marcin Karwowski. 2021. „Educational rationality and religious education in Polish public schools.” *Journal of Beliefs and Values. Studies in Religion & Education* 44: 81-98. Dostęp 27.08.2023. doi: 10.1080/13617672.2021.2018214.
- Milerski, Bogusław, i Tadeusz Zieliński. 2022. „Religion in a world-view neutral school. Challenges on the example of Poland.” *British Journal of Religious Education* 45: 288-300. Dostęp 27.08.2023. doi: 10.1080/01416200.2022.2049208.
- Müller, Theodor Joseph. 1922. *Geschichte der Böhmischen Brüder*. Herrnhut: Verlag der Missionsbuchhandlung.

- „Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach.” 2020. *Dziennik Ustaw* poz. 983.
- Schweitzer, Friedrich, i Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki. 2010. *Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, Friedrich, i Kati Niemelä, Thomas Schlag, Henrik Simojoki, red. 2015. *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Spener, Filip J. 2014. *Pia desideria*. Bielsko-Biała: Augustana.
- „Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty.” 1991. *Dziennik Ustaw* Nr 95, poz. 425.
- Z: *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*. 1905-1991. Tom 1-9. Berlin/Leipzig/Zürich: Schwetschke/Heinsius/Berichthaus/Theologischer Verlag.

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

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

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

яко челоуѣкъ възлеже въ яслехъ, и яко богъ отъ волхвъ дары и поклонении приатъ;

яко челоуѣкъ бѣжааше въ египетъ, и яко богу рукотворениа египетъсткаа поклонишася;

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

яко челоуѣкъ, обнажився, вълѣзе въ воду, и ако богъ отъ отца послушество



приагъ: се есть сынъ мой възлюбленни;  
яко челоуѣкъ, 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 челоуѣкъ* 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 челоуѣкъ 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 первыи и послѣднии 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 *безмълъствовати* 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 (*Illústrirovannoe 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 prazdníčnaâ*, 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 Sergejevič. 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 Sergejeviča 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.

## **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.