УДК 246.1+392.14«VIII/IXст.»

Валерій Зема

Чому і коли з'явилась полеміка щодо Filioque?

У релігійному житті Заходу на рубежі VIII і IX ст. переважали дискусії між іспанськими адопціоністами і Каролінгськими книжниками, які запровадили додаток Filioque до Символу віри у відповідь на нове віровчення. Нова дискусія між Каролінгами і візантійцями стосовно Filioque у другій половині IX ст. перебувала під упливом текстів, укладених для франкського синоду в Аахені 809 р. і Алкуїна Йоркського. Католицькі полемісти Ратрамн з Корбі і паризький єпископ Еней творили свої антивізантійські тексти, спираючись на аргументи й цитати, запозичені з писань синоду в Аахені і Алкуїна. Додаток Filioque до Символу також набув поширення у обряді хрещення. Візантійські автори спиралися у своїх закидах проти Filioque на апеляції до історії та актів вселенських соборів та ієрархії всередині Трійці. Питання Filioque знову постало протягом синодів у Флоренції і Бересті.

Ключові слова: *Візантія, Ратрамн з Корбі, Еней Паризький, адаптіонізм, Алкуїн Йоркський, хрещення, Карл Великий, синод.*

The religious life of the West at the edge of the VIIIth and IXth centuries was predominated by discussions between Spanish adoptionism and Carolingian lettermen who introduced Filioque addition into the Creed as an answer to new teaching. A new discussion between Carolingians and Byzantines concerning the Filioque in the second half of the IXth century was influenced by the texts compiled for the Frankish synod in Aachen (809) and by writings of Alcuin of York. Latin polemicists Ratramnus of Corbie and the bishop of Paris Aeneas created their anti-Byzantine texts on the ground of arguments and citations borrowed from the writings of Aachen synod and Alcuin. The Filioque addition to the Creed also disseminated in the texts of baptismal rite. Byzantine authors grounded their polemic against Filioque on the appellations to the history and acts of universal councils and hierarchy into the Trinity. The question of Filioque was raised again during Florentine and Brest synods.

Keywords: *Byzantium, Ratramnus of Corbie, Aeneas of Paris, Adaptionism, Alcuin of York, baptism, Charlomagne, synod.*

Подорожуючи землями Польсько-Литовської держави у 1572 р., італійський мандрівник Фульвіо Руджері зробив кільки зауважень про особливості релігійного життя українських земель. По-перше, мандрівник указав на наявність значного вірменського населення, що «має власну мову і архієпископа у Львові». Ці вірмени, зазначав подорожній, творять євхаристію опрісноками «за нашим звичаєм», на відміну від греків і українців. Причастя ж «греків» відбувається у такий спосіб, що просфора занурюється до Крові і надається лаїкам. Таким чином «вони дотримуються помилки Діоскора і Євтихія, які відкидали подвійну природу Ісуса Христа», до того ж, навчають про сходження Святого Духа лише від Отця у Символі віри[1]. Уже за кілька років опісля опису подорожі Фульвіо Роджері римський папа Григорій XIII видав спеціальний Символ віри для східних Церков, що бажали приступити до унії з католиками у буллі *Sanctissimus Dominus* (1575); цей Символ згодом було перекладено грецькою мовою[2]. Ретельне і запекле обговорення особливостей Символу тривало за часів Флорентійської унії (1439)[3], чиї ухвали набули відлуння в актах, що передували укладенню нової, локальної унії між Римом і Києвом наприкінці XVI ст. У актах Берестейської унії можна побачити подвійне ставлення до додатку Filioque у Символі. Згадувалося про формулу, затверджену Флорентійським собором, що передбачала версію сходження Святого Духа «від Отця через Сина»[4]. У Символі Іпатія Потія хоч і згадується про Флорентійський синод, однак ясно наводиться лише латинська формула, без «грецької» альтернативи: Et in Spiritum Sanctum Dominum et et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per Prophetas[5].

---

[1] *Bellini P.* La Descrittione della Pollonia de Fulvio Ruggieri (1572). — Trento, 1994. — P. 148–149.

[2] *Tatarenko L.* Confesser l'Union: les professions de foi des évêques uniates ruthènes (XVIe — XVIIIe siècle) // L'Union à l'épreuve du formulaire. Profession de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIIIe — XVIIIe siècle). — Paris–Louvain, 2016. — P. 212.

[3] *Гілл Дж.* Флорентійський Собор. — Львів, 2016; *Мончак І.* Флорентійський екуменізм у Київській Церкві. Унійна ідея в помісній еклезіальній традиції. — Львів, 2012.

[4] Articuli ad Unionem (Brestij 11.VI.1595) // Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / A. Welykyj OSBM. — Romae, 1970. — P. 61. Ще в одному акті Берестейської унії згадується про рішення Флорентійського синоду з двома формулами про сходження Святого Духа від Отця через Сина і суто католицький додаток Filioque, що схвалили також «отці грецької релігії»: Ex Patre per Filium procedure secundum illud pro uti in Concilio Florentino Patres religionis graecae suffragiis suis comprobarunt et attestati sunt in haec verba: Occidentalium et Orientalium Sanctorum Scripta diligenter auscultavimus, quorum alia Spiritum S. ex Patre Filioque, alia vero ex Patre et per Filium ab aeterno substantialiterque ut ab pricipio vel ab unica causa procedure profitemur, quando quidem praepositio «per» in Spiritus S. processione causam significat (Див.: Berestij VII.1595, Articuli seu conditions Unionis. Ibidem. — P. 107–108).

[5] Professio fides catholicae Hypatii Potij, coram Pontifice Clemente Roma, 23.XII.1595 // Ibidem. — P. 212–213.

Потієва версія Символу, за спостереженнями Лорана Татаренка, відповідала текстові *Professio orthodoxae fidei a Grecis facienda* (1575/82) папи Григорія XIII[6]. Наявність додатку викликала іритацію у прибічників непорушного православ'я, відображену в численних полемічних творах з закидами «латинникам».

У середні віки поява додатку мала суттєве значення для Символу віри, проголошуваного під час літургії, хрещення, інших обрядів. Відповідно до звичаїв патріархи мали надсилати свій Символ віри до Рима, що мало свідчити про їхню ортодоксію. При освяченні єпископів, перевірки перед призначенням англо-саксонські єпископи-елекги мали надсилати листи з Символом до Рима у VIII ст., а вже у IX і X ст. єпископи надсилали листи з Визнанням до архієпископів Кентерберійських[7].

За перших століть поширення християнства постало декілька Символів, що мали також власні варіанти. Як відзначають дослідники, один з них, т. зв. Царгородський Символ, має неясне походження. Перше документальне свідчення про такий Символ — це друга сесія синоду у Халкедоні 10 жовтня 451 р., коли його вголос зачитав Царгородський архідиякон Етіус, а також другий вселенський синод у Царгороді 381 р. Документальні свідчення цього синоду не збереглися, однак зміст перших чотирьох канонів не містить згадки про якийсь Символ віри, крім Нікейського (325 р.) у першому каноні. Царгородський синоду у травні–липні 381 імператором Теодосієм не визнавався за чинний на Заході аж до кінця V ст. Завданням синоду було залагодити пневматологічні розбіжності східного християнства. Як зазначає Андре Де Алле, зібрання відкидалося у Римі і Єгипті, через участь в ньому духовних представників, чия участь у синоді піддавалась сумніву[8]. Редактори Символу 381 р. обмежелись поліпшенням їхньої моделі Символу, додаючи новий пневматологічний текст замість старого, у якому не зберегли початок і кінець; і завдяки такому додатку вони задовольняли міркування про божественність Святого Духа[9]. Як відзначають дослідники, питання лишається відкритим: чи версія Халкедону містить розширену версію Нікейського Символу віри, або витоки його сягають давнього Символу віри, що міг походити з Єрусалима. Царгородський Символ використовувався при хрещенні у Східних Церквах. Нікейський і Царгородський Символи часто плутають через їхню подібність, однак вони мають різне літургійне використання. На загал, запровадження Символу до служби приписується патріархам-монофізитам Петрові (476–488) і Тимофію (511). Відтак Символ поширився у

---

[6] *Tatarenko L*. Confesser l'Union. — P. 223.

[7] *Wilcox M.* Confessing the Faith in Anglo-Saxon England // Journal of English and Germanic Philology. — July 2014. — P. 330.

[8] *De Alleux A*. La profession de l'Esprit-Saint dans la Symbole de Constantinople // Revue theologique de Louvain. — Vol. 10. — 1979. — P. 17.

[9] Ibidem. — P. 24.

Східних Церквах. Наслідуючи східний звичай, візґотський король Іспанії Реккаред запровадив його до іспанської євхаристійної служби на третьому синоді у Толедо (589 р., канон 2), що відкидав аріанство[10]. Однак припущення про запровадження візготами Filioque як протидії аріанству вважається лише гіпотетичним[11]. Один з ранніх латинських варіантів Царгородського Символу міститься в ірландській версії рукопису Стоув, що є безпосереднім перекладом з грецької, але має корекцію, яка свідчить про швидкоплинність зміни у тринітарному вченні. Ще інший Символ, що містив твердження про сходження Святого Духа від Сина і також походив з земель Британії, виголосив Синефріт (Cynefrith), єпископ Лічфілда, адресуючи його Сеолнотові (Ceolnoth) між 832 і 836 рр. (Credo et in Spiritum Sanctum, procedentem a Patre et Filio). За спостереженням Міранди Вілкокс, Синефрід уклав текст свого Символу, спираючись на всі три канонічні Визнання, що побутували на Заході: Царгородсько-Нікейський, Апостольський і Атанасіїв. Крім того, єпископ додав кілька фраз про єдність Христа і Його вічну божественну природу, що відображають синодальний дискурс проти адопціонізму[12].

Нещодавні дослідження показали доволі ранній час появи додатку у Західній Європі. Шон Сміт зазначає, що в Іспанії додаток з'явився у період локальних синодів у Толедо між 589 і 653 рр., перед смертю Ісидора Сивільського у 636 р., про що згадується у його листі до Клавдія[13]. Як уважається, поява Filioque у Іспанії випливає зі зречення місцевої еліти від аріанства, а місцеві богослови вирішили, що із запровадженням «і від Сина» вони отримають захист від Нього і прилучаться до «католицького» християнства, однак такі припущення не мають міцнішого підґрунтя. Ш. Сміт указує також на синод у Гатфілді (Англія), що запровадив твердження про Filioque у 680 р., хоча Рим тоді ж визнав незмінність Символу віри на синоді під орудою папи Агафона[14].

Поширення Символу з додатком у середовищі франків пов'язують з єпископом Аквілеї Паулином, який писав про нього у преамбулі до актів синоду Фріулі (796/7). Ця зміна з'явилась як протидія іспанському адопціонізму. З усуненням єпископа Фелікса Унґрельського на синоді у Аахені (798 р.) повсюдно було запроваджено спів Символу віри серед франків, що в

---

[10] *Breen A*. The Text of the Constantinopolitan Creed in the Stowe Missal. — Dublin, 1990. — P. 108.

[11] *De Halleux A*. Towards an Ecumenical Agreement on the Procession of the Holy Spirit and the Addition of the Filioque to the Creed // Sprit of God, Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy. — London–Geneva, 1981. — P. 82–83.

[12] *Wilcox M.* Confessing the Faith in Anglo-Saxon England. — P. 332.

[13] *Smith S.C.* The Insertion of Filioque Into the Nicene Creed and a Letter of Isidore of Seville // Journal of Early Christian Studies. — Vol. 22. — 2014. — № 2. — P. 261–286.

[14] *Haugh R.* Photius and Carolingians: The Trinitarian Controversy. — Belmont, Mass., 1975. — P. 30–31.

літургії мав звучати після Євангельських читань. Як зазначає Айдан Брін, Паулин Аквільський створив свою версію Символу на підставі латинських версій другої сесії у Халкедоні, що побутували, зокрема, у літургійних збірниках типу «Геласіанський». Те, що створений наприкінці VIII ст. служебник Стоув був відкорегований вже через декілька років опісля поширення Filioque серед франків, на думку А. Бріна, є свідченням причетності ірландської Церкви до континентальних подій у цій царині[15].

Заповзятість, з якою франки часів Карла Великого поборювали іспанський адопціонізм, що ґрунтувався на переконанні про «всиновлення» Ісуса Богом у його людській натурі, може свідчити про значущість цього вчення навіть через півстоліття після засудження. Серед адопціоністів також поширювалась відмова обожнювати образи, що дослідники пов'язують з неприйняттям Карлом Великим синоду у Нікеї, який відновив іконошанування у Візантії. Імовірно, що розбіжність щодо шанування ікон мала дещо глибше коріння. Андре Де Алле зазначає: преклоніння перед іконами, проскінесіс, який практикували візантійці, мав давнє поганське походження, що перейшов у імперський церемоніал, а водночас позначився на візантійській літургії. Дослідник зазначає стосовно Царгородської редакції Символу, що редактори на синоді не бажали згадувати «пошанування» у значенні доксології, тобто пошанування фізичного, жесту простернації, цілування ґрунту чи то схиляння, що супроводжують літургічне вшановування Трійці[16].

Як уважається, дискусія про зміни у тринітарному вченні назрівала у середовищі Церкви у межах Іберійського півострова, а у поле зору католиків зайшла щойно наприкінці VIII ст., коли Фелікс Урґельський проголосив це вчення[17]. Як відповідь на нове вчення було скликано декілька синодів з запереченням адопціонізму. Свідчать про це «Annales regnum francorum», що у своїй початковій версії наголошували на важливості синоду у Франкурті (794) і спростуванні вчення Фелікса, тоді як пізніша і відредагована версія цього твору, за спостереженнями Оуена Фелана, долучила повідомлення про спростування іконодулів Візантії через відновлення іконошанування[18]. Дослідник зазначає, що капітули Франкського синоду ґрунтувалися на географічному чиннику: перша постанова закидала відхід адопціоністів, друга згадувала «новий синод греків» у Царгороді (Нікея II), а також прокляття грекам (condempnaverunt). Третя капітула засуджувала герцога Баварії, яка лишалася незалежною у церковній і політичній площинах від імперії Карла, і наголошувала на безпосередніх зв'язках з Римом.

---

[15] *Breen A.* The Text of the Constantinopolitan Creed. — P. 121.

[16] *De Halleux A*. La profession de l'Esprit-Saint dans le Symbole de Constantinople // Revue theologique de Louvain. — Vol. 10. — 1979 — P. 29.

[17] *Phelan O.M.* The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum. — Oxford, 2014. — P. 51.

[18] *Phelan O.M*. The Formation of Christian Europe. — P. 62; Annales regni francorum (MGH SRG in usum scholarum 6). — Hannover, 1895. — P. 94.

Ще одна акція Карла Великого синоду в Аахені, судячи з ґрунтовної підготовки до нього, мала остаточно поставити крапку в питанні Filioque, що випливає з трактатів цілої низки видатних богословів. Відряджена до Рима делегація мала отримати підтвердження актів цього синоду від папи у 810 р. Понтифік відкинув можливість запровадження формули до Символу, хоч погоджувався, що Filioque не суперечило засадам віри. Відтак повелів виставити у Римі срібні щити з Нікейсько-Царгородським Визнанням грецькою і латинською мовами, які стояли там упродовж століть і згадуються у низці полемічних текстів, зокрема, у «Містагогії» Фотія і його листі до архієпископа Аквілеї у 883 р.

Адопціонізм і запровадження Filioque

Розбіжності в трактуванні сходження Святого Духа з'явились доволі рано. У листі Максима Сповідника до Маріна, пресвітера з Кіпру, зазначається, що латинники говорять про проходження Святого Духа крізь Сина, не роблячи його причиною сходження[19]. Однак таке трактування мало певні збіги зі східним трактуванням сходження, висловленим Кирилом Александрійським, на якого полюбляли покликатися автори доби Каролінгів. Річард Гоу зазначав, що витоки розбіжностей у потрактуванні Святого Духа сягають IV ст., коли постали дві школи богослов'я: Авґустинська та Кападокійська. Так, Авґустин уважав, що якщо Дух належить Синові, то він має сходити від Нього, тоді як грецька модель розглядає Бога-Отця як джерело всього живого, твореного і несотвореного[20]. Дослідник обходить увагою адопціонізм як рушійний чинник у запровадженні Filioque до доктрини і виділяє кілька причин, що вплинули на зміну в тринітарному вченні: (1) звернення до трактатів, які мали апокрифічний характер, як-то Псевдо-Атанасія, чий Символ віри набув поширення серед франків; (2) каролінгські богослови стали «жертвами історії», позаяк таке вчення міцно вкоренилось на різних обшарах західноєвропейського простору[21].

Учення про подвійне сходження не конче побутувало у вигляді формули Filioque. Свідчення поширення нового трактування тринітарного вчення міститься у тексті Біди Шанобливого (673–735), який оповідає про проведення синоду з затвердженням додатку про сходження Святого Духа і від Сина. Біда покликається на формулу Першого Латеранського синоду за часів папи Мартина у Римі (649 р.): «славимо Бога Отця без початку і Його Сина

---

[19] *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et l'Oxident. — Paris, 1998. — P. 11; *Sieceinski A.E.* The Filioque: History of a Doctrinal Controversy. — Oxford, 2010. — P. 73–86; *Swete H.B*. The Holy Spirit in the ancient Church. — London, 1997. — P. 279.

[20] *Haugh R*. Photius and Carolingians. — P. 14.

[21] *Ibidem*. — P. 20, 25.

породженого, що почався перед віками і Святий Дух, який походить від Отця і Сина в невимовній мудрості, відповідно до апостолів, святих, пророків і вчителів, як було проголошено»[22]. Також Біда згадував про локальний синод у Гатфілді 679 р., який начебто було скликано на жадання папи Агафона, що підтвердив лояльність стосовно папи, а також стверджував про сходження Святого Духа від Отця і Сина. Особливу увагу в текстах Біди присвячено архієпископові Теодору, який був греком, але походив з італійських земель. Те, що грек міг сприйняти таке формулювання, на думку М. Вілкокс, мало свідчити про лояльність до папства[23].

Річард Гоу вважав, що безпосереднє запровадження додатку до західного богослов'я відбулося завдяки появі «теології додавання», розширення Символу запровадженням додатку, що не суперечило його основі. Щодо силогізму Паулина Аквільского, то він спирався на твердження, що якщо додавання нових складових до Символу відбувалося на перших синодах, то такий прецедент має виправдати наступні нововведення[24]. У 794 р. франкські єпископи вислали до Іспанії Символ віри з додатками, де наголошували на сутності Сина Божого «нарожденого не сотвореного, справжнього і не всиновленого». Цей додаток, як уважають дослідники, відкривав шлях до запровадження Filioque[25].

Побутування додатку Filioque у Символі віри за часів Каролінгів мало декілька вимірів, що відобразилися у джерелах різного характеру: обрядах хрещення, постановах локальних синодів, богословських трактатах і полемічних писаннях. Можливість розбіжностей між різними церковними практиками висвітлювалася у латинських текстах. Уже Августин припускав існування розбіжностей у звичаях між різними Церквами. На відміну від superflua questio, як-от святкування субот. Августин пропонував таку ієрархію релігійних практик: звичаї, згадувані у Святому Письмі, які слід наслідувати; звичаї, що поширилися повсюдно; звичаї, які різнять регіон від регіону — quod per loca regionesque variatur[26]. Бретт Вален також зазначає, що дискусії між греками та латинниками не фіксувалися до часів папи Григорія Великого, якому сицилійці дорікали за запровадження співу Kyrieleison і проголошення Господньої молитви після освячення євхаристії. Понтифік відкинув такі закиди, зазначаючи, що Рим міг творити власні звичаї, які продовжував споконвік від отців, чи запроваджував власні без наслідування.

---

[22] «Glorificantes Deum Patrem sine initio, et Filium eius unigentium ex Patre generatum ante saecula, et Spiritum Sanctum procedentem ex Patre et Filio inenarrabiliter, sicut praedicaverunt hi quos memoravimus sancti apostolic, et prophetae, et doctores». Bede. Historia Ecclesiastica. — Cambridge, Mass., 1990–1999. — Vol. II. — P. 96–97.

[23] *Wilcox M.* Confessing the Faith in Anglo-Saxon England. — P. 326.

[24] *Haugh R.* Photius and Carolingians. — P. 56.

[25] *Dales D.* Alcuin: Theology and Thought. — Cambridge, 2013. — P. 71.

[26] *Whalen B.* Christendom Divided and Restored: The Latin and Greek Churches in the Historical Imagination of the Middle Ages. — Stanford, 2005. — P. 20.

Документом, зі змісту якого явно витікає заміщення вчення адопціонізму на Filioque, є промова Паулина з Аквілії на синоді Фріулі (796 р.)[27], в якій вказується на прихильність рішенням синоду Нікеї-І, що підтримував тринітарне вчення і відкинув єресі Несторія та Євтихія. У преамбулі до канонів Фріулі, щоб підтримати вірність запровадження додатку, наводяться цитати з Євангелій «Дух, який походить від Отця і мене уславлює» (Йоан 15, 26; 16, 14); таким сходженням має стверджуватися додаток «і від Сина», що підтверджується іншою цитатою: «Хто бачить мене, бачитиме мого Отця. Не віруєш, що я в Отці і Отець в мені є?». Ці цитати мають свідчити про нероздільність і співсутність Отця у Сині і Сина в Отці, тож «Дух має сходити вічно від Отця як і від Сина». Ще одне свідчення сходження Святого Духа і від Сина, наведене Паулином, — хрещення в ім'я Ісуса Христа; «Святий Дух і Син є нероздільними» (inseparabiliter), «непізнавальні» (incomprehensibiliter)[28]. «Через те, що єретики відкидають Божественний сенс писань, вони є схопленими стародавнім змієм, як це випливає з учення Арія». Стосовно спростування адопціонізму, то Паулин визначає Сина «як справжнього, неусиновленого, не два сини, а один Ісус, справжній Бог і справжня людина, з душею і плоттю»[29]. До того ж, у постановах синоду міститься заборона симонії, приписи про рівні спорідненості при шлюбі тощо[30]. Справджений Паулином текст Символу був дозволений до використання й побутує серед католиків Заходу донині. На синоді 799 р. у Аахені Алкуїн мав дебати з прибічником адопціонізму Фелкісом віч-на-віч.

До апологетичних та полемічних трактатів про долучення Filioque відносяться: (1) твір Алкуїна про віру і неподільну Трійцю[31]; (2) Алкуїна Про Трійцю 28 відповідей на питання його учня Фредегія[32]; (3) Алкуїна про сходження Св. Духа[33]; (4) листування Карла Великого з єпископом Іспанії[34];

---

[27] *Paulinus, Aquileiensis Patriarcha* (787–802). Oratio habita in Concilio Foroiuliensi (796) // MGH Legum III. Concilia aevi Karolini II/1. — Hannoverae et Lipsiae, 1906. — P. 177–195.

[28] Ibidem. — P. 181–182.

[29] Non putativus Dei filius, sed verus, non adoptivus, sed proprius, quia num quam fuit propter hominem, quem adsumpsit, a patre alienus … non sunt duo filii, alter Dei, alter hominis, sed unus Christus Iesus propter unam personam Dei et hominis filius, Deus verus et homo verus, in anima rationali et vera carne. (*Paulinus*… — P. 185).

[30] *Paulinus*... — P. 190.

[31] *Alcuinus*. De fide sanctae et individuae Trinitatis (ca. 802) (Incipit: Quamvis enim in huius exsilli aerumnosam caecitatem pro originali speccati) // Patrologia latina / J.-P. Migne. — Paris, 1851. — T. 101. — Col. 13–58.

[32] *Alcuinus*. De Trinitate ad Fredegisum quaestiones XXVIII (Incipit: Placuit prudentiae vestrae, fili charissime, aliquas proponere tibi) // PL / J.-P. Migne. — Paris, 1851. — T. 101. — Col. 57–64.

[33] *Alcuinus*. Opusculum seu Libellus de processione Spiritus Sancti (Incipit: Sacra, serenissime auguste, Christianorum turba quae gloriosissimo vestrae dominationis imperio) // PL. — T. 101. — Col. 64–84

(5) Карлові книги, укладені Теодульфом[35]; (6) Листування папи Лева III[36]; (7) лист папи Лева III[37] (7) Теодульфа про Сходження Св. Духа[38]; (8) Лист Смарагда до папи Лева III про сходження Св. Духа[39]; (9) Лист папи Миколая[40]; (10) лист папи Миколая до Гінкмара[41]; (11) паризького єпископа Енея «Книга проти греків»[42]; (12) Ратрамна з монастиря Корбі «Проти грецьких закидів»[43]; (13) звернення папи Стефана[44]; (14) протест синоду франкських єпископів у Вормсі (868)[45]; (15) розлогі обґрунтування богословів на користь запровадження Filioque, написані з нагоди синоду в Аахені 809 р: Теодульфа

[34] Epistola Karoli Magni ad Elipandum et episcopos Hispaniae (794) (Incipit: Gaudet pietas christiana divinae scilicet atque fraternae per lata terrarum spatia) // MGH. Legum III. Concilia aevi Karolini II/1. — Hannoverae et Lipsiae, 1906. — P. 157–164.

[35] Opus Caroli regis adversus synodum (Libri Carolini, Incipit: Ecclesia mater nostra pretiosissimo sponsi Christi sanguine redempta ed. A. Freemann) // MGH. Leges III, Conc. II/Sup. 1. — Hannoverae, 1998.

[36] Epistula VII (congregatio Montis Oliveti ad papam, a. 809, incipit: Domine pater te digatus est dominus exaltare super omnes sacerdotes) // MGH. Epistolarum V. — Berolini, 1899. — P. 64–66.

[37] Ep. VIII (Leo papa ad Carolum I, a. 809, incipit: Omnia quae de singulis partibus nobis accidunt necesse est ut vestrae intimemus imperiali potestati) // MGH. Epistolarum V. — P. 66–67.

[38] *Theodulphus*, Aurelianensis Episcopus (ca. 760–821) Libellus de processione Spiritus Sancti (incipit: Perge libelle celer Caroli ad vestigia celsi/ regis et «O pie» dic induperator ave) // PL. — Paris, 1864. — T. 105 — Col. 239–276; MGH. Concilia, t. 2, Supplementum II. — Hannoverae, 1998.

[39] *Smaragdus*, sancti Michaelis Virdunensis Abbas (fl. 819–830) Epistola ad Leonem III papam de processione Spiritus Sancti (incipit: Quaestio quae de Spiritus Sancti processione est nuper exorta) // PL. — Paris, 1862. — T. 98. — Col. 923–929; MGH. Concilia Aevi Karolini II/1. — Hannoverae–Leipzig, 1906. — P. 238–239.

[40] *Nicholaus I* Papa Responsio episcoporum Germaniae Wormatiae coaedunatum De fide sanctae Trinitatis contra Graecorum haeresim (incipit: Omnis ecclesiastica disciplina in individuae Trinitatis fide) // PL. — Paris, 1853. — T. 129. — Col. 1021–1212.

[41] Epistola ad Hincmarum et ceteros episcopos et archiepiscopos (23.10.867, incipit: Omnium nos portare onera qui gravantur immo haec in nobis portare) // MGH. Epistolarum VII. — Berolini, 1925. — P. 601–609.

[42] *Aeneas*, Parisiensis Episcopus (858–870) Liber adversus Graecos (incipit: Sanctus Athanasius Alexandinae sedis episcopus Graecae linguae experientissimus) // PL. — Paris, 1852. — T. 121. — Col. 683–761.

[43] *Ratramnus* Corbeiensis (пом. 870) Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium (incipit: Opposita quibus Michael et Basilius Graecorum imperatores Romanam Ecclesiam) // PL. — T. 121. — Col. 225–346.

[44] *Stephanus* V Papa (885–891) Commonitorium Dominico episcopo Iohanni et Stephano presbyteris euntibus ad Sclavos (a. 885, incipit: Cum Deo propitio ingressi Sclavorum fines fueritis tanta vos ornate modestia) // MGH. Epistolarum VII. Karolini aevi V. — Berolini, 1928. — P. 352–353.

[45] Responsio contra Graecorum heresim de fide sanctae trinitatis // MGH. Concilia. 4/4. — Hannoverae, 1998. — P. 292–307.

Орлеанського, Смараґда з Сан-Мішель, Арно з Зальцбурга, Адальвіна Реґенсбурзького, Гейто Базельського[46].

Апологія Filioque міститься у тексті, приписуваному Алкуїнові, — «De processione Spiritus Sancti», однак, за спостереженнями Дуґласа Дейлса, ця книга постала у 809 р., вже після смерті гаданого автора, а для франкських й італійських авторів критика адопціонізму стала визначальною для направлення тринітарних учень. Адопціоністи, за спостереженням дослідника, дотримувалися виразу Атанасієвого Символу Quicumque vult, що, промовляв про єдність двох натур у Христі не через перетворення Його божественності на плоть, а через інтеграцію людськості до Бога. Як зазначає Д. Дейлс, іспанці хибно сприймали assumptio людської натури через Слово Боже, що набуло у них окреслення через термін adoptio, яким передбачався поділ частин у Христі, подібно до вчення Несторія, з яким зіставлялася догма єретиків[47]. Дослідник указує, що адопціоністи спиралися на кенотичну христологію (kenosis — гр. «спустошення»), яка витікала з учень Лева Великого і Августина, а з іншого боку — на літургійну мову думання іспанців. Д. Дейлс зазначає, що витоки кенотичної христології звучали у давньому співі про Христа, «не долученого в його спільності до Бога, але спустошуючого себе, коли він набирає кшталту слуги… ставав слухняним аж до смерті на хресті». Відтак, Толедський архієпископ Еліпанд і Фелікс Ургельський ставили питання, якою мірою Христос спустошував себе, і яким чином таке спустошення стосувалося людської складової у ньому, а відтак і спасіння загалом[48]. Алкуїн уклав остаточну полеміку, скеровану проти адопціоністського руху: «Adversus Elipandum Tolerantum» у 4-х книгах[49]. Карл Великий і його поплічники з заповзятістю наполягали на запровадженні додатку Filioque як протиставлення адопціонізму[50].

Докладних відомостей про першу суперечку між латинниками та греками щодо побутування Filioque ще перед запровадженням його під упливами адопціонізму не зберіглося, але вважається, що вона трапилася ще на синоді у 767 р. у Жантії (Іль-де-Франс), за правління короля франків Піпіна. Д. Дейлс також звертає увагу на те, що Алкуїн трактував учення адопціоністів як «новину», відсутню у Святому Письмі чи писаннях отців Церкви. У «Liber contra Felicem» богослов наслідував інтерпретацію папи Адріана, який трактував адопціонізм як нове втілення Несторіанства, що мало підтверджуватися документами Ефеського синоду[51].

---

[46] MGH. Concilia, t. 2. Supplementum II. — Hannoverae, 1998.
[47] *Dales D.* Alcuin: Theology and Thought. — Cambridge, 2013. — P. 61.
[48] Ibidem. — P. 61.
[49] Ibidem. — P. 66.
[50] Ibidem. — P. 68.
[51] Ibidem. — P. 80.

У творі Алкуїна «Про віру у святу Трійцю» один з головних аргументів — наголошення на неможливості множення божеств у Трійці: «не три боги, але єдиний, вона нероздільна в персонах»[52]; «у Трійці не субстанція є подібною до субстанції, але єдина, та сама субстанція є Отцем, Сином і Святим Духом, не три подібні субстанції, а одна є рівною трьом; не Отець перший Синові, чи нижчий Син Отцеві, як воліють трактувати аріяни; Син є рожденим від Отця, світло від світла»[53]. Антропоморфне зіставлення Церкви з тілом набуло значного поширення у середньовіччі, Алкуїн пише: «як одне тіло має різні члени з різними функціями, що ними всіма керує душа: вічі аби бачити, ноги для ходьби, вуха для слухання… Так само різні вірні отримують чимало милості у одному тілі, якою є Церква поєднана завдяки Святому Духу»[54]; «як прояви Святого Духа здійснюються у голубі й вогні, так Син Божий має іншу натуру, що робить його Сином людським, тож він є неусиновленим, а справжнім Божим Сином»[55]. У полеміці з адопціоністами важливим було вивчення ролі Богородиці, яку Алкуїн Йоркський зіставляє з чистотою вовни, що піддається фарбуванню задля отримання пурпуру — шляхетної тканини, призначеної для імператорів: «як і свята Дівиця Марія славно поєднала у своєму тілі сотворене Богом і людське, була найчистішою вовною, найбільш славною в її непорочності, з якою жодна з непорочних дівиць не може зрівнятися на земній тверджі, завдяки своїм якостям і величі лише однаєдина гідна отримати Божественність Сина Божого, так, наче вовна отримуючи кров пурпурного молюска, перетворюється на пурпурну тканину, що варта імперської величі, в яку жоден не може вбиратися, окрім осіб, наділених імператорською гідністю; тож Святий Дух надійшов до благословенної Дівиці і обожнив її так, як вовна набула божественного пурпуру. Ось чому Дівицю називають Теотокос і Хрістотокос»[56].

Важливим у аргументації проти адопціоністів є наведення цитати з Єв. Йоана 3,5 про відпущення гріхів і сцену хрещення Христа, коли голуб зійшов з небес, що засвідчує присутність Трійці при хрещенні і показує таїнство (mysterium), до того ж, Отець присутній, бо долучається голосом, без чого неможливим було би хрещення[57]. Можна припустити, що таке формулювання, що повторювалося у писаннях доби Каролінгів, мало вплив на постання особливої іконографії Трійці вже у наступних століттях. Найбільш знаний вияв такої іконографії — баптістерій у Л'єзькому соборі Нотр-Дам-о-

---

[52] *Alcuin*. De fide sanctae et individuae Trinitates // PL. — T. 101. — Col. 13–58. Nec tamen tres dii, sed unus naturaliter Deus, Pater et Filius, et Spiritus Sanctus. Inseparabilis est sancta Trinitas in personis sensu intellegenda. Col. 21. Уривок залучено також як цитату до антигрецької полеміки Енея Паризького (col. 22).

[53] *Alcuin*. De fide sanctae et individuae Trinitates. — Col. 36.

[54] Ibidem. — Col. 38.

[55] Ibidem. — Col. 44.

[56] Ibidem. — Col. 46.

[57] Ibidem. — Col. 49.

Фонт. Барельєф хрестильниці, створення якої припадає на початок XII ст., містить сцену хрещення Ісуса, над яким зображено також Отця і Святого Духа у вигляді голуба[58]. На барельєфі у Ане (абатство Маредсу) сцена хрещення Ісуса вінчається зображенням Agnus Dei, а диптих у Берліні, що датується початком XI ст., має зображення лише Ісуса і Святого Духа у вигляді голуба[59].

Ще один аргумент проти адопціоністів, що Свята Дівиця народила Сина Божого, а не двоє Отців, відсутність множення у персонах[60]. Більш розвинутим це твердження було у обґрунтуваннях запровадження Filioqe з приводу синоду у Аахені 809 р. Гейто Базельського. Наводяться такі твердження стосовно того, що Ісус був справжній Син, а не «адоптований»: «був тілесним з чуттями і розумом, походив з людини, але не завдяки людині», «мав матір», «лишався таким, яким був», «не з назви, найменування, чи всиновлення», «рівний Отцеві у божественності, але менший у людській натурі», «має в одній особі дві натури: людську і божу», «єдинорождений… з двома субстанціям, але одна персона, правдиво поєднана, не змішана у з'єднаних натурах»[61]. Теодульф Орлеанський пише, що «Син, авжеж, не є двоїстим, ані отцем чи матір'ю», «Син походить з матері, але від Отця… а якби походив з матері, не міг би походити від Отця», «Святий Дух не від Отця до Сина походить, а потім від Отця до освячуваних, однак водночас від обох, також дарує Отець Синові, і відповідно, від нього походить»[62].

---

[58] *Colman P., Lhoist-Colman B.* Les fonts baptismaux de Saint-Barthelemy a Liege. Chef-dœuvre sans pareil et nœud de controversies. — Louvain-la-Neuve, 2002. — P. 38–39.

[59] Ibidem. — P. 56–57.

[60] *Alcuinus*. Magistri Albib Flacci Alcuini De Trinite ad Fredegisum questions XXVIII // PL. — T. 101. — Col. 62.

[61] 'Anima cum sensu et ratione, carnem cum sensibus suis, nascent ex homine, non per hominem. Ut qui erat dei patris filius, idem factus est hominis matris filius. Ut nomen filii in utraque natura non nuncupatione, non appellatione, non adoptione, sed vera nativitate habere, manens quod erat. Aequalis patri secundum divinitatem, minor patri secundum humanitatem, habens in una persona duarum naturarum proprietates: Naturae enim in illo duae, dei et hominis. Non ergo duo Christi neque duo filii, sed verus deus et verus homo unus filius. Quem propterea unigenitum dicimus manentem in duabus substantiis unam personam, sicut ei naturae veritas contulit, non confuses neque [in] mixtis naturis, sed societate mitis.' (Цит. за: *Heito von Basel.* Testimonia de processione Spiritu (a. 809, incipit: Item idem in predictis sermonibus iterato sermone testator eundem Spiritum Sanctum Patris Filiique esse Spiritum // MGH. Concilia, t. 2, Supplementum II. — Hannoverae, 1998. — P. 393).

[62] 'Filius quippe nullus est duorum, nisi patris et matris. Absit autem, ut inter deum patrem et deum filium tale aliquid suspicemur, quia nec filius hominum simul et ex patre et matre procedit, sed cum in matrem procedit ex patre, non tunc procedit ex matre, nontunc procedit ex patre. Spiritus autem sanctus non a patre procedit in filium et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit, quamvis hoc filio pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat.' (Цит. за: *Theodulf von Orléans*. Libellus de processione Spiritus Sancti (incipit: Perge, libelle, celer Caroli ad vestigial celsi Regis et

У творі на захист Filioque — «Libellus de processione spiritus Sancti ad Carolum Magnum» Алкуїн покликається на Августина стосовно вчення про сходження Святого Духа від Отця і Сина. Разом з цитуванням Єв. Йоана Августин буцімто писав про це у книзі «Про Трійцю», розділ XXI[63]: «тож Отець і Син є рівними і співвічними, Святий Дух сходить від Отця і Сина, як про це провіщають отці Церкви, зокрема, папа Лев, Григорій Назіанський, Гієроним, Августин і простежується у Євангеліях». Кирило Александрійський у посланні до Несторія свідчить про сходження Святого Духу від Отця і Сина, як і Атанасій, александрійський патріарх, у зв'язку з канонами Нікейського синоду писав: «Отець несотворений, не нарождений, Син походить від Отця, несотворений, але нарождений. Святий Дух не сотворений від Отця і Сина, не нарождений, але сходить»[64]. Стосовно поклику Алкуїна на твори Боеція, то зіставлення з автентичними словами останнього свідчить лише про частковий збіг з першоджерелом, бо той не писав про сходження Святого Духа від Сина і Отця[65]. Апеляції до авторитету отців Церкви простежуються у інших апологетів Filioque, які поборювали адопціоністів. У «Декреті про сходження Святого Духа» згадується Кирило Александрійський, який звертався до Несторія з поясненням, що «Син не є Духом, але і не є чужим йому… сходить від нього, подібно як від Бога і Отця»[66].

У іншому творі проти іспанських адопціоністів, Фелікса і Еліпандуса, Алкуїн знову покликається на слова Августина (Гомілія №13): «Тож він охрестив єдиного Сина Божого, а не всиновленого»[67]. Автор наводить твердження про поширеність Церкви, що є одним з аргументів на користь слушності її вчення: «Божа Церква в усьому світі, дотримуючись давніх апостольських учень, успадкувавши старожитні вчення, нічого нового не додаючи, тоді як нові єретики намагаються запровадити новини». Східні синоди,

---

'O pie', dic 'induperator ave') // MGH. Concilia, t. 2, Supplementum II. — Hannoverae, 1998. — P. 361; PL. — Paris, 1864. — T. 105).

[63] *Alcuinus*. Opusculum secundum, seu Libellus de processione Spiritus Sancti ad Carolum Magnuum // PL. — T. 101. — Col. 68.

[64] Ibidem. — Col. 70–73.

[65] Ibidem. — Col. 76.

[66] 'Beatus igitur Cyrillus in praedicta canonica epistola, quam ad Nestorium conscripit, spiritum sanctum a Patre et Filio procedure testator dicens: Quamvis est in subsitentia spiritus speciali; nam et intellegitur per se secundum quod spiritus est et non filius, sed tamen non est alienus ab eo; spiritus enim veritatis nominator, et est Christus veritas et profuit ab eo sicut ex Deo et Patre.' (Див. публікацію: Decretum a quis granense de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio // MGH. Concilia, t. II, Supplementum 2. — P. 238). Поруч з Августином, як одного з основних джерел на підтвердження Filioque, цитувався Іларій Піктавійський (пом. 367) (*Sieceinski A.E.* The Filioque: History of a Doctrinal Controversy. — P. 53–54). Іларій писав, що «Святий Дух приймається від Сина, який від нього посилається і від Отця сходить» (Decretum a quis granense de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio // MGH. Concilia, t. 2, Supplementum II. — P. 243).

[67] *Alcuinus*, Scripta contra Felicem Urgellitanum et Elipandum Toletanum // PL. — T. 101. — Col. 91.

наголошує Алкуїн, скликані отцями проти різних єретичних учень, так само як синоди Заходу не підіймали учення про «всиновлення» Ісуса: «завжди йшлося лише про одного Бога у двох натурах, тобто одного Христа, а не двох, з яких один правдивий, а другий всиновлений, бо Син Божий є вічним і єдиним справжнім Богом»[68]. Через своє вчення, веде далі Алкуїн, «противник вирікає не лише проти отців Церкви, але проти всесвітньої апостольської Церкви, розділяючи Христа на Бога умовного і справжнього, а також двох синів, усиновленого і справжнього, примножуючи анатему над собою»[69]. Такі міркування підсумовуються твердженням, що єретичні погляди адопціоністів мають витоки у вченні Несторія. Слідуючи антропоморфічній інтерпретації Церкви, він зазначає, що схизма знищує єдність католицької Церкви, розділяючи Христове тіло, і наче вбиває різні члени його[70]. Ще одне підтвердження Августинової теорії пролунало у тексті Алкуїна «Adversus Elipandum Toletanum», де згадувався Августинів диспут про справжнього і всиновленого сина з прибічником Аріанства Феліціано.

У коментарях одного з архітекторів каролінгських реформ Валафріда Страбо (808–849) про співвідношення Слави Отця, Сина і Святого Духа зазначається, що спів франків з додаванням Filioque позбавлений «помилок», а Нікейський синод затвердив саме таку версію, що випливало з переконання, висловленого у експертних трактатах, підготовлених до синоду в Аахені 809, чиї канони не були затверджені папою, а отже не збереглись. Алкуїн також засвідчує, що Символ віри розспівувався.

Хрещення і зміни в тринітарному вченні

Хрещення довколишніх «варварських» народів ставало одним з інструментів імперської політики Каролінгів задля розширення їхньої держави. Обовязкове хрещення запроваджувалося *Capitulatio de partibus Saxoniae*, що передбачали покарання на горло язичників у разі їхнього спротиву. За спротив було покарано на горло 4500 саксонців при Верденах. Євангелізація народів, як пише Стефан Стофферан, спиралося на військову силу, тож християнство у Саксонії почало асоціюватися з мілітарним насильством франків, що визнавалося Алкуїном Йоркським, зважаючи на те, що він був послідовником Августина, який визнавав два чинника для належної християнізації: вільну волю людини і необхідність хрещення, а також правдивого прийняття віри. Алкуїн виступав за правдиве прийняття віри, визанючи насильницьке хрещення за шкідливе[71].

---

[68] Epistola beati Alcuini ad Carolum Magnum (anno 800) — Scripta contra Felicem // PL. — T. 101. — Col. 131.

[69] Ejusdem. — Col. 208–209.

[70] Ejusdem. — Col. 228.

[71] *Stofferahu S.* Staying the Royal Sword: Alcuin and the Conversion Dilemma in Early Medieval Europe // The Historian. — Vol. 71. — 2009. — Issue 3. — P. 461–480.

Хрещення — один з перших християнських обрядів, що тримав окреслення sacramentum. Цей термін за часів пізньої античності широко використовувався для позначення військової клятви, а також у царині права на позначення клятви сторін у судовому розгляді[72]. За раннього християнства sacramentum позначало священні клятви, що стосувалися хрещення і євхаристії. Цим терміном перекладали грецьке mysterion, що відкидався латинниками через використання у язичницьких практиках Сходу[73]. Правничий характер «сакраменту» виявляє Ісидор Сивільський (560–636 рр.), який вказував, що за хрещення мали бути присутніми три свідки, які б підтверджували справжність таїнства[74]. Символ віри стає складовою частиною обряду хрещення на Заході, де побутували одразу три версії Визнання віри: згадуваний Нікейсько-Царгородський, Апостольський, Атанасіїв (Quicumque vult), що являв собою синтез Августинових і псевдо-Августинових проповідей, створених у Галлії протягом V ст.[75]

За часів Каролінгів на Заході утвердилися дві версії хрещення, з одним і трьома зануреннями, що згодом стало предметом суперечок з візантійцями. Разом з оскарженням у додаванні Filioque до Символу у грецькій полеміці також з'явилося оскарження у одноразовому зануренні під час хрещення. Стосовно випадків хрещення з одноразовим зануренням папа Григорій Великий вислав відповідного листа до Синоду в Толедо (IV). У листі патріарха Константинополя Йоана до Леандра, про що говорить Ісидорів твір «De viris», патріарх згадує лише потрійне занурення. Ш. Сміт зазначає, що у листі папи Григорія Великого висловлюється така позиція стосовно потрійного занурення: існує декілька інтерпретацій, що не руйнують Церкву як таку. Тож потрійне занурення символізує триденне поховання і воскресіння на третій день, тому хрещення з одним зануренням не спростовує Трійцю, бо одна субстанція виражає три початки. До того ж, потрійне занурення набуло поширення у єретиків, ось чому така практика викликала застереження на Заході[76]. Валафрід Страбо у коментарях до служб і обрядів згадує рішення синоду у Толедо та слова Григорія Великого про існування декількох практик хрещення, а одноразове занурення має символізувати єдність. Оскільки ж іспанці почали надавати переваги одноразовому зануренню, бо раніше триразове практикувалося аріанами Європи, то Алкуїн натомість наполягав на потрійному зануренні як на ще одному протиставленні адопціонізму[77].

---

[72] *Phelan O.M.* The Formation of Christian Europe. — P. 14–16.

[73] Ejusdem. — P. 17.

[74] Ejusdem. — P. 26.

[75] *Wilcox M.* Confessing the Faith in Anglo-Saxon England. — P. 315.

[76] *Smith S.C.* The Insertion of Filioque. — P. 281.

[77] О. Фелан зазначає, що коментар до обряду хрещення за раннього середньовіччя, що коментував кожен елемент хрещення — Primo paganus, начебто вкладений у V ст. Йоаном Дияконом як лист до мужа на ім'я Сенаріус, власноруч створив Алкуїн. Фіктивний характер твору, як це добре показав О. Фелан, випливає з того, що текст

За часів Каролінгів хрещення набуває обов'язкового характеру. Саксонський капітуларій передбачав хрещення дітей у перший рік їхнього життя і наголошував на покаранні на горло тих дорослих поган, які відмовлялися від хрещення (VIII ст.)[78]. Постанови синодів також почасти наголошували на публічності таїнства[79]. О. Фелан звертає увагу, що оновлення християнства за часів Каролінгів було пов'язане з таїнством хрещення, тоді як лист іспанських єпископів до франкських єпископів з нагоди синоду у Франкфурті 794 р. інакше розглядає ідею влади. Послання адресоване Карлові — як впливовому християнському провіднику, що панував над різними народами. Лист також звертається до проблеми адопціонізму. З погляду Карла, як зазначає дослідник, очільник імперії мав політичну і богословську відповідальність перед усіма християнами завдяки творення християнської спільноти через хрещення. Тому зміст листа, на думку О. Фелана, засвідчує, що іспанські єпископи не визнавали за королем жодної духовної влади, на яку він претендував[80].

Хрещені батьки при хрещені залучалися як поручителі дитини, вони мали виголошувати Символ віри, а також отримувати дітей з хрестильниці[81]. Крім того, дослідник виділяє особисту клятву, яку мав виголошувати катехумен, що носила характер особистої клятви вірності Карлові, виголошуваної кожним дорослим чоловіком[82]. Такі особливості хрещення обумовлювалися у римському *Ordo XI*, Символ віри мав проголошуватися хресними батьками впродовж низки екзорцизмів, здіснюваних над дитиною задля запобігання диявольським упливам і очищення від початкового гріха. У Ґеласіанському служебнику exposition symboli мали виголошуватися під час третього очищення дитини, наголошувалося на захисному значенні Символу. М. Вілкокс звертає увагу також на те, що Біда вказував на захисний характер Символу від дияволів, тому радив повторювати слова Апостольського Визнання щоранку; також Символ мав боронити від хвороби чи сприяти одужанню, «тож був подібний до талісманів»[83].

віддзеркалює потрійну схему: навернення — хрещення — навчання, що пропонувалася для аварів. Тож, для початку катехумен мав пройти очищення через екзорцизм, він отримував сіль, що мала означати розум і апостольський символ. На думку Алкуїна, хрещення мало відтворювати образ Трійці у катехумені, образ, утрачений через гріховність свобідної волі людини: Tertia quoque nobis de Hispania — quae olim tyrannorum nutrix fuit, nunc vero schismaticorum — contra universalem sanctae Ecclesiae consuetudinem, de baptismo quaesto **delcata** est. Adfirmant enim quidam sub invocatione sanctae Trinitatis unam esse mersionem agentam. (Див.: *Phelan O.M.* The Formation of Christian Europe. — P. 130–160).

[78] *Phelan O.M.* The Formation of Christian Europe. — P. 66.

[79] Ejusdem. — P. 71

[80] Ejusdem. — P. 63.

[81] Ejusdem. — P. 74.

[82] Ejusdem. — P. 82.

[83] *Wilcox M.* Confessing the Faith in Anglo-Saxon England. — P. 320–321.

О. Фелан звертає увагу, що крім, власне, християнських клятв, які залучали учасників процесу до правничого поля імперії, існували особливі «сакраменти», які надавали правничого статусу іудеям. Такі клятви засновувалися на уявленнях християн про основи Старозавітного «Закону», хоча цитовані уривки мали зв'язок з благодаттю і обрядом очищення, а відтак хрещення. На початку IX ст. капітули, що стосуються іудеїв, містили два сакраменти для проголошення клятв, що згадували про Мойсея як правовідавця[84].

Запровадження Filioque відбувалося одразу з реформами Карла Великого, що мали унормувати франкські традиції, зокрема, у хрещенні, з римськими. Особливістю латинського обряду хрещення було долучення складних процедур екзорцизму та imitatio Christi до обряду. Витоки особливостей хрещення, що включають обряди екзорцизму, беруть початки у вченні Августина[85]. Тексти обрядів хрещення і їх зміст досліджувала С'юзан Кіф, яка видала друком усі найдавніші пам'ятки такого змісту, що відображають зміни часів Каролінгських реформ. Дослідниця зазначає, що в обряді, крім трикратного дмухання на обличчя, накладання рук, молитов та знаків хреста, священик торкався носа й очей охрещеного пальцями, зрошеними слиною. Священнослужитель намощував груди і спину, благословляв хрестильницю, для чого вода розділялася у формі хреста[86]. Основа пасхальної свічі занурювалася у купіль з закликом Святого Духа; мирра змішувалась з водою. Вірників запрошували взяти воду, щоб окропити нею в оселях. Саме цей випадок мав закарбуватися у візії православних, які закидали латинникам намощування водою, що проявилось у полемічних пам'ятках. Намощування хрещеного сіллю і слиною (salis vel salivae infusionem) були додатковими процедурами екзорцизму, доданими синодами до таїнства хрещення[87]. Амалар з Меца пояснював, що олією при хрещенні намощують плечі і груди для захисту розуму і тіла[88].

У листі папи Григорія Великого до Фатіна оповідається про повідомлення абатиси з Аґріґентум про бажання іудеїв навернутися на християнство. Папа радив їх охрестити у неділю чи інше свято після завершення 40-денного посту і покаяння; ті з них, хто не можуть набути добре вбрання для

---

[84] *Phelan O.M.* The Formation of Christian Europe. — P. 86.

[85] *Keefe S.* Water and Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire. — Vol. II: Editions of the Texts. — Notre Dame, 2002. — P. 388.

[86] *Keefe S.* Water and Word. Baptism and Education of the Clergy in the Carolingian Empire. — Vol. I: A Study of Texts and Manuscripts. — Notre Dame, 2002. — P. 48; *Keefe S.* A Catalogue of Works Pertaining to Explanation of the Creed in Carolingian Manuscripts. — Brepols, 2012.

[87] *Walahfrid Strabo*'s Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiastics rerum. — Leiden–N.Y.–Koln, 1996. — P. 162–163, 172–173.

[88] *Amalar of Metz*. On the Liturgy / E. Knibbs. — Vol. I. — Cambridge, Mass., 2014. — P. 224–5.

хрещення, мали його отримувати у дарунок. Якщо ж вони забажають чекати Великодня, то єпископ мав зустрітися з ними. Прив'язка хрещення за візантійським і латинським звичаями обмежувалась хронологічними рамками, переважно призначаючи його на час Великодня. Відповідно до Другого Синоду у Лаодікеї, прихід до Церкви illuminandi (катехуменів) мав відбуватися не пізніше другого тижня Великого Посту, остання ж катехеза мала припадати на Страсну П'ятницю. Відповідно до кодексу Барберіні, катехумени мали виголосити цілковиту відмову від диявола, уклавши договір з Богом[89]. Ще один звичай хрещення, що має античне коріння, — alapa — ляпас хрещеним, що мав патронально-клієнтарне походження. Валафрід Страбо зазначав, що деякі отримують хрещення через поливання згори[90].

Крім того, священик одразу після хрещення намощував чола дітей, потім вдягав на них митру. Серед франків обряд намощування миррою відрізнявся від Римського звичаю, коли лише єпископ мав право на його здійснення[91]. У тогочасному рукописі зі Швейцарії можна побачити блоки виразів, сформованих Алкуїном Йоркським і Паулином Аквілським, про сходження Святого Духа від Отця і від Сина, «наче світло від світла, сяйво від сяйва», «третя особа, яка є не більшою і не меншою, але рівною», «католицька Церква, яка поширилася по всьому світу»[92]. Нові настанови щодо формули хрещення можна спостерігати вже у Символі віри Теодульфа Орлеанського (798–818) — одного з архітекторів каролінгських реформ, де міститься і Filioque, оповідь про поширення католицької Церкви, а також роз'яснення миропомазання. Римське богослов'я надавало великого значення обрядові намощування миррою, тож наголошувалося на обов'язковості здійснення його єпископами. Архієпископ Ліонський Леідард указував, що через миропомазання на Давида зійшов Дух Божий[93]. У своїй відповіді імператорові

---

[89] The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople / C. Mango. — Cambridge, Mass., 1958. — P. 38–40.

[90] *Walahfrid Strabo*'s Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiastics rerum. — P. 174–175.

[91] *Keefe S.A.* Water and Word. Baptism and Education of the Clergy in the Carolingian Empire. — Vol. I. — P. 49; *Fisher J.D.C.* Chirstian Initiation: Baptism in the Medieval West. A Study in the Disintegration of the Primitive Rite of Initiation. — London, 1965. — P. 69.

[92] Patrem quia simper habuit filium et numquam fuit aliquando nec pater sine filio nec filius sine patre In iesum filium eius unicum dominum nostrum natum et passum. Credo in iesum filium patris deum rerum, ex deo vero quasi lumen a limine, claritatem a claritate. Splendorem a sole (*Keefe S.* Water and Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire. — Vol. II. — P. 235).

[93] Credant et in spiritum sanctum, deum verum, ex patre filioque procedentem, aequalem per omnia pater et filio, voluntate, potestate, aeternitate, substantia, nec esse in hac sancta trinitate ullos gradus quibus aliquis inferior superiorve dici posit. Credant etiam sanctam ecclesiam catholicam, id est universalem, non in sanctam ecclesiam ut credentes in trinitatem (*Keefe S.A.* Water and Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire. — Vol. II. — P. 292).

Карлу Леідард згадує про єдність латинського й грецького Символів віри, що, попри розбіжності, сходяться в одному. Стосовно питання потрійного занурення під час хрещення Леідард наводить слова папи Григорія Великого про наявність єдиної субстанції, тож має бути не потрійне, але одинарне занурення, що означатиме божественну єдність[94]. Ще одна версія потреби потрійного занурення при хрещенні спирається на візію шляху Христа на землі, його сходження до мертвих і наступного воскресіння[95]. Крім того, як згадувалось, для обряду хрещення використовується слина, якою намощуються ніздрі та вуха[96] у якості засобів екзорцизму[97], що викликало іритацію у православних. Попередня катехізація і хрещення відбувалися зазвичай на великі релігійні свята, зокрема, збігалися з Великим Постом і Великоднем. Приготування до хрещення могло розтягуватися на кілька днів. Екзорцизм вух і ніздрів відбувався ранком Великої суботи, ця церемонія називалася «Effeta». За часів Йоана Диякона обряд проводився з олією, мирропомазанням, аби «вуха стали стінами святості», ніздрі ж, «поки дихають, мають лишатися слугами Божими»[98]. Додаток до Символу також звучав у гоміліях, штучних діалогах, призначених для духовного напучення[99]. Уже за ранніх часів запровадження Filioque підбиралися флорілегії на захист додатку про додаткове сходження: Григорія Великого, Ісидора, Августина, Кассіодора,

---

[94] Symbolum grece, latine vero, interpraetatur indicium vel conlato; hoc est, quod plures in unum conferunt… spritum autem sanctum nec genitum nec ingenitum, sed ex patre et filio procedentem. Quidam enim senserunt trinam fiery mersinem propter trinitatis venerationem; quidqm autem propter triduanae sepulturae sacramentum. Sed beatis gregoris papa cuidam se interroganti de trina et simpla mersione sic respondit: ‘de trina vero mersione nihil responderi verius potest baptismatis, quam ipsi sensistis quia in una fide nihil officit sanctae ecclesia consuetude diversa… in tribus subsistantiis una substantia est, reprehensibile esse nullatenus potest infantem in baptismate vel ter vel semel mergere, quando et in tribus mersionibus personarum trinitas, et in una potest divinitatis singularitas designari… immo per unctionem, digitur spiritus domini in David’ (Див.: *Keefe S.* Water and Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire. — Vol. II. — P. 363, 364, 370, 372. Пор. теж: The Chonymous Early Medieval Homily in MS Copenhagen GKS 143 // Ritual, Text and Law. Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented to Roger E. Reynolds. — Ashgate, 2004. — P. 161–70). Містить і відречення від диявола, імовірно, формулу хрещення з Символом віри (Ibidem. — P. 166).

[95] *Keefe S.* Water and Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire. — Vol. II. — P. 404.

[96] Створено бл. 802 р. Джессе, єпископом Амян (799–836 рр.): *Keefe S.* Water and Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire. — Vol. II. — P. 404.

[97] *Keefe S.* Water and Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire. — Vol. II. — P. 607, 286–287.

[98] *Fisher J.D.C.* Chirstian Initiation: Baptism in the Medieval West. — P. 7–12.

[99] Текст першої половини IX ст.: Sermo de symbol et virtutibus, публікація: Explanationes symboli. Aevi Carolini. — Turnhout, 2012. — P. 6.

Боеція, Ієроніма і Дамаса[100]. Одна тогочасна проповідь розтлумачує співвідношення homoousios у Трійці, тобто однаковість, спільність осіб[101]; до того ж оповідає про особливості янголів, які не мають тіл, душі людей і демонів, які близькі за своєю природою до янголів[102]. Автор звертається до тих, хто твердить про можливість додаткової душі[103]. Роз'яснюється також особливість душі Ісуса: «чи Син сходить до пекла маючи душу і перебуває з тілом у домовині? — перебуває з душею у пеклі і тілом у труні і з Отцем на небесах. Душа має потрійну суть: розум, пам'ять і волю, тоді як ззовні людина складається з справедливості, помірності і твердості»[104].

Перші паростки латинської полеміки

Лист папи Миколая I до Реймського архієпископа Гінкмара дав поштовх до розвитку полеміки між візантійцями і латинниками, де перелічувались закиди. Стислий їх перелік мав швидку відповідь. До таких текстів можна зарахувати три, що постали впродовж декількох років після появи листа папи і локалізуються теренами франків, з яких розглянемо трактати єпископа Парижа Енея і монаха з Корбі Ратрамна. На загал слід зазначити, що латинників, які поборювали адопціонізм, мало відштовхувати прагнення запровадити ієрархічності у Трійці і применшення значущості Сина.

Єпископ Еней Паризький пише, що у часи «славного і правовірного Людовика» (825–875), Греція, яка є батьківщиною філософам і покровителькою всім вільним мистецтвам, поширює упередження. Один з його аргументів мав географічне походження: «чимало перекручених учень походить з межі Європи, з Царгорода, а саме: Арія, Євномія, Фотінуса, Марціона, Маніхея, Несторія. Один з них, Євтихій, помилково пророкав про Воскресіння, що тоді тіла будуть невідчутними на дотик, звіювані вітром, тоді як ортодокси стверджують, навпаки, що тіла будуть намацальними»[105]. Еней Паризький зазначає, що Св. Атанасій, єпископ Александрії, столиці Марка-Євангеліста, чий осідок розташовувався другим після Рима у західній моделі пентархії, проти чого заперечували грецькі полеміст, бо резервували друге місце за Царгородом, у книзі про єдність Трійці стверджував, що якщо

---

[100] Див. текст VIII–IX ст., лангобардське походження: Sermo de symbol et virtutibus: Explanationes symboli. Aevi Carolini. — P. 9.

[101] Нікейський синод відповів на виклики вчення Арія, тому запровадив поняття, які вирівнювали стосунки у Трійці — Отець і Син мають ту саму ousia — буття, суть; Син є homoousios Отцеві, тобто єдиносутній.

[102] Німецькі землі, IX ст.: Sermo de symbol et virtutibus: Explanationes symboli. Aevi Carolini. — P. 22.

[103] Sermo de symbol et virtutibus: Explanationes symboli. Aevi Carolini. — P. 22, 23.

[104] Походить з Зальцбурґа, часи єп. Адальрамна (пом. 836): Sermo de symbol et virtutibus: Explanationes symboli. Aevi Carolini. — P. 93.

[105] *Aenaeus Parisiensis*. Liber adversus graecos // PL. — T. 121. — Col. 687.

Святий Дух сходить від Отця, то не варто виключати згадки і про Сина. Відтак «Христос-Син є повним Богом і справжнім Сином, у якому [перебуває] Святий Дух», а у книзі VI «Про блаженство віри» пишеться, що Святий Дух міститься в нерозривній благочестивій присутності Отця і Сина … «Deum de Deo, lumen de lumine, totum de toto, et totum in toto»[106]. У книзі VIII «Про єдність віри» сходження Святого Духа зіставляється з полум'ям: «як два поліна поєднуються у грубі вогнем і від обох полін сходить нероздільний вогонь, так від Отця і Сина благочестиво сходить Святий Дух»[107]. Католицька віра, як пише Еней Паризький, тримається такого визначення: «Святий Дух сходить від Отця і Сина, Отець не творений і не сотворений, ані рожденний, єдиний Син у Отця, не творений, не сотворений, але рожденний; Святий Дух від Отця і Сина не творений, ані сотворений, але такий, що сходить, єдиним є Отець, не три Отці, єдиний Син, а не три Сини, єдиний Святий Дух, а не три Духи; у цій Трійці немає того, що перед чи після, ані головного чи меншого, але всі співвічні персони, які є співрівними… Трійця у єдності і єдність у Трійці вшановується». Також Паризький архієпископ покликається на твір Амвросія Міланського, який, на думку полеміста, стверджував про сходження Святого Духа від Отця і Сина, що не переходить від місця до місця[108]. Як і ідеологи синоду у Аахені, Еней звертається до творів Іларія Піктавійського (Пуатьє, пом. 367), що виступав проти аріанства, наводячи його формулу: «єдиний Святий Дух, що походить від Отця, і від Сина приймається або надається»; покликається на слова Св. Ієроніма: «Святий Дух від Отця виходить і від Сина надається, не другим янголом, пророком, апостолом, чи служителем, називає Дух Божою мудрістю, що надсилається, каже, що сповідується про сходження від Сина і від Отця»[109]. Як і для Алкуїна, твори Авґустина стали джерелом правди для Енея, який, покликаючись на його книгу про Трійцю, пише, що Святий Дух невідокремлюваний від Отця і Сина, а ті, хто заявляє зворотне, мають божевілля[110]. Також прямо цитує Алкуїнову книгу «Про віру у Святу Трійцю»: Святий Дух є спільним Отцю і Сину, він є дарунком Божим, що рівною мірою сходить від Отця і Сина, будучи їхньою невимовною спільністю[111]. Стосовно целібату, то Еней наводить канон Нікеї, який, начебто, накладає заборону мати стосунки з жінками для клірників, у тому числі потаємні[112]. Також покликається на цитати з писань папи Лева, який у листі до єпископа Нарбона (Південь Франції) зазначає, що ті, хто правлять службу при вівтарі і мають шлюбні стосунки, можуть порушувати право; закон утримання мав

---

[106] Ejusdem. — Col. 697.
[107] Ejusdem. — Col. 698.
[108] Ejusdem. — Col. 701.
[109] Ejusdem. — Col. 703–704.
[110] Ejusdem. — Col. 707.
[111] Ejusdem. — Col. 716.
[112] Ejusdem. — Col. 722–723.

бути спільним для всіх вівтарних служителів, чи то єпископів, чи то пресвітерів[113]. Він наводить рішення Синоду у Картагені (розд. XVI), який вирік, що клірики не можуть співмешкати з жінками, крім матерів, баб, тіток, сестер й небіжок[114]. Стосовно святкувань субот наводить низку цитат давніх отців. Зокрема, покликається на записи папи Інокентія (401–417) у Декретах (розд. 4): суботу належить святкувати як день Страстей. Також Лучіно Гієронім писав, що постування у суботи практикується у Римській й Іспанській Церквах, а єпископ Спаленський у першій книзі «Служб» згадує, що шостий день святкується на відзнаку Страстей Христа і покладення до труни[115].

Щодо закиду про скорочення Великого Посту, який «греки воліють відзначати вісім тижнів без споживання скорому і сім без яєць і сиру», то Еней Паризький наголошує, що у Чотиридесятниці слід віддавати перевагу наслідуванню Христа, крім того, саме така кількість днів постування міститься у Єв. Матвія IV, 2. Він наводить обрахунок папи Григорія Великого, що від Великодня слід відрахувати шість тижнів, що в сумі має дати 42 дні, від них слід відняти 6 недільних днів, коли утримуються від посту, тож разом лишається 36 днів. Постування, як зазначає Паризький єпископ, розбіжні у різних регіонах християнської ойкумени: Палестина і Єгипет виділяють дев'ять тижнів перед Великоднем для постування, тоді як у Германії не відмовляються від споживання молока, сиру, яєць, вершкового масла впродовж усієї Чотиридестяниці[116]. Стосовно намощування миррою, то воно має відбуватися з рук єпископа, про що згадується у Декретах папи Інокентія, бо «ця олія є символом Святого Духа». Таке ж твердження, як зазначає Еней, можна знайти у папи Сильвестра[117]. Про закиди греків щодо намощування миррою, виготовленою на водній основі, наводиться також гадане твердження папи Сильвестра з «Історії римських понтифіків» про можливість помазання миррою, «піднятою з води», у випадку наглої смерті[118].

Помітне місце у писаннях Енея посідають елементи Костянтинової легенди. Апологія Риму в його візії спирається на хрещення у ньому Костянтина і місця мученицької смерті апостолів, тоді як на другому місці пентархії перебуває Александрія, столиця ап. Марка, далі слідує Антіохія, де перебував ап. Петро і був поставлений єп. Ігнатій, тоді як Єрусалим ушановано Господнім братом Яковом[119]. До того ж згадується про Ефес як столицю Євангеліста Марка, де він спочив[120]. Обумовлюються правила си-

---

[113] Ejusdem. — Col. 725.
[114] Ejusdem. — Col. 726.
[115] Ejusdem. — Col. 739–740.
[116] Ejusdem. — Col. 741.
[117] Ejusdem. — Col. 743–744.
[118] Ejusdem. — Col. 744.
[119] Ejusdem. — Col. 746.
[120] Ejusdem. — Col. 749.

ноду у Сердиці про правниче підпорядкування єпископів Римові при їхньому пересуванні з провінції у провінцію; наводиться 4-й розділ рішень, яким приписувалося апелювати до папи як вищого зверхника при розв'язанні суперечок[121]. Згадується оповідь Григорія Йоана, єпископа Сиракуз, який оповідає про суперечки, які точаться між греками і латинниками на Сицилії. Еней Паризький ставить питання: чому Царгородська Церква запроваджує обмеження, наполягаючи на слідуванні виключно її звичаям, зокрема, встановлює промовляти «алілуя» під час Пентокосту чи Kyrie eleison опісля Господньої молитви при тому, що в інших Церквах такий звичай відсутній, що його було запозичено в Єрусалимської Церкви, а запроваджено свого часу Св. Ієронімом і папою Дамассом (пом. 384 р.). Інше питання дискусії — вбрання підияків і їхній вихід, що є старожитнім звичаєм Церкви. Еней питається, чи варто запозичати щось від греків у цьому випадку? Інша розбіжність, яка підіймається єпископом, — зміна в убраннях священнослужителів: вихід піддияків у туніках, на його думку, походить від звичаїв Римської Церкви, тоді як проголошення Kyrie eleison, навпаки, у греків спільно виспівується вірними і кліром, тоді як латинські клірики звертаються до вірних у храмі, а паства відповідає; крім того, виголошення Christe eleison цілковито відсутнє у греків. Ще одна розбіжність: виголошення Господньої молитви, що у греків промовляється всім людом, тоді як у латинників лише кліриками. У підсумку Еней Паризький робить припущення, що грецькі звичаї беруть початок чи-то від давніх римських, згодом перемінених, чи-то від нових[122]. Також автор звертався до теми Костянтинової легенди, розмірковуючи про привілеї апостольської столиці, про що мають свідчити згадки у канонах, яких дотримувалися синоди: «від часів Костянтина-імператора, який був монархом світу, він боронив Богонатхненне місто і добровільно залишив Римський апостольський трон, оскільки два імператори в одному місті не можуть одночасно правити тією самою імперією, один з них має керувати земними справами, а інший церковними». Ще одне твердження, що виводиться з Костянтинової легенди, — спадок ап. Петра, який залишив владу «своїм славним наступникам», що записано і заповідано у привілеї, тому папа Римський має владу над усією Церквою[123].

Інший видатний твір латинської полеміки створив знаний полеміст Ратрамн з Корбі під назвою «Протест проти знеславлення греками Римської Церкви»[124]. Брет Вайлен звертає увагу, що Ратрамн шукав історичних коренів запровадження Filioque, зокрема, звертаючись до писань Атанасія Александрійського. Однак джерелом його міркувань мали бути тексти часів

---

[121] Ejusdem. — Col. 750.
[122] Ejusdem. — Col. 757.
[123] Ejusdem. — Col. 758.
[124] *Ratramnus Corbeiensis*. Contra graecorum opposite romanam ecclesiam infamantium // PL. — T. 121.

синоду в Аахені. Суттєвою особливістю писань Ратрамна було трактування грецьких імператорів як джерела відхилень, які відпадали від ортодоксії і підтримували помилки Арія і Македонія, коли обидва намагалися підпорядкувати Святий Дух Богоотцю і запровадити градацію у Трійці. До того ж імператори розривали єдність з Римською Церквою, відмовляючись приймати легатів і мордуючи латинників за прийняття Filioque[125]. Ще один чинник, що сприяв пожвавленню диспутів стосовно тринітарного вчення на Заході, вчення Ґотшалка — франкського ченця, який проголошував ідеї «тритеїзму», щодо чого сперечалися Гінкмар Реймський і Ратрамн з Корбі у 850-х роках. Ґотшалкові закидали запровадження поділу у Трійці і відтворення єретичних учень Арія і Сабелія. Такі оскарження пролунали згодом у антигрецькій полеміці щодо Filioque[126].

Ратрамн наголошував, що він спростовує не лише оскарження, наведені у листі папи Миколая Реймському архієпископу, а «закиди візантійських імператорів Михайла і Василя Римській Церкві», що трактуються монахом як фальшиві, єретичні, упереджені, нечесні, зокрема, в частині приготування мирри з води, «принесення ягняти до вівтаря на Великдень з Тілом Господнім, що є юдейським звичаєм», спростовується заперечення Filioque. Ще інші оскарження греків стосувалися суботнього постування, а також недотримання повного посту перед Великоднем, тонзорування кліриків і гоління борід, браку потрійного занурення при хрещенні в ім'я Трійці. Далебі Римська Церква, наголошує Ратрамн, не запровадила нових обрядів, нової релігії чи догми[127]. У Євангеліях єдиносутність всієї Трійці проявляється об'єднаною: Святий Дух походить і від Сина, народженого від Отця. На підставі викладу Єв. Йоана творить силогізм про те, що «все, що має Отець, має і Син, тож Святий Дух сходить від Отця і Сина»[128], що наводиться у полемічних творах латинників протягом сторіч. Ще один символ Святого Духа — вівтарний вогонь, про який Спаситель каже «Прийду принести вогонь, який ширяє і запалює», тож вівтарна кадильниця розміщує повноту вогню на землі, чим сповнюється обітниця про сприйняття Святого Духа від Отця. Таким чином, зазначає Ратрамн, Спаситель зливає благодать Святого Духа над вірними, а про прихід Святого Духа весь світ дізнається, бо залунає приголомшливий грім і галас, такий, що вражає на смерть, або ж спалахне блискавка. Вогнем є Святий Дух, навчає Ратрамн, що супроводжував апостолів, бо про це свідчить Апокаліпсис, де ясно оповідається про присутність Святого Духа в Сині, а також сходження його на апостолів[129]. Ратрамн

---

[125] *Whalen B.* Christendom Divided and Restored. — P. 32.

[126] *Whalen B.* Op. cit. — P. 38.

[127] *Ratramnus Corbeiensis*. Contra graecorum opposite romanam ecclesiam infamantium. — Col. 227–228.

[128] Ejusdem. — Col. 229.

[129] Ejusdem. — Col. 241.

розмірковує про суть права, релігії та влади, яка має опікуватися ними. Друга книга його твору присвячена вивченню історії синодів, починаючи від Нікейського, що постав проти Арія, як можна припустити, слідуючи взірцеві отців синоду в Аахені. Серед східних отців Ратрамн покликається на Григорія Назіанського, зокрема, його проповідь на П'ятидесятницю, де має стверджуватися, що Святий Дух є нескінчений, вічний і співвічний Отцеві й Сину, тому таке визначення відкидає твердження Македонія і Арія[130]. На цю ж проповідь Григорія покликалися творці апології синоду в Аахені 809 р., зокрема, Арно з Зальцсбурга[131]. Крім того, у візії Ратрамна Святий Дух представляє жертовність Христа, а також іншу природу або ж субстанцію. Грецька ж Церква, як він зазначає, висловлює міркування про консубстанціальність Отця і Сина і сходження Святого Духа. Покликається він також на Амвросія Міланського, автора книги про Трійцю, який спростував твердження аріан: «уся Трійця постає у потрійній подібній рівності і одне іменування містить три персони, нероздільно і рівно поєднаних»[132]. Як і в інших випадках, Ратрамн спирався на твори поборників тринітарного вчення, що відкидали аріанство: патріарха Царгорода Геннадія (пом. 471), Фабія Фульґенція (пом. 533), Атанасія Александрійського (пом. 373), підсумком писань яких було твердження, що аріани висловлювали неправду про Трійцю, а до всіх її складових можна вживати грецький вислів «ousia». У своїй полеміці монах з Корбі покликався на наявність елементів Filioque у працях давніх отців Церкви, як-от Дидима Александрійського (пом. 398 р.) чи диякона Пасхасія (пом. після 511 р.) з Рима, який був автором книги «Про Святий Дух», де відкидав аріанство, наголошуючи на єдиносутності у Трійці[133]. Однак усі ці цитати можна побачити і в творах, присвяченому синодові в Аахені.

На прикладі Ратрамна добре видно, що попри півстолітню відстань від заперечення адопціонізму згадки про це вчення наявні у тексті другої половини IX ст., характер якого обумовлюється апологією Filioque, завдяки чому відбувалося витіснення єресі про всиновлення Ісуса, що, на думку каролінгських книжників, відкидало споконвічну божественність Сина. Основа католицького вчення у візії Ратрамна: «Син народжений від Отця, один від одного, єдинородний, Святий Дух істинно походить від Отця не будучи створеним, але не лише від нього одного, а також і від Сина, хоч не два Сини

---

[130] Ejusdem. — Col. 248.

[131] *Arn von Salzsburg*.(*Aquila*, a. 750–821) In nomine sanctae Trinitatis Testimonia ex sacris voluminibus collecta incipient in quibus aperte ostenditur quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedit et mittitur et quod idem Spiritus Sanctus Patris et Filii vocatur spiritus (incipit: Serenissimo Augusto Karlo salux pax, virus vita victoria) // MGH. Concilia, t. 2, Supplementum II. — Hannoverae, 1998. — P. 256, 271).

[132] *Ratramnus Corbeiensis*. Contra graecorum opposite romanam ecclesiam infamantium. — Col. 252–253.

[133] Ejusdem. — Col. 266.

проголошуються». Тож очевидним для автора видається спростування віровчень, які він уважав за дивні і варті осуду: «оскільки ж від Східної Церкви походять гідні подиву вчення, то вона таким чином відокремлює себе від спільноти, яка існувала від пращурів». Найбільш вишуканими писаннями серед учителів Церкви Ратрамн уважає Авґустинові твори, бо «той твердо і послідовно виступав проти єретиків і відкинув не лише вчення Арія, але і решту з них: Македонія, Маніхея, Пелагія»[134]. Ратрамн зазначає, що у книзі «Questionum», написаній для пресвітера Орозія (пом. 420), Августин окреслював Святий Дух як нерождений, що походить від Отця і Сина, від одного й іншого[135]; «називаючи Сина "мудрістю" також і Сина називають "мудрістю", хоч і розділених, але водночас нерозривно об'єднаних так, що мудрий Дух сходить від обох»[136]. Один з аргументів, що набув подальшого поширення у католицьких полемічних творах, — про розповсюдження Католицької Церкви по світу від Сходу до Заходу, від Півдня до Півночі[137], що вже лунав у текстах Алкуїна. Ще один силогізм Ратрамна, що також бачили у антиадопціоністських текстах Теодульфа Орлеанського і Гейно Базильського, — «як син людський не може одночасно походити від отця і матері, але в матері походить від батька, так Святий Дух походить від обох, хоч Отець дарує від себе, тому Дух і від Сина походить»[138]. Також Ратрамн наводить зіставлення Атанасія Александрійського Трійці до полум'я у багатті, два спалахи поєднуються у єдине багаття[139], про що йшлося також у книзі Енея Паризького. Подібна інтерпретація Трійці і Святого Духа міститься у трактаті Адальвіна Реґенсбурзького з нагоди синоду в Аахені 809 р.: «єдиний Святий Дух єдиним є Отцю і Сину, під виглядом голуба над Христом при хрещенні сходить і від води походить; появився в одному місці на п'ятидесятницю після Христового Воскресіння, видимий у язиках полум'я»[140]. У книзі Енея так само згадується книга Атанасія, і також 8-й розділ «Про єдність віри», хоча йдеться про 10-ту книгу, як указував видавець Жак-Поль Мінь. Монах з Корбі згадує також Символ віри Теофіла (пом. 185), хоча той не використовував означення Отець, Син, Святий Дух у своїй тринітарній доктрині,

---

[134] Ejusdem. — Col. 271.
[135] Ejusdem. — Col. 273.
[136] Ejusdem. — Col. 279.
[137] Ejusdem. — Col. 272.
[138] Ejusdem. — Col. 276
[139] Ejusdem. — Col. 299–300.
[140] 'Et Spiritum Sanctum Patris et Filii Spiritum solum esse, qui in specie columbae super Christum baptizatum et ascendem ab aqua descendit. Et quinquagesimo die post resurrectionem Christi fideles in uno loco positos, in linguarum ignearum vision adveniens replevit illam vocem, qua solus locutus est Pater Deus' (Див.: *Adalvin von Regensburg*. Testimonia de aequalitate Spiritus Sancti cum Patre et Filio seu de processione eius ambobus (incipit de Pseudo-Augustin: De libro sancti Augustini contra quinque hereses) // MGH. Concilia, t. 2, Supplementum II. — P. 406).

а вдавався до виразів Слово, Мудрість. Бог у Теофіловому вченні є образом сонця, а місяць — людини, чия смерть і воскресіння доступні через символи щомісячної зміни супутника.

Ратрамн також виказує свою обізнаність з описами різних звичаїв у Церкві історика Сократа Царгородського з кінця V ст., який зауважував, що попри єдність у вірі, по-різному відзначається Великий Піст, римляни дотримуються посту шість тижнів перед Великоднем, тоді як у Елладі, Іллірії, Александрії — сім. Також фіксуються розбіжності у споживанні скоромини; одні споживають рибу, наслідуючи Мойсея, який брав поживу з води, інші куштують парослі, яйця і сухий хліб. Різниці у звичаях Ратрамн пояснює тим, що в часи, коли Церква утверджувалася у світі, було вигадано незлічені звичаї, на початку день суботи був єдиний, який святкувався впродовж тижня зі святими дарами, але в Александрії і Римі не затвердився такий стародавній звичай. Однак у Єгипті мешканці Фіваїд у суботи збираються, але не зберігають звичаю приймати святі дари, тож снідають і споживають всі харчі, а на вечерні причащаються облатком. Ще один звичай, який дискутувався у полемічних творах упродовж століть і порушувався Ратрамном, — розташування вівтарів і орієнтація храмів. Монах зауважує, що в Антіохії або ж Сирії, вівтарі в храмах зорієнтовані не у бік Сходу, а переважно на Захід. Стосовно звичаю напучування у церквах, то в Еладі, Єрусалимі, Тесалії лунають проповіді, у Цезареї, Кападокії, Кипрі у дні суботи і неділі на вечерню при світильнику єпископ чи священики тлумачать Св. Письмо, у Александрії священики не проголошують проповідей, а новітіани у Фригії не приймають вина для причастя[141]. У Александрії, попри читання Святого Письма на деякі свята з його подальшою інтерпретацією, вірні втримуються від причастя, що не призвело до відлучення цього престолу від інших Східних Церков. Також низка звичаїв вирізняє Церкву у Тесалії, яка проводить хрещення виключно на Великдень, тоді як в інших Церквах таїнство здійснюється також на П'ятидесятницю[142]. Постування суботи у Римі триває від часів ап. Павла, що має підтверджуватися текстами Євсевія Кесарійського і Житієм папи Сильвестра, тоді як греки святкують виключно Велику суботу, перед Великоднем[143]. Ратрамн покликається на свідчення Авґустина стосовно подвійного відзначення суботи (до Касуланум, лист 86 про звичай Рима); на Британських островах святкують всі 6 субот ВП[144]; папа Мельхіад (пом. 314) установив п'ять субот Господніх, п'ять свят і постів.

Також існують розбіжності у тонзуруванні волосся на голові, що побутують на Заході і Сході. Як приклад, він наводить оповідь Старого Завіту про

---

[141] Ejusdem. — Col. 307–308.
[142] Ejusdem. — Col. 309.
[143] Ejusdem. — Col. 312.
[144] Ejusdem. — Col. 315.

назаретян, які складали офіру своїм волоссям і бородою, кидаючи його до багаття. Єзекіїль-пророк проповідував про підстригання волосся і борід, що продовжується за Нового Завіту. Ось чому римські клірики голять бороди і обтинають волосся. Бажаючи вирізнятися, римські й латинські клірики виголюють маківку подібно до корони, чим засвідчують священицьку побожність, і яка є їхньою інсиґнією, бо Христос був царем і священиком[145]. Оскільки обличчя приводить до образу серця, пише Ратрамн, то голова є твердинею серця, бо там міститься розум, до якого звертається душа. Розум відкриває лице і серце, аби можна було споглядати Божу славу і перетворюватися. Ось чому блаженний ап. Павло й інші апостоли, учні Христа, голять бороди і голови, як свідчать про це зображення.

Стосовно закидів римським клірикам про заперечення шлюбів приклади для наслідування Ратрамн наводить на підставі Старого Завіту, зокрема, пророків Іллі, Яреми, Данила або ж учнів Ісусових[146]. Ратрамн сприймає як керівництво до дії Євангельську настанову у власному тлумаченні: «оскільки Господь забороняє служити двом господарям, то слід відпускати дружин». Пропонує інтерпретацію канонів Нікейського синоду під орудою імператора Костянтина, де начебто канон 3 накладав заборону для всіх єпископів, пресвітерів і дияконів мати дружин. Також акти синоду Неоцезареї наказував усувати від служби пресвітера, який приймав дружину; це ж стверджував синод у Картагені (424, канон 37); конституція імператора Юстиніана у розділі 24 накладала заборону єпископам мати дружин чи конкубін, заборонено мешкати в домі з жінками, крім сестер, матерів, дочок. Ратрамн зазначає, що перебуваючи у зв'язку з жінкою, неможливо освячувати святі дари, якщо клірики одружуватимуться, тоді зникатиме різниця між лаїками і служителями вівтаря[147]. Про намощування миррою чола новохрещених зазначає: Апостольські акти наказують так робити, ним відповідають звичаї Рима і всього Заходу. Завдяки намощуванню Святий Дух дарується при хрещені, бо так свідчить Старий Завіт, а вся Церква є тілом Христовим. Ще одне джерело свідчення про мирропомазання лише з рук єпископів — покликання на папу Сильвестра. Мирра твориться не з води, як закидають греки, а з бальзамічного соку й оливкової олії. Крім того, Ратрамн відкидає закид про освячення ягнят при вівтарі.

Як і в творі Паризького єпископа, у Ратрамна набула ваги апологія Рима. Стосовно статусу столиць, то монах указує на зв'язок між Римом та Єрусалимом — вітчизною, місцем смерті і воскресіння, тоді як до Рима Господь надіслав апостолів. Історик Сократ пише про Арія, який скликав синод у Сирійській Антіохії, щоб знищити спадок Нікейського собору, наголошуючи, що лише римський понтифік має право скликати синоди; ось чому,

---

[145] Eusdem. — Col. 322.
[146] Ejusdem. — Col. 324–325.
[147] Ejusdem. — Col. 327–332.

підсумовує Ратрамн, Царгород не має права без римського папи чи надання на то його згоди скликати синод (кн. 2, ч. 15)[148]. Ратрамн покликається на сумнівні рішення синоду у Сардиці (спирається при цьому на збірник Діонісія Ексігія, який походив з Надчорноморя, 470–537/55 рр.), зокрема, 7-й канон гарантував вищість римського престолу у питаннях канонічного права. Також він цитує на Євсевія Кесарійського, який у Житії папи Сильвестра начебто пише, що «на четвертий день імператор Костянтин надав Римській Церкві право бути головою», влада папи випливає з синодальної історії: всі синоди Сходу чи Африки вважали римського вікарія за вічного заступника, чиї настанови мали невідкладно дотримуватися; «перші синоди мали відбуватися неодмінно за присутності понтифіків чи їхніх леґатів». Свідченням цьому, вважав Ратрамн, є диспут, коли єпископ Царгорода Флавіан (пом. 449) усунув Євтихія через хибне твердження про втілення Господнє; відтак на скликаному в Ефесі синоді (449), імператор Теодосій наказав скасувати синод і його постанови у відповідь на звернення Римського папи Лева[149].

Візантійські відповіді на Filioque

Початки дискусій щодо запровадження Filioque мають дві версії — латинську і грецьку, що донедавна побутували у дослідженнях початку полеміки щодо тринітарного вчення. Перша начебто зберіглася у актах, а візантійська у преамбулі Житія Михайла Синкела, що встановлює нерівну хронологію подорожі до Рима через Царгород. Обидві історії беруть початки у Єрусалимі. Латинська версія розбрату щодо Filioque начебто ґрунтувалася на випадку, що трапився у 808 р. у Єрусалимі на Оливковій горі між греками монастиря Св. Сави і франкськими бенедиктинцями. Латинникам закидали дві інновації: спів Символу на літургії і запровадження до нього Filioque, тоді як бенедиктинці наслідували побачене в імперській столиці у Аахені[150]. Андреа Стерк звертає увагу на те, що ченці наполягали на відповідності таких змін з дозволами Рима, тож проголошення анатеми їм означало би відлучення Апостольської столиці[151]. Однак останні дослідження привели до висновку, що листування про випадок на Оливковій горі є апокрифом[152].

---

[148] Ejusdem. — Col. 333–335.

[149] Ejusdem. — Col. 336–337.

[150] *Siecienski A.E.* The Filioque: History of Doctrinal Controversy. — Oxford, 2010. — P. 96.

[151] *Sterk A*. The Silver Shields of Pope Leo III: A Reassessment of the Evidence // Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies. — Vol. XIX. — 1988. — P. 63.

[152] *Sode C.* Creating New Saints: The Case of Michael the Synkellos and Theodore and Theophanes Graptoi // Οι ήρωες της ορθόδοξης εκκλησίας: Οι νέοι άγιοι, 8ος — 16οςαιώνας / Επιστημονική επιμέλεια Ε. Κουντούρα-Γαλάκη. — Αθήνα, 2004. (Εθνικό ίδρυμα ερευνών. Διεθνή συμπόσια; 15). — Σ. 184.

Донедавна вважалося, що початкова грецька реакція на запровадження Filioque міститься в одній з найбільш цитованих оповідей про переслідування іконодулів — оповідь про мандрівку монахів (Михайла Синкела і братів Граптой), які прямували до Рима через Царгород, де їх було засуджено як прибічників шанування ікон[153]. Про монахів, вже за півсторіччя після цих подій, згадує у своїй проповіді патріарх Фотій. Крім того, на початку оригінальної оповіді про подорож йдеться про запровадження змін в тринітарному вченні. На думку Марі-Франс Озепі, монахи, які подорожували до понтифіка зі скаргою на зміну в Символі віри у Рим через Царгород, мали інші наміри. Самі вони були саваїтами, чиї монастирі розташовувались у Царгороді, Римі й Палестині[154]. М.-Ф. Озепі зазначає, що насправді рішення залишити Палестину постало через переслідування з боку місцевого патріарха Фоми, оскільки Михайло Синкел (нар. 761) належав до громади лаври Св. Сави[155]. Житіє оповідає про подорож Михайла і його учнів Теодора і Теофана Граптой. Клаудія Соде зазначає, що дві агіографічні історії про дві окремі подорожі було зведено до купи і створено історичну містифікацію[156]. Слід зазначити, що Михайло прибув до Царгорода у 814 р., тоді як розпал дискусій щодо Filioque припадав на попередній час, що запроваджує хронологічну колізію до наращії Житія. У IX ст. існувала низка чернечих згромаджень східних монахів у Римі, зокрема, обитель Св. Сави, тож версія про прощу, аби прихилитися перед гробами апостолів, про що йдеться у Житії, можна вважати за справжню причину подорожі[157]. Перекладена на церковнослов'янську мову, легенда про подорож монахів у Рим через Царгород набула неабиякого поширення на теренах Київської митрополії та Балканах[158].

На час, коли з'являються листи папи Миколая з оскарженням, припадає поширення грецьких текстів з закидами латинникам. Одне з перших таких писань датується 867 р., це — знана «Енцикліка до східних патріархів», метою якої була пропозиція щодо скликання синоду з переліком майбутніх канонів: застереження щодо святкування субот, скорочення першого тижня Великого посту, неприйнятність одружених священиків. Оскільки намощування єлеєм дозволяється лише єпископам у латинників, пропонувалося пресвітерів уважати за напівсвящеників; заперечувалися зміни у Символі віри,

---

[153] The Life of Michael the Synkellos / M.B. Cunningham. — Belfast, 1991; *Auzepy M.-F.* De la Palestine a Constantinople // Travoux et memoires. — Vol. 12. — 1994. — P. 183–218.

[154] *Auzepy M.-F.* L'Historie des iconoclasts. — Paris, 2007. — P. 220.

[155] Ibidem. — P. 255.

[156] *Sode C.* Creating New Saints. — Σ. 185.

[157] *Sansterre J.-M.* Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.–fin du IXe s.). — Bruxelles, 1983. — Vol. 1, texte. — P. 23, 40.

[158] *Николов А.* Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свет (XI–XVII в.). — София, 2016.

бо запроваджуються два принципи у Трійці, перетворюючи монархію на діархію; відкидається свято суботи; міститься засудження тих, хто не приймає євхаристії від одружених священиків (4 канон в Ганграх, VI синод); стверджується, що порушенням Четвертого синоду є скорочення Великого Посту та намощування лише єпископами, хоч не наводиться канонів; оповідь про Filioque — наслідування Савелінства[159]. Генеалогія єретичних учень, що перекручували тринітарне вчення, майже дзеркально побутує і серед латинників у той самий час. У проповіді, що постала на північному сході Франції у другій половині IX ст., згадується про плутанину у Трійці, що йде від Савелія і Арія; наголошується на тому, що слід розрізняти особи Отця, Сина і Святого Духа[160].

Уже за часів перших грецьких антикатолицьких текстів твориться аргумент, що наводиться неодноразово в пізніших полемічних текстах, — про подвійне сходження Св. Духа, що перетворює монархію в діархію: якщо Дух походить від Сина, відмінний від Отця, це означає, що Син є другим Богом, протилежним до Отця, що є ознакою дуалізму. Як указує Тая Колбаба, такий силогізм, — класичний єресіологічний прийом: судження, які опонент у жоден спосіб не мав би заохочувати, начебто виростали з його доктрини, а тому ототожнювалися з єретичними вченнями, вже колись визначеними й засудженими[161]. Міркування про Filioque містилися і у Фотієвій «Містагогії» і «Силогічних думках» Микити Візантійця, а також у патріарха Керуларія в Синодальному едикті. Т. Колбаба припускає, що текст «Містагогії» міг упливати на полеміста початку XII ст. Євстратія Нікейського[162]. Крім того, критика Filioque міститься у Фотієвому листуванні, а також набула відбитку в агіорафічних текстах, присвячених Методію[163] і Климентові Охридському.

Ще один текст, де Фотій висловлюється про співвідношення Трійці, — його спеціальна гомілія[164], в якій він указує, що, попри консубстанційність Отця й Сина, слід визнати тожсамість кожного у Трійці — Отця без початку, Сина, який мав початок і Святого Духа, який сходить: «Отець починає і спричинює Сина як початківець, Він же спричинює Святий Дух; один дає життя, інший народжений і ще третій творився поза часом, віком і поза розумінням, тож жодним чином Син, якщо припустити його причетність до народження Духа, не може поділяти сходження, бо кожен представляє суто

---

[159] *Photius*. Encyclica epistola ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes // PG. — Turnhout, 1857. — T. 102. — Col. 721–41.

[160] Explanationes symboli. — P. 19.

[161] *Kolbaba T.* Inventing Latin Heretics: Byzantines and the Filioque. — Kalamazoo, 2008. — P. 70.

[162] *Kolbaba T.* Ibidem. — P. 90.

[163] *Daiber T.* Roman or Byzantine Liturgy? Theological Terminology in the Vita Methodii // Palaeobulgarica. — 2015. — № 2.

[164] The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. — P. 275.

власну тожсамість, що вказує на різницю в особах»[165]. Стосовно Фотієвої «Містагогії», то Т. Колбаба вважає, що твору бракує систематичності, а також у ньому відсутні риси богословського трактату, що відрізняє його від тексту Микити Візантійця. Як уже зазначалося, трактування подвійного сходження Фотієм таке: якщо припустити існування двох причин у Трійці, то дві причини означають двох богів, що є багатобожжям. Ще один аргумент: подвійне сходження вносить непорозуміння до Трійці (hypostasis), бо одночасне вислання Духа до Сина і Отця означає, що Дух стає підлеглим Отцю й Сину[166]. На сторінках полемічних трактатів добре видно повторення тверджень про генеалогію єретичних учень, тож сходження Святого Духа від Отця і Сина трактувалося як змішування гіпостасісу, що атрибувалось Савелліанізму, а тема двох початків походить від єретичних учень Мані і Марціона[167].

Аргументи Фотія у «Містагогії» щодо сходження Святого Духа доволі систематичні, він часто покликається на розділи Біблії про Ісаю на підтвердження сходження Духа лише від Отця, розвиває тези, озвучені у Енцикліці до східних патріархів: 1) відсутність вчення про Filioque Фотій спростовує, спираючись на цитати Святого Письма, писання святих отців та рішень синодів (розд. 3, 5, 93); 2) стверджує, що оповідь про Filioque прийшла від учення Сабелія (розд. 10); 3) запровадження Filioque означає перетворення Трійці на двоїстість (розд. 15); 4) якщо Дух походить від Отця і Сина, то й інша особа може походити від Духа, тож маємо чотири особи, а не три. Якщо ж четверте сходження є можливим, то можливим є й інше сходження, і так далі до нескінченності, аж доти, доки ця доктрина не перетворюється на еллінський політеїзм (розд. 37); 5) наводиться закид про штучність мовних побудов, які є основою єретичних міркувань (розд. 48), ірраціональні твердження проти Бога є основою гіперболи (розд. 51), безбожна доктрина зводить нанівець спасіння (латинників) через чисті софізми (розд. 56); 6) якщо Дух походить від Сина, то це може перетворювати його на онука (розд. 60); 7) те, що як свідків учення про Filioque латинники наводять свідчення Амвросія, Августина і Єремії, підводить святих отців під оскарження у безбожності (розд.65); 8) Другий вселенський синод, затверджуючи межі вселенських догм, сповідує і розуміє, що Святий Дух сходить як світло від Отця; 9) єпископ Рима Лев Великий підтвердив ухвали Четвертого синоду, ясно навчаючи, що Святий Дух походить від Отця, тому випромінював світло православ'я на Сході та Заході (розд. 78); 10) папа Агафон підтвердив рішення Шостого синоду (Трулло), він не був присутній на ньому тілесно, але думками, визнав його через своїх легатів, дотримувався цього Символу віри непорушно у відповідності до синодальних рішень (розд. 82);

---

[165] Ibidem. — P. 276.
[166] *Kolbaba T.* Inventing Latin Heretics. — P. 97.
[167] Ibidem. — P. 98.

11) єпископи Рима Захарій і Григорій ніколи не збиралися на синодах, однак навчали, що Святий Дух сходить від Отця; Захарій володів грецькою і лишив свої писання через 60 років опісля П'ятого синоду; обидва були приписані до непорочної чоти; ніхто не намагався перевірити церковні догми у діалектичний спосіб, між цими папами чимала часова відстань, тож вони не мали того знання про сходження Святого Духа, як нині латинники (розд. 83, 84, 85); 12) папа Вігілій, який поділяв престол з іншими мужами, які брали участь у П'ятому синоді, підтвердив сходження Святого Духа від Отця і твердження про проголошення анатеми тому, хто намагатиметься запровадити зміни до доктрини (розд. 81); 13) папа Лев III (795–816) відтинав єретичні вчення; через латину, яку почасти вживали святі отці, з'являлися невідповідні значення, що не мають адекватного тлумачення на грецькою, через що постають неправдиві значення доктрин віри; аби відкинути іновірні міркування, канони святих учень було виставлено у Римі грецькою мовою (розд. 86); 14) папа Йоан (872–888) підписав постанови синоду у Царгороді, яким заборонялося Filioque (розд. 88).

На думку Маркоса Орфаноса, неприйняття Фотієм нововведення випливало з його уявлень про гипостасіс у Трійці: 1) розрізнення має робитися між уластивостями, що належать до божественої природи, і такими, що належать до гипостасісу; 2) спільне у Трійці не є спільним для всіх трьох гипостасисів, гипостатичне є індивідуальним і належить лише до відповідних гипостасисів; 3) гипостатичні властивості є не змішуваними і не можуть передаватися; 4) Отець має стосунок до Святого Духа, як його виняткова причина буття і спричинена ним. Тож дар сходження Святого Духа є гипостатичною властивістю Отця, а не спільною божественою природою, а тому не може належати до іншої prosopon Трійці; будь-яка участь іншої Особи суперечить непередавальності і незмішуваності гипостатичних уластивостей[168]. Надання Святого Духа Синові, як зауважує М. Орфанос, приводило Фотія до висновку про спотворення стосунків у Трійці, бо відтак Отець лишався таким лише за іменем, а його початкове значення нівелювалося, що мало нагадувати вчення Савелія[169]. Латинники ж намагалися відійти від суто «родинних» окреслень у Трійці під загрозою адопціонізму, який передбачав «усиновлення» Ісуса, тобто початкову інакшість. Прийняття Сина як причини Святого Духа позбавляло б Отця досконалості, а додавання hemitomon (розділу) причини у внутрішніх стосунках Трійці запроваджує до неї грецьку міфологію гіппокентавра, творячи монстра з неї[170].

---

[168] *Orphanos M.A*. The Procession of the Holy Spirit According to Certain Later Greek Fathers // Sprit of God, Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy. — London–Geneva, 1981. — P. 21.

[169] Ibidem. — P. 22.

[170] Ibidem. — P. 23.

Микита Візантієць, автор IX ст., написав низку трактатів: проти вірмен, мусульман і латинників[171]. Змушений відповідати на закиди мусульман про наявність трьох божеств, Трійці, Микита свою критику повернув проти латинників. Т. Колбаба у своєму дослідженні полеміки IX ст. наголошувала на таких твердженнях Микити: може бути єдиний початок у Трійці; Бога неможливо зрозуміти; Дух не може сходити сам від себе, якщо його хтось не надає. Микита повторював міркування Фотія про те, що подвійне сходження Духа перетворює його на онука Отця, що міститься також у «Містагогії» та Енцикліці. Микита натякає на вкорінення нового вчення від «сіяча плевели», від чого «непобожна балакучість поширюється у всесвіті», зокрема, проти «життєдайного Святого Духа», це нове вчення навчає «нечестивим догматам». Указується, що попередниками цього вчення були єретики Македоній і Євномій, які піддавали Параклета і життєдайного Святого Духа святенництву, встановлюючи третю натуру від Бога Отця. Сам Сатана на західні землі (заморські) привів це «вивернуте і непобожне вчення», замість простої (православної) віри про Святого Духа; таке вчення є поганською міфологією[172]. Серед аргументів Микити слід згадати про поширення певної конфесії у світі, яку можна бачити у творах латинників, що згодом повторювалося у полеміці: «католицька (православна) вселенська Церква красномовно тримає віру побожного Символу від святих і вселенських Першого й Другого синодів, як можна бачити, поширена повсюдно, несе між вірними історичне передання і всюди безперервно триває, мислиться й сповідується»[173]. Ще один збіг між Фотієвою Містагогією і текстом Микити — зіставлення Трійці з монархією, на що вказував ще видавець Йосиф Герґенретер (п. 33), де Filioque пояснюється так: дві персони спонукають дві причини; відповідно підхід, де існують два принципи і дві причини (Отець і Син), знищує монархію, яка постала на противагу багатьом богам, яким покланяються язичники[174]. Православні богослови не допускають догмату про сходження і від Сина: «стверджувати це — спокуса проти слова Господнього та інших святих писань, апостольської традиції та приписів побожності, крім того, проти святих і вселенських синодів, які встановили це, а також пам'яті отців»[175].

---

[171] *Nicetae Byzantii* patricii, philosophi et doctoris Capitula syllogistica // Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia / Ed. J. Hergenroether. — Ratisbonae. — T. I. — 1869. — P. 84–138.

[172] Ejusdem. — P. 84–85.

[173] Ejusdem. — P. 86, 137.

[174] Ejusdem. — P. 104.

[175] Ejusdem. — P. 137.

* * *

Формування ідеї єдиної держави, Церкви, релігії відобразилося на спробах запровадження Filioque, що мало протидіяти адопціонізму однієї з частин Заходу. Разом з тим відбувається творення ідеї «Донації Костянтина» — примарного права зверхності папи щодо інших Церков, що раніше формувалося через поклик на фальшиві канони синоду у Сардиці (нинішня Софія у Болгарії). Єдність передбачала також формування певної ієрархії у Церкві-державі[176]. Вже на рубежі античності і раннього середньовіччя постало два визначення Церкви: ecclesia iustorum (sanctorum) і ecclesia unversalis. Як зазначав Ів Конґар, обидва вирази беруть початки у писаннях папи Григорія Великого і Августина. У останнього Боже Небо твориться через долучення духів до Бога, воно є досконалим, у ньому перебувають перші громадяни-янголи, тоді як Церква на землі є частиною, що перебуває у вигнанні. Такі міркування розвинув папа Григорій Великий, творячи термін ecclesia electorum, що має біблійні витоки, бо у Св. Павла electi (sancti) є співгромадянами святих, членами есхатологічної спільноти[177]. Така теорія, за визначенням Конґара, також сягає часів Авґустина, у цій моделі всі вірні є спільними у sacramentum, однак поділяються на таких, що поєднуються завдяки наданню життя — res, Христос, обрані Богом, освячені, покликані і такі, які притягуються ними[178]. Середньовічні уявлення засвідчували, що Церква не лише отримує кров і воду з ребра Ісусового, не лише таїнство творить Церкву, а сама вона виводиться з Ісусового ребра не хресті[179]. Дослідник стверджує, що за часів Каролінгів почуття єдності віри під орудою Спасителя водночас асоціювалося з чуттям поєднання християнського соціуму. Чинник Corpus Christi поставав опісля смерті Карла Великого, коли єдність його імперії перебувала під загрозою. Тож Церква, а водночас імперія, є Тілом Христовим, який керує через освячених осіб і монарших персон, про що висловлювався Аґобард у 817 р.: «Одна-єдина віра встановлена Богом, одна-єдина надія відповідає Святому Духу у серцях вірних, одна-єдина воля, одне бажання, молитва»[180].

Так само, як Еней Паризький чи Ратрамн з Корбі, Валафріда Страбо також підіймав питання пентархії, зазначаючи, що папа Римський стоїть

---

[176] Ів Конґар вказує з цієї нагоди на формулювання синоду в Аахені (Aix-la-Chapelle) 836 р.: Quia enim ecclesia in una adque indieam screte Christi fide ac dilectione concorditer ad coelestia tendens populous dicitur… constat autem autem eam peregrinatem duabus, ut dictum est praesentialiter personis gubernari, sacerdotali scilicet ac regali (*Congar Y.* L'Ecclesiologie du haut moyen age. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome. — Paris, 1968. — P. 64.)

[177] Ibidem. — P. 66.

[178] Ibidem. — P. 70.

[179] Ibidem. — P. 78.

[180] Ibidem. — P. 81.

понад іншими Церквами, а синод у Сардиці вирішив, що всі скарги кліриків християнського світу мають надсилатися до понтифіка. Інші Церкви мають пов'язуватися владою Апостольської столиці, як-то Александрія чи Антіохія. Страбо зазначає, що відповідно до Нікейського синоду прерогатива надається цим Церквам. У двох з них засідав ап. Петро, а третя, Александрія, постала завдяки Маркові, його синові, про що можна прочитати у Євангелії[181]. Страбо зводить свою модель Церкви, спираючись радше на античну традицію: папу Римського порівнює з імператором і Цезарем, тоді як патріархи — це патриції, що були нижчими, ніж цезарі у імперії, і яких було небагато. Нижче стоять архієпископи, що подібні до королей, а митрополити — до герцогів, бо, як і ці правителі, пильнують провінцій. Графи і префекти подібні до єпископів у церковній ієрархії. Локальні єпископи управляють певними містами чи префектурами, наче трибуни керують солдатами, тоді як абати правлять монахами — духовними богатирями (athletis spiritalibus). Крім того, існують каплани, назва яких походить від капелюха св. Мартина, і вассали (vassi dominici), яких «франкські королі зазвичай беруть з собою для участі у виправах, бо ті помагають їм здобути звитягу, адже вони мають щось, що можна зіставити з кліриками, які мають святі мощі, тож клірики ці називаються капланами». Стосовно ж нижчих чинів, то, подібно до графів, єпископи призначають своїх суффраганів, які допомагають їм керувати. Центуріонів Страбо зіставляє з парафіяльними пресвітерами, які тримають храми, де відбуваються хрещення, декуріонів — до деканів, які виконують менші обов'язки[182]. Страбо порівнює Церкву з тілом, надаючи їй антропоморфних рис: Христове тіло складається з усіх членів служб, які діють на благо всіх; очі є мудрими людьми, які можуть бачити і повідомляють про правдиве світло, рот — учителі, вуха — віддані учні, ніс — прихильники проникливості, руки — робітники, ноги — ті, хто помагає, живіт — ті, хто страждає, плечі — ті, хто терпить тяжку роботу; тож не може бути розбрату в тілі; якщо один член славиться, то інші долучаються до нього; якщо якийсь член потерпає, то й інші страждають разом з ним[183]. На перший погляд, антропоморфне трактування явищ суспільства випливає з Аристотелевого способу мислення. Відповідні міркування наявні у його «Політиках», де особа трактується як соціальна тварина, що посідає місце у органічній теорії держави, тоді як держава подібна до особи, чиє тіло складається з різних органів. Організація держави у версії Аристотеля починає формуватися від родини і до верхівки, що включає також села й племена. Лише окремі Аристотелеві міркування побутували за раннього середньовіччя, переважно

---

[181] *Walahfrid Strabo*'s Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiastics rerum. — P. 190–191.

[182] Ibidem. — P. 192–193.

[183] Ibidem. — P. 194–195.

завдяки текстам Боеція[184]; значна кількість текстів «Філософа» потрапила до країн Західної Європи лише за часів високої схоластики. Антропоморфна модель Церковного або ж Христового тіла мала поширення у наступні століття у католицькій думці, віддзеркалюючись також у полемічних текстах.

Як указує Брет Вален, поширення ортодоксального вчення про Трійцю було центральним елементом франкської місії для розширення кордонів християнського королівства[185]. Завдяки прояву семи дарів Святого Духа це мало сприяти наверненню поган і поширенню католицької віри у світі (Ep. 113, 163/4): дух діє невидимо на душі всіх вірних і через різні дари надихає членів усієї Церкви. Як різні частини тіла мають різні обов'язки, але один дух керує і оживлює їх, допроваджуючи до кожної частини належні речовини: до очей, аби вони могли бачити, до рук, аби могли працювати, до ступень, аби могли пересуватися, до вух, аби могли чути, так само дари надаються різним вірним наче до кінцівок тіла. Усе тіло вірного містить багато дарів благодаті, тож Церква є одним тілом, поєднаним і склеєним разом через Святий Дух зв'язком любові[186].

---

[184] *Humphrey I.* Boethius. His Influence on the European Unity of Culture: From Alcuin of York (+804) to Thierry of Chartres (+1154). — Nordhausen, 2010.

[185] *Whalen B. Christendom Divided and Restored.* — P. 30.

[186] *Alcuin*. De fide sanctae et individuae Trinitatis // PL. — T. 101. — Col. 38.