

**Гай–Нижник П. П.**,  
доктор історичних наук, академік Української  
академії наук, завідувач відділу історичних студій,  
Науково–дослідний інститут українознавства  
(Україна, Київ), Hai–Nyzhnyk@ukr.net

**Батрак О. П.**,  
здобувач історичного факультету,  
Дніпропетровський національний університет  
(Україна, Кривий Пир), Hai–Nyzhnyk@ukr.net

## РУСЬКО–ЛІТОПИСНИЙ ВАРІАНТ СИМВОЛУ ВІРИ ТА ТЕОЛОГІЧНІ СИСТЕМИ ЛАТИНСЬКОЇ І ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ТРІАДОЛОГІЇ

*Аналізуються богословські термінологія та поняття Символу Віри в  
руській літописній літературі в контексті теологічних систем слов'яно–  
кирило–мефодіївської (слов'яно–візантійської), візантійської, латинської та  
аріанської тріадології.*

**Ключові слова:** Символ Віри, єдиносущність, Повість временних літ,  
Слово про закон і благодать, Ізборник.

У світських та церковних істориків давньоруської доби вже давно накопичився доволі великий набір фактів, які свідчать про окремі відступи представників політичної та духовної еліти Давньої Русі від чинних правил в православному церковному житті як в царині християнської догматики та таїнств, так і в сфері ритуальних практик. Зазначені випадки є добре відомими (так би мовити – хрестоматійними), тому зрозуміло, що вони неодноразово потрапляли до уваги дослідників. Їхній обсяг настільки масивний, що навіть історіографічна чи джерелознавча оцінка зазначеної проблематики цілком могла б стати темою окремої наукової розвідки.

Православними теоретиками–літописцями Русь від початкового періоду її утворення розглядалася й змальовувалася в якості ідеальної християнської країни, походження, суспільна структура, соціальні стосунки тощо якої мали бути максимально точним відображенням небесної ієрархії та Промислу Божого як такого [6]. З цієї тези логічно витікає свідоме прагнення давньоруських інтелектуалів орієнтуватися не стільки на тогочасні догмати, таїнства та канони християнської Церкви, узаконені рішеннями Вселенських соборів, а також не суто на досвід державного будівництва періоду розвинутого Середньовіччя, а на «чисті» біблійні (старо– та новозавітні), святоотчеські та інші взірці пізньоантичної та ранньосередньовічної доби.

Продовжуючи тезу про свідому орієнтацію Русі на інтелектуально насичені приклади з біблійної, святоотчеської та ранньохристиянської історії слід зазначити, що у цьому контексті стає зрозумілою тенденція до підкресленої анонімності, смиренної стриманості, скромності представників давньоруської інтелектуальної еліти, прагнення штучно створювати

додаткові перешкоди для потрапляння до кола носіїв таїнства знання людей в моральному та освітньому сенсах неготових. На Русі принципово притримувалися прямого та буквального, без «посередництва» рішень Вселенських соборів, втілення біблійних настанов та прикладів з життя святих отців стосовно обережності у питанні ролі особистості, вважаючи зайву увагу навколо останньої як автора твору чи ідеї, ініціатора тих чи інших дій тощо проявом гордині – як відомо, одного з гріховних почуттів.

Талант, особливі здібності світської чи, тим паче, духовної особи, вважалися даром Божим, а наполегливе прагнення реалізувати їх на практиці розглядалося як обов'язок християнина, а аж ніяк не як привід для марнославства. Тому стає зрозумілим свідомо в цілому анонімний характер давньоруської інтелектуальної та духовної культури, з огляду на що залишилася відомою катастрофічно мала, порівняно з католицькою чи, зокрема, з тією ж таки візантійською православною авторською традицією, кількість імен давньоруських книжників, в тому числі і безпосередньо чи опосередковано причетних до розробки проблематики літописного варіанту Символу Віри [7].

Таким чином, давньоруська інтелектуальна культура, в силу низки об'єктивних передумов формування та розвитку державотворчих процесів на теренах Східної Європи, мала оригінальний, а щодо окремих сегментів – без перебільшення унікальний характер як в межах православної, так і християнської цивілізації в цілому. Однак усі без винятку риси давньоруської культури, які її відрізняли від інших варіантів православних християнських культур (візантійської, болгарської, сербської тощо), мали ретельно обґрунтований характер, а ті, що, на перший погляд, знаходилися у протиріччі з встановленими християнськими канонічними нормами, обов'язково апелювали до не менш авторитетних біблійних чи святоотчеських взірців. Останнє робило їх не лише законними, але й до певної міри переконливо засвідчувало еталонний тип давньоруської державності та культури для усього християнського світу.

Відтак нерідко, в цьому контексті, звучали й «звинувачення» у нібито впливах на зароджуваний русько–християнський світ відголосків аріанського вчення тощо, зокрема й щодо змішування теологічних систем римо–латинської та греко–візантійської тріадології. У ранньохристиянських течіях, зокрема й у літописному врівненні та в повчаннях про Святу Трійцю Григорія Богослова дійсно простежується єдина, майже буквальна композиція текстів<sup>1</sup> [9; 10]. Така ж система тлумачення присутня і в «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона в розділі «Визнання віри». Це свідчить про те, що укладачі літописного Символу Віри були обізнані з працями Григорія Богослова, а значить і цілком розумілися в семантичних особливостях богословської термінології.

Літописний Символ Віри в «Повісті временних літ», а також його повна редакція в Троїцькому рукописі сягають витоків кирило–мефодіївської традиції, яка, в свою чергу, нерозривно була пов'язана з ранньохристиянською

<sup>1</sup> Дивіться: Гай–Нижник П. П., Батрак О. П. Історико–герменевтична інтерпретація понять «єдиносущність» і «подібно–сущність» у ранньохристиянський період в контексті церковно–теологічних догматів Символу Віри (візантизм – латинство – аріанство) / Павло Гай–Нижник, Олег Батрак // Гілея. – 2016. – Вип. 106 (№3). – С. 9–17; – Вип. 107 (№4) [10].

спадщиною патристичних творів авторів, зокрема Григорія Богослова, і не містить жодного фрагмента арианської ересі. Припускаємо, що цей богословський твір вірогідно міг належати Константину. За основу його було взято грецький протограф Символу Віри, який є стержневим і для «Збірника 1073 року». Час написання його сходить до фрагменту «Великого Апологета» візантійського патріарха Нікіфора I Ісповідника (бл. 758–828 рр.), а переклад і відповідна редакція були зроблені напередодні місії до Моравії у 60–х роках IX ст. [9].

Крім того, оскільки Збірник з «Написанням про праву віру» Михаїла Сінкелла було перекладено з грецької на слов'янську мову для болгарського князя Симеона після відмови від богослужіння грецькою мовою, здійсненого Преславським собором 893–894 рр., то є підстави стверджувати, що «Того же написание о вере» є богословським твором кирило–мефодіївської спадщини, до традицій якої апелював давньоруський літописець, й віровчення якої зберіг Початковий літопис.

Здійснення порівняльного аналізу текстів Символів Віри в «Того же написание о вере» та в «Збірнику 1073 року» показало, що ми маємо справу з різними обробками, точніше підходами, у викладенні православного віровчення. В «Збірнику 1073 року» простежуються термінологічні погрішності, неодноразові повторення і дублювання. В «Того же написание о вере», навпаки, присутня термінологічна збалансованість і виважена точність у застосуванні догматів. Відтак ми заперечуємо твердження окремих дослідників про низький рівень освіченості руського книжника, який вносив даний текст до «Повісті временних літ».

Скорочення, які відбулися при включенні Символу Віри в офіційний звід «Повість временних літ» були зроблені богословсько грамотно, практично беззаперечно. Вилучений же текст стосувався деталізації, не порушуючи ключових моментів, а з точки зору вимог щодо короткого викладення християнського віровчення, він не порушував головну ідею – вчення про Святу Трійцю, сотеріологічність спасіння, обрядовість. Більше того, до вилученого тексту потрапили саме ті фрагменти, які були наглядною ілюстрацією протиріч, що відбулися в «Збірнику 1073 року». Невипадково укладач Кормчої Єфремовської редакції не вважав за потрібне дублювати очевидні антиквовані термінологічні формули, вносячи корективи навіть в таких місцях фрагментів, де для цього не було потреби. Це може свідчити тільки про те, що текст Символу Віри в «Збірнику 1073 року» досить критично оцінювали давньоруські книжники. Іншими словами, окремі термінологічні формули Символу Віри в «Збірнику 1073 року» могли інтерпретуватися як такі, що викладені в теологічній системі західної (латинської), а не східної (візантійської) тріадології.

У здійсненому нами авторському перекладі та в аналізі ми спробували врахувати усі особливості вживання формул–догматів в літописному Символі Віри, що не призводить до спотворення тексту оригіналу. Виявлена в літописному віровченні структура, розкриває теологічний задум його укладачів. У першій частині йдеться виключно про Іпостасні відносини та Їх властивості (де вжито термін «подібносущність»). У другій частині – про єдине Божество, носіями якого виразно показані Іпостасі (в східнохристиянській теологічній системі). Третя частина носить сотеріологічний характер домобудівництва

спасіння з елементами обрядовості. Це може бути ще одним аргументом на користь нашої гіпотези про те, що укладачі літописного Символу Віри врахували усі догматичні особливості як християнського віровчення, так і історію його становлення. Йдучи до витоків християнської спадщини, ревнуючи за православ'ям, а не за єретичним вченням Арія, літописці керувалися ідейними установками раннього християнства.

Вважаємо, що прийняття князем Володимиром саме такого варіанту основ християнського віровчення є не випадковим, а досить прорахованим кроком, продуманою комбінацією. Воно вело до безпрецедентного явища в церковній історії – самоврядної автокефальної Руської Церкви. Звертаючись до віросповідальних істин первісного християнства, великий князь та його дружинне оточення могли саме в такий спосіб, не принижуючи гідність Київської держави і не впадаючи в гріх погорди (самостійницьких амбіцій), відстоювати свою самочинність від претензій Риму і Візантії на гегемонію їх ієрархій в Руській землі [9; 12].

Слід також відзначити при цьому, що інтелектуалами–богословами весь догматичний категоріально–понятійний апарат було приведено у відповідність до тексту Біблії. Цей процес зайняв декілька сотень років і не був при цьому однозначним та простим. Нерідко впровадження догматів як богоодкровенних істин, беззаперечних і обов'язкових для усіх віруючих, не сприймалося адекватно і навіть заперечувалося, що своєю чергою, породжувало різноманітні богословські течії (в канонічних межах) та численні ересі, сприяло формуванню різних теологічних систем, оскільки саме окремі біблійні сюжети ставали предметом догматичного уточнення і непорозуміння.

Методологічні засади герменевтичного дискурсу передбачають обов'язковий розгляд і цього пласту джерельної бази. Тому, що саме її відомості дають можливість визначити, до якої теологічної системи належав книжник, творець оповідальних творів – першоджерел (літописних і позалітописних текстів). Зауважимо, що церковна догматика, передусім у період тріадологічних та христологічних суперечок, боротьби з різними ересями, мала різне термінологічне забарвлення. Між майбутніми православним і католицьким релігійними напрямками у визначенні божественного таїнства Трійці, формувалися різні теологічні системи: перша – розглядала Іпостасі як Особистості і носії Божества; друга – віддавала перевагу Божеству як основі та носію Іпостасей (Лиць).

Сам процес сприяв (навіть вимагав) залученню нових термінів–формул для обґрунтування позицій і нерозривно з ними пов'язаних особливостей. Враховуючи, що в тексті літописного віровчення саме неортодоксальні терміни–формули стали і продовжують бути предметом невизначеності, в межах герменевтичного дискурсу, є можливість з'ясувати: а) причини, внаслідок яких почали застосовувати неортодоксальні терміни–догмати, що потрапили до літопису, і, б) до якої теологічної системи вони належали.

З іншого боку, існує проблема адекватного розуміння специфічних церковних термінів і формул, викладених церковнослов'янською мовою. Питання загострювалось «про саму справу Кирила і Мефодія, не була чи вона швидше помилкою чи великою необережністю (Г. Шпет, Г. Федотов). Чи не означає слов'янська мова Церкви «відрив від класичної культури», – переклад затушовує оригінал,

усувається неминучість знати по–грецьки подібно тому, як на Заході латинська мова була обов'язковою» [46, с. 9]. Траплялося, що перекладачі творів на церковнослов'янську мову стикалися з проблемою як в розумінні, так і у підборі адекватних термінів стосовно оригіналу, а то і свідомому, в подальшому його використанні, із зовсім іншим змістовним навантаженням, за певних обставин, стимульований церковним ригоризмом. Так сталося, наприклад, з терміном «двовір'я». Перекладений за своїм походженням (можливо, біблійним «двосдушність») (Як. 1:8), «початково використовувався болгарськими книжниками як калька для означення поняття на зразок «розрізняти» або «сумнів» (невизначеність) двозначність» [48, с. 17–29], вже Феодосієм Печерським вживався стосовно християн, які могли перейти з православного до латинського обряду [1, с. 282]. У церковній літературі зазначена ситуація набула зовсім іншого змістовного значення, а саме – поєднання християнства з тими елементами язичництва, які принципово не суперечили християнській догматиці, звідки проблема поступово перейшла у спадок сучасній історичній науці.

У зв'язку з пропуском тільки одного терміну при перекладі на латину (και τῆν, який стояв поряд з ката, де και τῆν (протилежне) з тексту випало, а залишилися тільки ката (врівноважуюче) [25, с. 530]. Тож виникло гостре непорозуміння між латинськими (німецькими) і грецькими богословами з приводу рішення VII Вселенського собору (787 р.) про іконопочитання (останніх звинувачували у ідолопоклонстві). Лише у 843 р., коли всі підозри було знято, відбулося затвердження і «культу ікон».

Така ж колізія, як на наш погляд, трапилася при перекладі на сучасні українську та російську мови деяких слів, словосполучень, фрагментів і літописного Символу Віри, розчинивши деякі догматичні формули лінгвістичними правилами сучасної граматики, не врахувавши їх теологічної специфіки. Про це свідчать переклади літописного Символу Віри, які виконані Л. Махновцем в «Літописі Руському» [32, с. 64] та Д. Ліхачовим в «Пам'ятках літератури Давньої Русі» [37, с. 126, 128], що вже стали хрестоматійними. У порівнянні з оригіналом, деякі слова, словосполучення, фрагменти літописного віровчення, з огляду на їх неточний переклад, перетворили твір на «аріанську отруту»: наприклад, «три субстанції» – Три Іпостасі, у Л. Махновця – «три сутності», у Д. Ліхачова – «три естества»). Тобто – три «автономних» божества, оскільки у кожного свого «сутність» і, навіть, може тлумачитися як язичництво. Утім, навіть в одному лише богословському трактаті («Ізборник Святослава 1073 року») є вичерпне пояснення усім термінам – догматам, які містить літописний Символ Віри.

У зв'язку з вищезазначеним, наше дослідження ґрунтується на базових принципах герменевтичного дискурсу, а саме: враховувалося становлення й розвиток політичної культури та ідеології Давньоруської держави через категоріальне русло християнського світогляду. Відповідно, осмислення матеріалу здійснювалося із врахуванням контексту історичної доби, особливостей релігійного світосприйняття творців давньоруських текстів, їх історіософського типологізму при тлумаченні й інтерпретації, оскільки саме релігія давала середньовічним літописцям взагалі, й давньоруським зокрема, загальнозначиму, а відтак й загальноприйнятну (як священну) мову передачі необхідної інформації.

З іншого боку, релігія не в змозі виконувати притаманну їй функцію без ідеології, де остання існує у формі ідеальних (даних від Бога) вчень, які, у свою чергу, були сформульовані в догматах і канонах. Це притаманне релігії прагнення за допомогою розуму обґрунтувати догмати віри знаходить своє вираження в принципі «fides quaerens intellectum» – «віра, що шукає розум». Таке завдання в межах релігії реалізує теологія, яка прагне раціонально осмислити принципово ірраціональне, тлумачити зміст релігійної свідомості як систему абсолютних цінностей. В контексті сказаного, християнська теологія неминуче включає в себе більш–менш значні елементи філософського (звісно ж ідеалістичного) знання.

Тож, з огляду на вищезазначене, слід більш детально розглянути русько–літописний варіант Символу Віри в теологічних системах латинської та візантійської триадології.

Історія формування двох теологічних систем (латино–католицької та візантійсько–православної) бере свій початок, як ми вважаємо, з прийняттям I Вселенським собором в Нікеї терміна–догмата «єдиносущність». Зазвичай суперечки серед богословів з приводу офіційного введення терміну «єдиносущий» (омоуіос), пояснюють протистоянням, яке виникло внаслідок появи вчення Арія. Проте, якщо впровадження «омоуіос» розглядати виключно в контексті боротьби з аріанством, то затушовувались різні підходи в становленні двох систем у віровченні про Святу Трійцю на самому Сході. Отці та вчителі Церкви так званої Олександрійської школи, розуміли співвідношення Духа Святого і Сина Божого тісніше, ніж ті, хто належав до богословської Антіохійської школи. Останні ж відстоювали думку про самостійність лиць Отця, Сина і Святого Духа [9; 10].

Представник Олександрійської школи Афанасій Олександрійський після Нікейського (I Вселенського) собору, захищаючи формули «омоуіос» і «від сущності» писав: «Нам не подобаються, кажуть вони, речення: від сущності та єдиносущний, тому що вони деяких спокусили та багатьох збурили... Ви самі сказали, що Син від Бога, – відтак сказали, що Він від сущності Отчої» [4, с. 136–137, 139]. Таким чином, за словами Отець і Бог Афанасій розумів саму сутність самосущого – Бога. І якщо Син від Бога, значить Він від сущності: «Син є власне народження сущності» [4, с. 140].

Дотримуючись визначень за Аристотелем (де термінами «τὸ αὐτόν» («теж саме») речі порівнюються за їх сутністю, «ὁμοίον» («подібні») – речі порівнюються за їхніми якостями, «ἴσον» («рівні») – речі порівнюються за їх кількістю), Афанасій же, як зазначає А. Карташев, з цього приводу писав, що «якщо Син оміос Отцю, то значить, що він рівний, але не за сутністю, а за якимось якостями» [25, с. 82]. Тобто, якщо Син тільки подібний Отцю, то Він не може бути рівним за сутністю, а лише за якимись якостями. Божество ж не ділиться на якості, позаяк якісність розриває Божественну сутність, Вона втрачає свою «Простоту», свій «Абсолют». Виходячи саме з такої теологічної системи віровчення про Божественну Трійцю, Афанасій «не без гіркоти» називав «подібносущників» (оміусіан) – аріанами. Як видно, Афанасій відстоював таємницю Святої Трійці виходячи з єдиної сущності, аби від неї прийти до трьох Лиць. Антіохійські отці (не аріани) віддавали перевагу для

відправної точки – три Іпостасі – і в них розглядали єдину природу. З першого погляду – це був, начебто, один і той же догмат про Святу Трійцю, але як показало наступні події, саме ці різні підходи будуть впливати і на розвиток різних систем теологічної думки.

В. Лоський у «Нарисі містичного богослов'я Східної Церкви», посилаючись на Реньона, цілком доречно зазначає: «Латинська філософія зразу розглядає природу в собі, а потім доходить до її Носіїв; філософія грецька розглядає зразу Носіїв і проникає потім у них, щоб знайти природу. Латинянин розглядає Лице як модус природи, грек розглядає природу як зміст Лиця» [33, с. 47]. Іншими словами, тут йдеться не про матеріальне число, яке підлягає лічбі й рахується. Тобто у ньому немає кількісного зростання, натомість воно завжди дорівнюватиме тільки одиниці ( $3 = 1$ ). У теології потрібне число не є кількістю, воно означає у Божестві Його порядок. «У образі думок східних отців, – розтлумачує В. Лоський, – очищене від аристотелізма богословське поняття іпостасі означає скоріше не індивід, а особистість в сучасному розумінні цього слова... Це, перш за все, заперечення, яке вказує на те, що Отець – не Син і не Святий Дух, що Син – не Отець і не Дух, що Святий Дух – не Отець і не Син. Розглядати це співвідношення інакше, означало б підпорядкувати Трійцю одній з категорій аристотелевої логіки – категорії співвідношення (чи зв'язку)» [33, с. 43, 44]. Отже Отець, Син і Святий Дух мають єдину Божественну сутність. Неродженність Отця, саме слово – «Отець» не є Його Сущність. «Неродженність», «Отець» – це Його властивість. Властивістю Сина – є Його «родженність», Святого Духа – є Його «виходженність». Бог Отець є причиною Сина і Святого Духа не за сутністю (на чому настоював Афанасій, захищаючи догмат Нікейського оросу, де Син проголошувався народженим із сутності Отця), а за своїми властивостями.

Саме у такому розумінні антиохійські богослови застосовували формулу де «Син є нерозрізнений образ Отчої сущності», а значить Він «подібний за сутністю» оскільки тільки подібне може бути образом. Навіть Григорій Богослов в своєму 22-му Слові «О мире, говоренное въ общемъ собраніи единовѣрныхъ бывшемъ послѣ примиренія», вживаючи «оміусіанську» термінологію, в позитивному значенні писав: «Запитаю у тебе, любитель неродження і безначалля: хто більш збезщещує Бога, чи той, що вшановує Його началом такого Сина і такого Духа, якими ти визнаєш Їх чи хто сповідує Його началом не такого Сина і не такого Духа, але **подібних Йому за єством** (виділено нами – *авт.*) і рівних у славі, якими сповідує Їх наше вчення?» [14, с. 331]. Цю особливість було враховано і в літописному Символі Віри у «Повісті временних літ»: «Син подібносущний отцю, рожденням точю різньствуючи отцю і духу. Дух є пресвятій, отцю і синові подібносущний і співпріносущний. Отцю бо отецтво, синові же синівство, святому ж духові сходження. Ні отець бо в синові чи в духові преступає, ні син во отця в духа, ні дух в сина чи во отця; незрушими бо властивості... Не трєє бозі, єдиний бог, понеже єдине божество в трьох лицах» [37, с. 126–129].

Під час правління імператора Валентиніана оміусіани Евстафій Севастійський, Сільван Тарський, Феofil Костовальський у перебігу переговорів з папою Ліверієм дійшли згоди щодо визнання та підписання тексту

Нікейського символу. Вже тоді було визнано недоречність додатку «із сущності Отця», оскільки сутність одна і належить усім Трьом: і Отцеві, і Синові, і Святому Духові. Було вирішено додати до тексту (аби заспокоїти «східних») «тлумачення» «Єдиносущного Отцю» в розумінні «подібного за сутністю» [25, с. 105]. Таким чином, сам Рим визнав «оміусіан» (64-х східних єпископів) своїми однопдумцями.

Що ж до напіваріан, то тут доречно ще раз звернутися до протоколів II Вселенського собору. На ньому були засуджені (правило I) «євноміани чи аномеї, аріани чи євдоксіани, напіваріани чи пневматомахи» [26, с. 41]. Пневматомахи, за оцінкою Афанасія та Епіфанія Кіпрського, є тими, хто «вірно і православно думають про Сина, хулять Духа Святого, не сопричислюючи Його по божеству Отцю і Сину» [25, с. 107]. Тобто, це не «подібносущники» (оміусіани). Арії, навпаки, отожнював Бога та Його сутність виключно тільки з Отцем і тим самим доводив, що все, що не є Бог – тварне. Це означало, що Син, оскільки Він не подібний за сутністю Отцю (Він іносущний) – тварний. Цей тварний Син, в свою чергу, є творцем Духу, і Трійця зводилася до певної ієрархії, де нижчий стає зброєю для вищого. У такий спосіб Трійця починає об'єднувати тварне і нетварне. Син і Дух (онук) – радикально відрізняються в такій Трійці від Божественного Отця. Така тріада розривала божественну монаду.

У славнозвісного Іоанна Дамаскіна поняття іпостасі та сущності теж знаходяться в теологічному синтезі. В одному випадку він наголошує, що: «народження Сина – від Нього, тобто, з природи Отця... Позаяк Він безначальне і безлітне **народжений з сутності Отця**» (виділено нами – *авт.*) [17, с. 88, 92]. В іншому випадкові І. Дамаскін пише: «У Отця немає (іншого) слова, мудрості, сили, бажання, окрім Сина... як досконала Іпостась, **що народжується від досконалої Іпостасі**» (виділено нами – *авт.*) [17, с. 107]. У цьому контексті Іпостась Отця не ототожнюється з божественною сутністю. Навпаки: «Три святі Іпостасі, що нероздільно розрізняються не за сутністю, а за відміннісною властивістю окремого Лиця» [17, с. 95]. «У своїй «Діалектиці», – пише В. Лоський, – він дає наступне визначення концептуального значення обох термінів: «субстанція (усія) є самосуца річ, що не потребує для свого існування ні в чому іншому. Чи ще: субстанція є те, що саме по собі є іпостасним і не має свого буття в іншому, тобто те, що існує не через інше, і не в іншому має своє буття і не має потреби в іншому для свого існування, але існує саме по собі, – і у чому акциденція отримує своє буття» [33, с. 41]. Таким чином, за І. Дамаскіним: «Слово «іпостась» має два значення. Інколи воно означає просте буття. Згідно з цим значенням, субстанція (усія) й іпостась одне і те ж. У зв'язку з цим деякі з святих отців казали: «природи» чи «іпостасі». Інколи ж термін «іпостась» означає буття саме по собі, «буття самостійне» [33, с. 42]. З вищенаведеного видно, що для І. Дамаскіна головним завданням було узгодити дві системи богопізнання. У 1894 р. О. Бронзов виснував з цього приводу, що догматичне творіння Іоанна Дамаскіна становило собою «певного роду єдиний ґрунт, на якому могли б примиритися між собою східні та західні богослови» [17, с. 66–67]. Проте, примирення не настало.

Нерозуміння латинянами каппадокійського значення «іпостасі» заходило так далеко, – вважає діакон



А. Кураев, – що бл. Ієронім у листі до папи Дамасія I звинувачував каппадокійців у троебожжї: «Вони вимагають від мене, римлянина, нового слова про три іпостасі... Вони не задовольняються тим же змістом, вони вимагають саме слова... Тож хай буде захищена віра римська... від такого блюзнірства... Тож хай мовчать про три іпостасі і нехай єдина буде збережена» [30, с. 29–30]. Далі з'ясувалося, що саме слово «іпостась» більше підходить для позначення особистості. В латинській мовній версії маємо справу з терміном Лице (Лиця) – «просопон», в якому відображено водночас і природу й іпостась, оскільки природа не мислиться поза Лиць чи перше за Лиць. «Якщо ми порушуємо, – розмірковує В. Лоський, – у той чи інший бік рівновагу цієї антиномії поміж природою і Лицями, абсолютно тотожними і водночас абсолютно різними, ми відхиляємося чи в савелліанській унітаризм (Бог – есенція філософів), чи в тритеїзм» [33, с. 46]. Зі свого боку А. Кураев зауважував: «Важко не погодитися з їдкими, але від того не менш влучними словами Лева Карсавіна, який побачив велике нещастя для західного метафізика у тому, «що йому доводиться будувати вчення про особистість, виходячи з поняття «харі» (persona)» [30, с. 31]. Що стосується терміна «персона» (грецьке *πρόσωπον*), яке користувалося успіхом на Заході, то він викликав бурхливі суперечки і протести з боку східних отців. І дійсно, це слово, не маючи сучасного значення «особистості», передавало етимологічний зміст зовнішнього виду – «лічину», щось на зразок ролі актора (роблячи із Отця, Сина і Духа Святого три модальності єдиної субстанції). У свою чергу, західні в терміні «іпостась», яке вони перекладали словом «*substantia*», бачили тритеїзм і навіть аріанство. Утім, зрештою, з часом усі непорозуміння були ліквідовані й термін «іпостась» перейшов на Захід, а термін «лице» був прийнятний на Сході.

Що ж до систем богопізнання, то тут протиріччя залишалися непорушними: на Заході виражали таємницю Святої Трійці, виходячи з єдиної сутності, щоби від неї прийти до трьох Лиць; грецькі отці виходили з прямопротилежної концепції – вони йшли від Трьох Іпостасей – і в них вбачали єдину природу. Невипадково, саме в такому розумінні у латинських богословів виникла потреба в філіокве (виходження Святого Духа не тільки від Бога Отця, але й від Бога Сина). І, насамперед, це вийшло тому, що безособиста субстанція стала вище живої Особистості. Дотримуючись формули І Нікейського собору, де із Отця–сутності народжується Син, єдиносущий Отцю; з Отця і Сина, як єдиного сущнісного начала, ізводився Дух Святий. Ця схема можлива лише коли є онтологічне лідерство сутності перед Іпостасями в Божественному Бутті. Греки ж, навпаки, розглядали особистість – що особистості дається, яка володіє природою. Тому, візантійська полеміка з додатком філіокве до Символу Віри була дискусією не про слова, а про таємницю Особистості.

Наочно, як нам уявляється, це відобразилося навіть в іконописанні, де мізинний палець правої руки, при передачі хресного знамення, виразно зображувався окремо від великого і окремо від поряд з мізинним. Утаємничений символізм цього двуперстного хресного знамення (сьогодні у православ'ї ним тільки благословляють) закрючує у собі теологічне вчення про Святу Трійцю. Великий, мізинний і третій біля

мізинного пальця склалися вкупі, що символізувало Трійчостасне Божество: Отця – великий палець; Сина – мізинний і Святого Духа – третій біля мізинного. Вказівний і велико–середній пальці склалися разом, але велико–середній схилений відносно до вказівного, що символізує божественну і людську природу Ісуса Христа. Відокремлюючи мізинний палець, іконописці залишали вихідним Святого Духа лише від Бога Отця<sup>1</sup>.

Свого часу О. Лебедев дослідив, що вперше цей додаток був допущений у Церкві Іспанській [31, с. 317]. Пояснювалося таке винятково боротьбою Церкви з аріанством. У 689 р. в Іспанії було скликано собор, третій Толедський, на якому тримав промову сам Реккард. У цій промові він, між іншим, говорив: «Дух Святий сповідується і проголошується нами таким, що виходить від Отця і Сина та однієї тієї ж сутності з Отцем і Сином» [31, с. 317]. З Церкви Іспанської додаток філіокве в Символі Віри перейшов до Церкви Французької, а потім й до Римської. Офіційна полеміка між Сходом і Заходом щодо «філіокве» розпочалася у IX ст. Ініціювала її Церква Візантійська.

У 867 р. патріарх Константинопольський Фотій у своєму окружному посланні наводить до 40 аргументів проти латинського вчення. Розглянемо деякі з них: «Латиняни надумали говорити, що Дух Св. не від Отця тільки, але й від Сина виходить. Хто з християн може витерпіти, коли у Св. Трійцю вводиться два начала: одне для Сина і Св. Духа, тобто Отець, а інше для Св. Духа, тобто Сын; і таким чином єдиноначаліє поділяється на двоєбожжя... чому ж Син не народжується від Духу Св., як Він народжується від Отця?... якщо ж Дух Св. виходить від Отця і Сина, Він мусить виходити й від Самого Себе, бути початком Самого Себе...» [31, с. 302].

У відповідь, захищаючи своє вчення та спростовуючи аргументи Східної Церкви, латиняни писали: «Дух Св. походить від Отця, тому що з субстанції його витікає (*manat*) (з божественної сутності – *авт.*). Надсилає ж Син Духа істини від Отця, тому, що як Дух Св. виходить від Сина, так Сам Він – Син – народжується від Отця; і як отримує Син від Отця субстанцію народжуючись, так само Він успадковує се від Отця, коли надсилає Духа істини, що від неї виходить»; «...Дух складається з однієї природи Отця і Сина; з Отцем і Сином з'єднаний Він і за сутністю й дією, і відповідно і за виходженням» [31, с. 305, 308]. Що ж до теологічної причини, яка спонукала латинян зробити додаток «філіокве» до Символу Віри, то західний богослов Раграмн пояснював: «Деяким здавалося, що із допущенням виходження Духа Св. від Отця, Бог Отець сповідується Отцем двох, саме Сина і Духа Святого. Аби повалити подібне богохульство, учителя церкви зробили додаток до символу, котрим стверджувалося, що Дух Святий виходить і від Сина» [31, с. 311]. Ця полеміка з IX ст. підтверджує тезу, що латинська (західні) богослови традиційно виходили від лідерства сутності перед іпостасями у Божественному

1 Полеміка з цього приводу, до речі, триває й по сьогоднішній день попри те, що у 1982 р. змішана міжнародна комісія з богословського діалогу між Римом–Католицькою Церквою та Православною Церквою прийняла текст, в якому католики погодилися з правотою традиційно–православної формули: «Ми можемо сказати разом, що Дух виходить від Отця як єдиного джерела у Трійці». Цей текст було повторено 1996 року в офіційному поясненні, яке (за розпорядженням папи) дала ватиканська Рада зі сприяння єдності християн [30, с. 34].

Бутті. Єдність сущності Отця і Сина виводить Духа: із Отця–Сущності народжується Син, Єдиносущий Отцю; із Отця і Сина, як єдиного сущностного начала, виходить Дух Святий.

На Сході ж, навпаки, відмовилися від отождолення поняття Бог із поняттям «проста сущність». Саме в такому розумінні каппадокійці антиквують і формули богословствування Афанасія. Захід же засвоїв саме цю теологічну систему. А. Кураєв, інтерпретуючи О. Булгакова, пояснює православну традицію наступним чином: «Отець повідомляє Сину Свою природу, а не вона повідомляється через Отця і Сина як якась безособиста субстанція, в якій лише виникають «іпостасі». Як не можна сказати, природа моєї кішки народила вчора кошенят, так не можна сказати, що Природа Божества народила Особистість Сина» [30, с. 32]. Тобто, у східній християнській думці безособиста Божественна природа бере початок в Особі Отця, від якого народжується Син і виходить Дух. Саме у такий спосіб відкривається надприродна таємниця Трійці, таємниця Божественної Особистості.

Таку систему теологічного православного віровчення викладено в руському літописному Символі Віри. Застосовано термін «оміусіос» саме в тому місці, де пояснюються властивості Іпостасей, не порушуючи при цьому вчення про єдину божественну сутність. Там, де йдеться про Сина, укладачі літописного Символу Віри, висловлюючи думку отців Церкви, зафіксували Його народження перш за всі віки: «...Отъ него же рожається сынъ преже всѣхъ вѣкъ...». Тим самим вказується на превічних відносинах Отця з Сином, тобто про те, що не було такого часу, коли б Він не існував. У зв'язку з цим І. Дамаскін наголошував: «Говорячи про Нього: поперед усіх віків, ми показуємо, що народження Його безлітне і безначальне; позаяк не з не сущого приведено у буття Сина Божого» [17, с. 87]. І далі, застосовуючи оміусіанську термінологію, він пояснював: «І якщо ми не припустимо що споконвіку разом з Отцем існував народжений від Нього Син, то запровадимо зміну Іпостасі Отця, позаяк не будучи Отцем, Він став Отцем після; бо твар, якщо й виникла після цього, однак, виникла не з сутності Бога... Позаяк народження є у тому, що з сутності того, хто народжує, виводиться народжуване, **подібне за сущністю**» (подібносущє – *авт.*) [17, с. 88]. У літописному Символі Віри відносно Святого Духу вказується, що Він «єсть пресвятый отцо и сыну подобносущен и соприносущень». «Соприносущень» означає як тотожний за сутністю; співсущностний, що визначає Святого Духа як Бога, такого ж, але не Отця і не Сина. Оскільки «отцю бо отецтво, сыну же сыновство, святому же духу исхоженъ».

У наведеному прикладі чітко простежується православна теологічна система викладення християнського віровчення, що враховувала особливості суперечок і непорозумінь, які мали місце серед богословів різних напрямків ранньохристиянського періоду. Це дає нам можливість, не порушуючи принципу історизму й враховуючи специфічні особливості термінологічного апарату ранньохристиянського періоду, застосувати методи діахронії, аналізу і порівняння християнських віровчень в «Ізборнику 1073 р.» і «Того же написание о вере» для визначення їх відмінностей; виявити причини впровадження різних за теологічною природою термінів–

догматів та їх змістовного навантаження; здійснити герменевтичну інтерпретацію політико–ідеологічної спрямованості літописного Символу Віри та його історичної ролі в тогочасному періоді Давньоруської держави.

Тож маємо констатувати, що розгляд історії становлення християнського віровчення свідчить: введення в орос Першого Вселенського собору терміна–догмата «єдиносущий» викликало значне розширення меж дискусії щодо застосування філософських понять у богословській практиці. У підсумкові цього процесу утворилися три напрямки:

1) прихильники «єдиносущності», що захищали ідею народження Сина від сутності Бога Отця (Євсейї Кесарійський, Афанасій Олександрійський, Осій Кордубський, єпископ Олександр Олександрійський, богослови олександрійської та латинської шкіл);

2) опозиційна течія, що не визнавала за доцільне введення терміну «єдиносущність» у текст ороса Першого Вселенського собору (Василій Анкірський, Георгій Лаодикійський, богослови антіохійської школи);

3) аріани та їх послідовники, що відстоювали тезу про народження Сина Божого з іншої, не божественної сущності; подібність його лише за благодаттю, а не за природою (Арій, Євномій, Аетій, Євсейї Нікомедійський, Акакій Веррійський).

Зусиллями каппадокійських богословів (Василія Великого, Григорія Ниського, Григорія Богослова, Амфілохія Іконійського) було антиквовано афанасієвську термінологію (де «усія» – сущність, отождонювалася з Іпостасією, а неродженність Отця – з Його сущністю), а також завершено формально–діалектичну обробку церковного догмату Святої Трійці.

З офіційним впровадженням терміна «єдиносущий» («оміусіос»), починають формуватися дві теологічні системи віровчення про Святу Трійцю. Одна з яких – православна, йшла шляхом: від Трьох Іпостасей до єдиної Божественної природи. Друга – католицька, відправлялася від єдиної природи, аби прийти до Трьох Лиць.

Як свідчить текст літописного віровчення, його зміст повністю відповідає каппадокійському напрямку, а саме: ранньохристиянській православній теологічній системі богослов'я, яка не заперечувала, а навпаки – застосовувала термін «оміусіос» («подібносущність»), щоби чіткіше виділити Іпостасі Сушого.

Теологічні особливості Символу Віри в «Ізборнику 1073 року» та «Повісті временних літ» заслуговують в цьому контексті окремого розгляду. Тож, враховуючи весь комплекс розглянутих нами питань, вважаємо за логічне проаналізувати тепер теологічні особливості таких важливих у цьому сенсі текстів, як віровчення в «Ізборнику 1073 р.» та «Повісті временних літ». Крім низки суто прикладних текстологічних питань, ми маємо на меті паралельно торкнутися й проблем максимально збалансованого використання світських та теологічних аналітичних складових, прагнучи на практиці продемонструвати принципову можливість в медієвістичних дослідженнях сміливо наважуватися на подібний синтез. Нам це дасть можливість з'ясувати наступне:

– чи належать тексти християнського віровчення цих пам'яток до єдиного перекладу;

**Співставлення церковнослов'янської лексики  
давньоруських пам'яток тексту Ізборника 1073 р.  
та в «Того же написание о вере»  
(включаючи й версію «Повісті временних літ»)**

Ізборник 1073 р.	«Того же написание о вере»
1. разоумна	1. мысльна
2. бес плътънѣ	2. бестела
3. различоуя	3. разньствуя
4. свойства	4. лица
5. прѣмѣнується	5. прѣступаеть
6. разоумѣваемо и нарицаемо	6. разумно именуемо
7. имъ же	7. понеже
8. единьници трѣсобнѣ	8. единство трисобствѣно
9. единосоуштѣнѣ	9. едино существо
10. коупносылнѣ	10. равньосильну
11. коупночстьнѣ	11. равньочстьну
12. недомыслимоу	12. недовѣдому
13. непрѣмѣнноу	13. неизмѣнну
14. беспагоубноу	14. не погыбающю
15. съдржательноу	15. държавьну
16. яже	16. суцимъ
17. лоукавааго	17. неприязнино
18. въшед	18. въндыде
19. породьняя жизни	19. райскаго жития
20. обновити здание	20. спасти тварь
21. дѣвство родившая съхранивъ	21. дѣвство матери съхрань
22. не измоута	22. не съмятение
23. ни съляния	23. ни размешение
24. ни съврата поимъ	24. ни изменения пострадав
25. мятежъм	25. мьчтаниемъ
26. зъдана	26. сътворена
27. хотя	27. волею
28. чловѣчское сяштие породно	28. чловѣчески рѣд поражающе
29. оустроивъша	29. изволивъша
30. врѣмена	30. лѣта
31. потодъ ржоуся	31. сими довольнѣ есмь
32. извѣштение	32. утврѣжение
33. обштая (л. 20 (об.) – 23)	33. вселичская [44, с. 284–286]

– до якого періоду, враховуючи особливості вживання термінів–догматів, можна віднести ці віровчення;

– в якій теологічній системі викладено обидва Символи Віри;

– що спонукало укладача літописного віровчення повернутися до затавованого «аріанством» терміну «подібносущий».

Відтак планується зробити спробу, нехай гіпотетично, але цілком виправдано, в теоретико–методологічному та методичному відношеннях, відтворити політико–ідеологічну спрямованість Символа Віри в «Повісті временних літ», а також історичну роль, яка на нього покладалася.

Як вже зазначалося вище, починаючи з середини ХІХ ст. текст літописного віровчення почали співставляти з «Написанням про праву віру» Михаїла Сінкелла (760–846 рр.), поширеного як у грецькому, так і в слов'янському письмі. Слов'янський переклад було уміщено в «Ізборнику Святослава 1073 р.». Про те, що переклад Символа Віри князя Володимира у «Повісті временних літ» інший, ніж в «Ізборнику 1073 року», писав вже Макарій [34, с. 119; 35, с. 361]. На перший погляд, порівняння цих текстів наводить на думку, що ми маємо справу з одним і тим же перекладом, з деякими змінами лексики та граматичних конструкцій внаслідок редагування (Див.: Таб. 1).

Таблиця 1

**Переклад Символа Віри князя Володимира  
в «Ізборнику 1073 року» та у «Повісті временних літ»**

Ізборник 1073 р.	«Того же написание о вере»
«Отець бо своесобствѣнъ собствѣнѣ отецъ, присно сы и прѣбывая въ отчествѣ нерожень, безначальнъ, начало и вина всѣмъ, единѣмъ нерожениемъ различинъ съ сыномъ и съ духомъ и еже быти отецъ. Отъ него же раждается убо сынъ прежде всѣхъ вѣкъ, исходитъ же и свѣтъи духъ безъ врѣменьнъ и бес плътнѣ» [23, л. 20 (об.).]	«Отець бо отецъ присно сы и пребывая в отчествѣ нерожень, безначальнъ, начало и вина всѣмъ, единѣмъ нерожениемъ старѣй сы сыну и духови; от него же ражається сынъ преже всѣхъ вѣкъ, исходитъ же духъ свѣтъи безъ врѣмене и бестела» [44, с. 284].

Більш детальне вивчення цих текстів показує, що основою в них, головним чином, залишається загальна лексика, яка, на думку Я. Шапова, співвідноситься такої ж грецькій лексиці текстів твору Михаїла Сінкелла в «Ізборнику 1073 року» та у списку Coisl. 120, що свого часу дозволило використати цей паризький список в виданні самого Ізборника [50, с. 335–337].

Взагалі ж треба відзначити, що у медієвістичній славистиці протягом останніх десятиліть здійснюється активна робота з співставлення церковнослов'янської лексики давньоруських пам'яток з їх грецькими (у разі потреби – латинськими та давньоєврейськими) прототипами. Утім, на відміну від тексту Ізборника, текст в «Того же написание о вере» (включаючи й версію «Повісті временних літ») не має такої близькості. Більше того, в слов'янських текстах специфічні богословські терміни перекладено по–різному. Найбільш показові слова наводяться нами нижче у порівнянні [Див.: Таб. 2].

Текст «Того же написание о вере» відрізняється також і багатьма пропусками (пропущені слова і речення виділені):

1. отець бо <своесобъствънъ собъствънъ> отець (л. 20 зв.);
2. отъ него же раждається <убо> сынъ (л. 20 зв.);
3. <иде же и отець, ту же и сынъ, ту иде же и святыи духъ> (л. 20 зв.);
4. събезначальнъ отцю <родивъшоуоумоу> (л. 20 зв.);
5. единобожество въ тръхъ лицихъ, <съприсносушътны, ни естество отъпрятаемы ни образом> (л. 21);
6. отця и <святааго> духа (л. 21 зв.);
7. данья емоу <бжьскыя> заповѣди (л. 21 зв.).

Якщо пропуски 1, 3 і 7 викликані, і це очевидно, схожістю слів, їх значень і речень, які неодноразово повторюються; пропуски 2, 4, 6 – виключенням слів між однаковими чи близькими словами, то пропуск 5 потребує пояснень. Я. Шапов, порівнюючи цей фрагмент у текстах «Изборника 1073 року» і давньослов'янської Кормчої Єфремовської редакції, писав: «Можна помітити певне протиріччя в міркуваннях про те, що божество в трьох лицах (πρόσωπος) єдине і не розрізняється ні в сутності, ні в лицах (πρόσωπο)». В трактаті говорилося, що «єдинобожество» існує в трьох лицах «рівно-вічних»: (μία θεότης εν τρισί πρόσωποις συναιδίοις). Заміна «ни образом» на «ни мѣстом», що відбилося в Сфр., виправляло це протиріччя» [50, с. 338–339] (Див.: Таб. 3).

Таблиця 3

	Изборник	Кормчая	Троїцький зб.
Μία θεότης εν τρισί πρόσωποις συναιδίοις ου φυσει διαστέλλομενος ουτε πρόσωπο	Єдино бжество в трех лицах и сприсносушны естество отпрятаемы, ни образомъ	Єдино бжество въ трех лицехъ субъственныхъ не еством разлучающеса, ни местом	єдино бжество в тръхъ лицихъ (далі опущено)

Як на наш погляд, в наведених вченим текстах йдеться не про недопустимість розрізненості, а навпаки, про постійне перебування разом: «несть естество отъпрятаемы» / «не еством разлучающеса». «Разлучать» в старослов'янській мові передавало значення – «роз'єднувати, розділювати», але не «розрізняти» [41, с. 808]. «Ні образом» – Син залишається завжди образом Отця, а Сина образом завжди залишається Святий Дух.

Аби уникнути неточностей при інтерпретації релігійних текстів, ми звертатимемося до вичерпних роз'яснень, що містять канонічні твори авторів періоду патристики.

І. Дамаскін писав: «Отець..., Він Сам є для усього початок і причина того образу, як воно від природи існує. Син же від Отця – за образом народження; а Святий Дух і Сам також від Отця, але не за образом народження, а за образом висходження» [17, с. 94]. Далі ж у тексті пояснення зазначається: «ідеже бо і отець, тоу ідеже і син і дух, ідеже дух, ідеже отець і син». У зв'язку з цим,

розумілою стає причина, за якою в «Того же написание о вере» і в «Повісті временних літ» ці фрази відсутні. Як уже зазначалося по пунктам 1, 3 і 7, вони неодноразово повторюються.

У цьому контексті ми поділяємо точку зору Я. Шапова, що у фрагменті є певне протиріччя, проте воно потребує спеціального розгляду у відповідній послідовності. Заслуговує на увагу ще один фрагмент, досліджуваний Я. Шаповим (Див.: Таб. 4) [50, с. 339].

Таблиця 4

	Изборник	Кормчая	Троїцький зб.
Αλλ ημετερον ερον τουτο χαι του ποιηρου, εχ της απροσεξιας απεισελθον ημιν αλλα του χτισαντος	Но наше дѣло тоє и лоукаваго от лъности вышед ны а не творчєя	Нъ нашему дѣлу бытъ сему и неприазнену от невѣрия приступающу к нам а не създавашаго	Нъ наше се дѣло и неприязнино от лъности вьниде въ

Учений, проаналізувавши тексти, дійшов висновку, що «зміна «от лъности» (що відповідало грецькому <εχ της απροσεξιας>) на «от невѣрия» додавало інший відтінок в поясненні вини людини за негаразди в житті – не прещищення вірою, а недостатність її» [50, с. 338]. На наш погляд, тут йдеться про те, як і чому зло увійшло в людину, від чого людина впала в хворобу гріха.

Справа в тому, що проблема зла – проблема за своєю суттю християнська. У світській інтерпретації – це поняття моральної свідомості, категорія етики, чи то тільки як один із моментів абсурду, чи як результат недосконалої організації суспільства. У православному ж тлумаченні зло увійшло в світ через волю людини. У зв'язку з цим отці Церкви стверджували, що зло не є природа, але – стан природи. Воно є як хвороба, так би мовити – паразит, що існує тільки за рахунок тієї природи, на якій паразитує. Перш, ніж увійти з волі Адама у світ земний, зло «почалося» у світі духовному. Саме воля янголів, що впали (падлих янголів), породила зло. А значить: зло є бунт проти Бога, тобто позиція особиста.

«Дух повинен був знаходити собі їжу у Богові, жити Богом; душа повинна була живитися духом; тіло повинно було жити душею: – нагадує своїми роздумами В. Лоський, – таким був початковий устрій безсмертної природи людини. Відсунувшись від Бога, дух замість того, аби давати їжу душі, починає жити за рахунок душі, живлячись її сутністю (те, що ми називаємо «духовними цінностями»); душа, в свою чергу, починає жити життям тіла, це – походження страстей; і зрештою тіло, що вимушене шукати собі їжу ззовні, в бездушній матерії, знаходить нарешті смерть. Людський склад розпадається. Зло входить у світ через волю» [33, с. 98].

У православній аскезі є спеціальні терміни для визначення різних впливів зла на душу людини. Це – «помисли», які підіймаються із «підсвідомості»; «прилого» – щось на зразок «спокуси», що приходить ззовні. Це ще не гріх, але свідчення людської свободи. Гріх



починається тільки при «злученні» чи згоді з ворожою волею. Це «злучення» показано, наприклад, у наведених нижче текстах:

Ізборник 1073 р.	Кормча	Троїцький зб.
но наше дѣло тое и лоукаваго	нѣ нашему дѣлу бытъ сему и неприязнену	нѣ наше се дѣло и неприязнино

Об'єднує ці тексти головна ідея – людина приймає зло зі своєї волі. Утім очевидно, що позиція у визначенні причини, яка призвела до «злучення» зла з душею людини в укладачів текстів дійсно має свої особливості: в Ізборнику 1073 р. – «отъ лѣности»; в Кормчій – «отъ невѣрія»; в Троїцькому збірнику – «отъ лѣности», і потребує пояснень.

Слід зазначити, що святі отці розрізняють декілька моментів первородного гріха:

1) момент моральний, а значить – і особистий, полягав у порушенні заповіді та Божественного порядку (воля людини обрала шлях протилежний; відділившись від Бога, вона підкорилася владі диявола);

2) фізична сторона гріха (особливу увагу на неї звертали святий Григорій Нисський та святий Максим Исповідник) [33, с. 100].

Замість того, аби слідувати своїй природній прихильності до Бога, людський розум звернувся до світу. Замість того, щоби одухотворити тіло, він (розум людський) сам підкорився матеріальному. Тож виникає питання: чи може бути невіра причиною первородного гріха, як це зафіксовано у фрагменті Кормчої Єфремовської редакції – «отъ невѣрія»?

У православ'ї віра – це дарунок обожнення, який вона може і повинна засвоюватися в міру свого вільного зусилля. Це означає, що людина мусить розпізнати її тільки одним актом віри. Навіть здійснення людського спасіння, не докладаючи особистих зусиль, у православ'ї – не достатньо. «Віра без справ є мертва є», – писав у своєму посланні святий апостол Яків (Іаков 2:26) [5, с. 132]. Причина, на якій акцентував увагу укладач Кормчої, може бути зрозумілою в більш глибокому значенні, а саме у тому, що віра є довготривалий і безперестанно стверджувачий стан. Проте, знову ж таки, для цього свого ствердження віра мусить бути діючою.

Що стосується фрагментів Ізборника 1073 р. і «Того же написание о вере» в визначенні джерела зла і причини гріхопадіння, то вони розбіжностей не містять. При цьому, за великим рахунком, слова «лоукаваго» і «неприязнино» можна вважати синонімами (лукавий–хитрий, підступний) πονηρος [45, с. 532]; неприязнь: ст. сл. неприязнь – «дьявол» [41, с. 416]. Водночас, таке враження могло бути б прийнятним у розгляді більш світської проблематики, ніж у такій специфічній темі як трактування релігійних догматів та Символу Віри. Так, наприклад, окремої уваги потребує термін «неприязнино», адже він є мораво–панонським елементом, а значить важливість розгляду цієї тенденції в кирило–мефодіївській традиції очевидна.

У Житті Мефодія стверджується, що «коли ж диявол побачив, що людині виявлена така честь і призначене їй те місце яким вона знехтувала через свою пихатість, зробив так, що вона порушила заповідь» [19, с. 94]. У Житті Костянтина зазначається, що «Бог милостивий і щедрий... і... хоча б і була людина більше всього схильна до зла,

не дозволяє роду людському відпасти через слабкість, піддатися спокусі диявольській і загинути». Далі в Житті, де описується дискусія в період хазарської місії, з'ясовується причина цієї «слабкості». Кирил задає питання: «Скажіть же мені: від чого трапилося перше падіння, не від поглядів чи на солодкий плід і не від бажання чи порівнятися з богом?» Вони ж сказали: «Так і є». З'ясовується питання, як лікувати подібну хворобу, а саме: «Горестями життя цього необхідно умертвляти солодощі бажання, а смиренністю – гордість, протилежне протилежним зіцлюючи... Бо закон Христовий показує всю суворість життя за заповідями божими» [18, с. 71, 84]. Значить, хвороба полягає у волі людини, а якщо іти від протилежного, то – в «лѣности» духу, який виявив бездіяльність і не протистояв як внутрішнім, так і зовнішнім спокусам. Ми б сказали, людський розум добровільно впустив в душу зло. «Злиття» призвело до первородного гріха, «лѣность» волі людини стала його причиною. У Житті Костянтина, Кирил дав цій хворобі влучну назву – «немічна лінність», а лікувати – «вірою і ділами» [18, с. 75].

У цьому контексті в «Повісті временних літ» під 6582 (1074) роком літописець записав: «Помыслом же въздрастышим стваряется грѣхъ». Темже, – рече, – противитися бѣсовскому действу и пронырьству ихъ, блюстися от лѣности» [37, с. 196]. Тож, розглядаючи пояснення Я. Шаповим щодо провини людини за неблагополуччя в житті – «от невѣрія» як недостатність віри, а «от лѣности» – як її присищеність вірою, за цитованим вище фрагментом вважаємо помилковим. Що ж до пояснень природи гріха, як в Ізборнику 1073 р., так і в «Того же написание о вере», то вони не виходять за межі православної ортодоксії, проте специфічні їхні терміни явно належать до різних традицій передачі християнського віровчення слов'янською мовою.

Мають місце і доповнення в «Того же написание о вере» в порівнянні з текстом «Написание о правѣи вѣрѣ» Ізборника 1073 р. (доповнені слова і речення виділені):

- 1) і дѣвичьскія <ложе> прѣчистыя (л. 21 зв.);
- 2) <волею> бо родися...<волею устрашися> (л. 22);
- 3) повѣшенааго <ради> на немь плѣтью господа (л. 22 зв.);
- 4) <седмое, еже въ Никеи, вѣторое трем сътом и трем десятъм святых отецъ>.

Доповнення 1 вносить елемент деталізації. Акцентується увага на місці (утробі Святої Діви), яке прийняло божество Слова. Доповненням 2 враховано дуже важливий момент у християнському віровченні про іпостасне єднання божественного, що випромінювало благодать та мудрість й тварного, повноту всього, що було людського – «виявивши Своє прагнення стосовно до того, за допомогою чого існує єство, бажаючи Собі і харчу, і пиття, і сну, і звичайно випробувавши це на ділі; а стосовно до того, що – згубне, показав страх» [17, с. 261]. Доповнення 3 вносить пояснення «ради» кого вмирає Син Божий. Це місце має наступне тлумачення – «Отже, Він вмирає, попираючи смерть за нас, і Самого Себе приносить Отцю в жертву за нас. Бо перед Ним (тобто, Отцем) ми погрішили, й належало, щоби Він прийняв викуп, бувши за нас, і щоби ми, таким чином, були звільнені від засудження» [17, с. 267]. Доповнення 4 подає інформацію про VII Вселенський собор (відсутній в Ізборнику 1073 р.), включаючи його номер, місто в якому він відбувався і кількість його учасників.

Цікавими є і випадки, де певні місця мають свої особливості [Див.: Таб. 1]. По фрагменту пункту 1, оскільки йдеться про іпостасні взаємини, укладач вважав за потрібне вказати на відмінності властивостей Отця не тільки Його неродженістю, але й врахувати євангельський вислів – «Отець Мій більший за Мене» (Іоан. 14:28). До речі, А. Кузьмін, навіть у цьому євангельському виразі вбачає аріанство. Він пише: «У Чехії в XI ст. оплотом слов'янського богослужіння був тісно пов'язаний з Руссю Сазавський монастир. Символ віри у ньому також тлумачився з елементами аріанства («отець мой болий мене есть»)» [29, с. 40]. У І. Дамаскіна зазначалося: «І так, усілякий раз як почуємо, що Отець – початок і більший від Сина, то хай розуміємо це в сенсі причини» [17, с. 92]. А щоб антропоморфність вислову не вносила розриву у часі, було вжито догмат «сний» – «як би певне море сутності – безмежне і неозначене» – зазначав І. Дамаскін [17, с. 100], де природа сутності залишалася непорушною у всіх Трьох.

Саме ж слово «старѣи» було розповсюдженом в Русі й мало різні відтінки старшинства. Наприклад, в «Слові...» Іларіона: «Рекшу бо Иосифу и Иакову «На семь, отче, положи десницу, яко съ старѣи есть» [40, с. 32] (оскільки він первенець); «Аще и старѣи Манасии Ефрема, нъ благословлениемъ Иаковлемъ мнии бысть» [40, с. 30] (в значенні старшинства, старшого). У «Повісті временних літ»: «...старѣишина чину ангелску; «...постави старѣишину Михаила»; «...старѣишини градскыя»; «Монастырь Печерскый старѣи всѣхъ» [37, с. 102, 142, 174]. У «Житії Феодосія Печерського»: «...аще и старѣишинство приимъ»; «Тъгда же старѣи пекущимъ» [20, с. 332]. В літописному Символі Віри «единѣмъ нероженемъ старѣи сый» вжито не в світському значенні старшинства за віком чи за статусом, а за рахунок іпостасних властивостей, як Господньої сили Отця, який є джерелом і для Сина, і для Святого Духа. І щоб зняти всі підозри в розриві часу, було наголошено висловом: «въкупе отецъ, въкупе сынъ, въкупе духъ», а далі за текстом – «и троицю купносушну».

Саме ж слово «старѣи» (ми окремо висловили міркування, щодо теологічного розуміння нами цього терміну), оскільки йдеться про Бога, на наш погляд, має тлумачитися як «Владика». Маємо підтвердження у того ж Д. Ліхачова при перекладі «Промови філософа» в «Повісті временних літ», де у доволі прозорому тексті йдеться про Сина Божого: «Ты Вифлевоме дома Ефрантовъ, еда не мьногъ еси быти в тысячахъ Июдовахъ? ис тебе бо изидеть **старѣишина** (виділено нами – *авт.*) быти въ князехъ во Израили, исходъ его от дний вѣка» [37, с. 114]. У Д. Ліхачова: «Ти, Вифлеем – дїм Єфранта, хїба ти не величїиї помїж тысячами юдиниими? З тебе адже вийде той, котрий має бути **владикою** (виділено нами – *авт.*) во Израїлі й походження котрого від днів вічних» [37, с. 115]. Хоча, в перекладі Л. Махновця, як на наш погляд, це місце відтворено без урахування, що йдеться про Сина Божого: «І ти, Вифлієме, доме Єфрафи, хїба малий ти еси між тысячами Іудиними? Із тебе бо вийде той, котрий буде **старїїшиною** (виділено нами – *авт.*) князів їхніх в Израїлі і походження котрого – од днів вічності» [32, с. 57]. Відтак, за текстом є зрозумілим, що Ісус Христос – Син Божий, на прихід якого очікували відповідно до пророцтв, походження ж його – від днів віковихних, і Він не потребував світської зверхності як, скажімо, людський цар. Він – Владика, Бог

відносно до свого творіння, який буде пасти свою отару Господньою силою, величністю імені Господа Бога.

Натомість в Ізборнику 1073 р. у характеристиці Сина, Він та Його особиста іпостасна властивість проголошується єдиносущною Отцю – «Сынъ своесобствьнѣ сынъ единосущнѣ... отцю». У такому формулюванні Іпостась Сина розчиняється в божественній сутності і, як на наш погляд, повністю знецінюється геніальність інтелектуального доробку великих кападокійців. У «Тогу же написание о вере» такий термінологічний симбіоз відсутній.

По фрагменту пункту 2 [Див.: Таб. 2], визначившись, що саме Отець причина Сина (саме в цьому значенні Він – Владика – «старѣи») вжито термін «подібносущність», для більш чіткого виокремлення іпостасних властивостей. Наголошуючи на «събезначальнѣ отцю» враховано нерозривну природну єдність Сина з Отцем і Святим Духом у божественній сутності. Свого часу М. Поснов, вивчаючи питання боротьби з аріанством, дійшов висновку, що впровадження терміну «подібносущність» було спрямовано як проти повонікейської ортодоксії (де Син проголошувався єдиносущним Отцю і народженням із сутності, що тягло до злиття іпостасей), так і проти аріанства (де Син проголошувався іносущним, а значить, народженням із іншої сутності) й відкривав можливість примирення східного та західного напрямків у богослов'ї. Він вважав, що термін «подібносущність» «з однієї сторони, міг заключати давні субординаційні уявлення..., але, разом з тим, був здатний збігатись з Афанасієвським, ортодоксальним про народження Сина із сутності Отця» [38, с. 335]. Підтвердження цього ми бачимо у І. Дамаскіна, який щодо народження Сина зазначав: «З сутності того, що народжує, виводиться народжуване, подібне за сутністю» (подібносущне – *авт.*); «Творіння ж і витвір (явно проти аріан – *авт.*) є в тому, аби ззовні й не з сутності того, хто творить і витворює, походило твориме і вироблене, зовсім неподібне за сутністю» [17, с. 88]. Отже, у фрагменті по пункту 2 термін «подібносущність» вказує на розрізненість у Богові за іпостасями, а не в Божественній сутності.

В уривку по пункту 3 [Див.: Таб. 2] теж використано термін «подібносущність», але тепер Святого Духа стосовно до Отця та Сина і який перебуває з Ними «съприсносущно». Тобто такого, Який має і Свою властивість, і тотожний, і савічний Отцю та Сину в божественній сутності. «Характеристичною рисою догматики оміусіан (подібносущників), – міркував проф. А. Спаський, наголошує М. Поснов, – служили два терміни – *ομοιος κατ ουσιας* і *ομοιουσιος*. *Ομοιος κατ ουσιας* й рівнозначний з ним *ομοιος κατα πατα* (подібний по всьому) вживалися ще Олександром Олександрійським проти Арія. Вони зустрічаються у Афанасія й рівняються у нього *ομοουσιος* (єдиносущність)» [38, с. 356].

Така ж термінологічна варіативність спостерігається й у І. Дамаскіна щодо Святого Духа: «Дух... розуміємо Його як Силу..., Котра не вливається так, щоби перестала існувати, але як Силу, за подібністю зі Словом, й що існує іпостасно» [17, с. 84], «...у **всьому подібного Отцю та Сину**» (виділено нами – *авт.*) [17, с. 94], тобто – *ομοιος κατα πατα*, а значить і *ομοιος κατ ουσιας*. Очевидно, що саме таке іпостасне існування, де не показано різницю в божественній сутності, не показано й гідність, проте образ буття, виражені терміном «подібносущність». Вживши

його, укладач врахував не тільки причинність і незмінність властивостей іпостасей, але й відносини Отця, Сина і Святого Духа у божественній сущності. Що саме Вони є її носіями, а не божественна сущність є носієм Трьох Іпостасей. Отець, народжуючи Сина і виводячи Святого Духа, дає їм цю божественну сущність – «понеже єдино божество въ трехъ лицахъ» (Див.: Таб. 5).

Таблиця 5

**Послідовність позицій, що простежується в поясненні вислову «троици кланяюся въ единице и единьници въ троици»**

Ізборник 1073 р.	«Того же написание о вере»
Единьници тръсобьнѣ и троици	єдинство трисобъствьно и троицю
Єдиносоуштѣнѣ	Купьносущъну
Коупьносильнѣ	Равьносильна
Коупьночьстѣнѣ	равьночьстѣна
Събезначальнѣ (л. 21)	Събезначальна

Очевидно, що терміном «купьносущъну» запобігалось злиття і складання Іпостасей. Якщо в Ізборнику акцентовано на єдиній сущності в Трійці і спільності у співвічності, то в «Того же написание о вере» – на триіпостасній єдності, спільності сущності і рівності у співвічності. Далі вжито терміни, якими характеризується Святої Трійці божество:

Єдино же исповѣдаю святяга Троица божество	И єдино исповѣдаю святяга троица божество
Єдино божество єдиносоуштѣнѣ,	и єдино єство, и єдино существо
єдиноу силу,	и єдину силу,
єдиноу власть,	єдину власть,
Єдино господство,	єдино господствие,
єди царство (л. 21)	єдино царствие

Послідовність такої позиції простежується в поясненні вислову «троици кланяюся въ единице и единьници въ троици».

Ізборник 1073 р.	«Того же написание о вере»
Единьници тръсобьнѣ и троици	єдинство трисобъствьно и троицю
Єдиносоуштѣнѣ	Купьносущъну
Коупьносильнѣ	Равьносильна
Коупьночьстѣнѣ	равьночьстѣна
Събезначальнѣ (л. 21)	Събезначальна

Очевидно, що терміном «купьносущъну» запобігалось злиття і складання Іпостасей. Якщо в Ізборнику акцентовано на єдиній сущності в Трійці та спільності

у співвічності, то в «Того же написание о вере» – на триіпостасній єдності, спільності сущності і рівності у співвічності. Далі вжито терміни, якими характеризується Святої Трійці божество (Див.: Таб. 2). З тексту видно, що він умовно розбитий, так би мовити, на дві частини. В першій, йдеться виключно про іпостасні відносини. У другій – про спільність та єдність Божества. Якщо в «Того же написание о вере» саме в першій частині вжито термін «коупьносоущънѣ», то в другій – Божество в Трійці виражено і єдиним єством, і єдиною сущністю. Тому ми вважаємо, що терміном «подібносущність» і «купносущність» виражалися саме особливості, спільність, рівність в Трійці, а не як варіанти перекладу ομοουσιος єдиносущність.

В Ізборнику простежується явне переважання, навіть «зловживання» цим терміном з фрагменту пункту 4 [Див.: Таб. 2] – «єдино божество єдиносоуштѣнѣ». У православ'ї, і це важливо, Божество є і сущим, і сущністю, тому воно єдине в Трьох Іпостасях – в Отці, у Сині та у Святому Дусі. Вислів же «єдино божество єдиносоуштѣнѣ» могло тлумачитися як одне єство і одна Іпостась, тобто – повне злиття Лиць, відвертий модалізм. Святий Іоанн Златоуст повчав, що «потрібно... сповідувати єдине Божество Отця і Сина і Святого Духа, проте при цьому у трьох Лицях» [22, с. 456]. Більше того, І. Златоуст в своїх творах «Проти аномеїв» (проти чистих аріан) таврував їх не лише за те, що вони не визнавали Сина Божого і Христа єдиносущним Богу–Отцю, але й **подібним Йому за сущністю** (подібносущним – авт.) [22, с. 493].

По фрагменту пункту 5 [Див.: Таб. 2] виокремлення сполученням «і» «и слово», спостерігається виразне бажання укладача показати і цілісність Бога, і особистість Того, на Кого покладено домобудівництво спасіння. Тобто наголошується на тому, що це було не тільки бажання Отця і Святого Духа, але й Сина в Трійці, в єдиному волевиявленні. По фрагменту пункту 6 [Див.: Таб. 2], в якому йдеться про дві природи Ісуса Христа в Ізборнику 1073 р., як на наш погляд, після «тогожде самоохотию хотяша и дѣиствоуюшта, чловѣчьская», явний пропуск слова. В «Того же написание о вере» цю особливість враховано – «божия же и чловѣчьская».

Уривок пункту 7 [Див.: Таб. 2] взагалі, начебто, не містить нічого суттєвого у визначеннях: як прийде судити Син Божий – въ славѣ, чи зь славою. На II Вселенському соборі (381 р.) до нікейського оросу було вписано деякі слова, якими отці мали за мету ясніше виразити східнохристиянське вчення про людське єство Боголюдини, де вираз «і грядущого судити живих і мертвих», було замінено на – «приїти со славою судити живих і мертвих» [8, с. 23, 31]. Йдеться про славу і честь (після вознесіння Ісуса Христа), в якій Син Божий, як Бог і як єдиносущний з Отцем перебуває в тілесному образі (сидить одесною Отця, і божески, і чловечески) [17, с. 270–271]. «Але під правичею Отця, – пояснював І. Дамаскін, – розуміємо славу і честь божества» [17, с. 271].

І хоча в Ізборнику далі пояснюється, що «Імъ же образомъ възиде съ своєю плътью явиться проводъши имъ его», в текстах явно простежуються дві різні тенденції в викладенні християнського віровчення. В Ізборнику 1073 р. зроблено наголос виключно на єдиносущності Трійці. Звідсіля й застосування прийменника «въ» яким запобігався розрив Сина з Божеством. В «Того же написание о вере» акцентується увага на Іпостасних відмінностях

Отця, Сина і Святого Духа єдиних в Божестві. Тому прийменник «съ» передавав значення, що Іпостась Сина, навіть в тілесному образі, не втративши Своєї властивості Сина Божого, прийде зі славою та честю Божества. До речі, щодо термінологічного словосполучення «єдине Божество», то його догматичне визнання відбулося ще на II Вселенському соборі. Правилем 5 як: «приймає сповідаючих Єдино Божество Отця і Сина і Святого Духа» [8, с. 162].

Що ж до фрагментів по пунктах 8, 9, 10 [Див.: Таб. 2], то вони виключно стосуються VII Вселенського собору, рішенням якого визнавалося поклоніння іконам і інформація про який в Ізборнику 1073 р. взагалі відсутня. Різниця в формулюванні об'єкта поклоніння очевидна і не потребує коментарів. Єдине, на що слід звернути увагу в нашому випадку, це фрагмент 9-го пункту [Див.: Таб. 2]. Зокрема, як його прокоментував Я. Шапов до Кормчої Єфремовської редакції: «Редактор, очевидно, не вважаючи за потрібне говорити про поклоніння іконам «рабов», навіть «божиих рабов», як буквально, але неточно передали зміст слів «των του θεου θερατουτων» (слугам Христа, слугуючим Христу, почитателям Христа) перекладачі Ізборника і Троїцького збірника, і поміняв цей вислів на більш відповідне змісту речення», – «покланяюся... всѣм четьнымъ другъ бжии и въгодникъ иконамъ» [50, с. 338–339].

Вважаємо, що тут йдеться про поклоніння Богу (службово) і людям (як різновид шанування кращих із них). Тож необхідним є звернення до авторитетного твору І. Дамаскіна «Три захисних слова проти тих, що паплюжать святі ікони або зображення». Отже, святий писав: «Тож вклонімося і тож послужимо одному тільки Створювачу і Творцю, як Богові, Котрий за природою – вартий поклонінню!... Тож вклонімося ще й святим, як обраним друзям Божіим і що мають до Нього причетність!... **та рабам Його** (виділено нами – авт.), і друзям, що царювали над своїми пристрастями й поставлені начальниками всієї землі» [16, с. 115–116]. Навіть – «Янгол же не – Бог, але творіння і **раб Божий**, і помічник... рабів кінцево за природою та друзів – за возвелінням...» (виділення наше – авт.) [16, с. 107–109].

Таким чином, раби Божі та друзі (за цитованим фрагментом) ототожнюються, проте: раби – за природою, друзі – за благоволінням. Усі вони розуміються як співники божественної слави, яким також поклоняються, але не як богами, а як зображенням рабів і друзів Бога, спадкоємців з божественної благодаті. Тому зауваження Я. Шапова щодо неточності передачі змісту слів «божиих рабов» в Ізборнику і Троїцькому збірнику, вважаємо сумнівним.

Інша справа є в тому, як ці фрагменти представлені в Ізборнику 1073 р. і в «Того же написание о вере», де пояснюється причина такого поклоніння. В Ізборнику 1073 р. – «покланяемаго ествомъ бога любьве ради», в «Того же написание о вере» – «за любьве единого покланяемаго бога». В Ізборнику 1073 р. терміном «естствомъ» вказана природна гідність Бога на поклоніння й пояснюється, що «любьве ради» Самого до «божии рабъ», поклоніння заслуговують і Його причасники. В «Того же написание о вере» поклоніння причасникам Господа пояснюється теж за «любьве» Єдиного Бога до «божиим рабомъ». У цілому, в обох варіантах думку викладено цілком православно, проте формули уривків

абсолютно різні: в Ізборнику 1073 р. – «естствомъ бога любьве ради»; в «Того же написание о вере» – «за любьве единого... бога». Щодо фрагмента в Ізборнику 1073 р., то ми вбачаємо певну погрішність, якщо не помилку, в підборі терміну «естствомъ». Оскільки образ являє того, ради кого написано ікону, а ество (сущність) позбавлене образу – значить втрачається первообраз – то ж тоді поклоніння здійснюється самій іконі. І. Дамаскін писав: «Не невидиме Божество зображаю; але через образ виражаю плотъ Божию, котра була видима» [16, с. 4].

У 726р., коли візантійський імператор Лев III Ісаврянин проголосив початок іконоборства, то одним з аргументів заборони почитати святі ікони було заперечення про неможливість зобразити невидимого Бога. В «Того же написание о вере» цю особливість враховано. Якщо за фрагментом пункту 8 [Див.: Таб. 2] вжито термін «божию слову», де мовилося про поклоніння іконі Сину Божому в образі Ісуса Христа, то у фрагменті пункту 9 [Див.: Таб. 2] образ «единого бога», якому воздається честь через образ Ісуса Христа (а не еством) стає виразним образом єдиної Трійці.

Виникає питання, чому в Символі Віри Ізборника 1073 р., попри стільки приділеної уваги різним термінам, образ Бога виражено терміном «естствомъ». Як на наш погляд, аби з'ясувати це питання, необхідно розглянути послідовність уривків, в яких цей термін вживається (фрагменти подаються у порівнянні):

Ізборник 1073 р.	«Того же написание о вере»
1) обьште бо трии божество и божьскаа ества свойства свое же комужьдо (л. 21)	общее бо трем божество и божияго ества лица свое же комуждо
2) відсутне 3) Ни ествы отъпряемы ни образом (л. 21)	едино ество відсутне
4) единосложено собство тогожде въ двою съвершено ествоу и въ двоёмъ ествѣ хотѣнии и дѣиствѣ (л. 22)	единосложено собство и того же в двою съвершено ествоу и в двою ествоу свойству и в две ествѣ и хотѣнии же и дѣиствию собою
5) покланяемаго ествомъ бога (л. 22 (зв.))	за любьве единого покланяемаго бога

У фрагменті пункту 1 простежується певна неточність у формулі «божьскаа ества свойства». З самого початку в Ізборнику 1073 р. наголошено, що «Трии собства съвершена разумна раздѣляема числомъ и собствьными свойствы». Тобто, Три Іпостасі розділені числом та особистими властивостями. Відповідно цього ж фрагменту логічно було би, аби ці особисті властивості належали собствам (Іпостасям). Проте вони розчинилися в божественній сущності – «естства свойства». В «Того же написание о вере» цю особливість враховано – «божияго ества лица».

За фрагментом пункту 2 в «Того же написание о вере» принципово зроблено наголос на «едино ество», тобто – на єдиній сущності. Тоді як в Ізборнику за фрагментом пункту 3 терміном «ествыи» явно передається значення Іпостасей, які не роз'єднуються, не розділюються образом. Тому, за фрагментом пункту 5 («покланяемаго



єстеством бога») і передавався нероз'єднаний образ Божества. Таким чином, носієм властивостей Іпостасей в Ізборнику 1073 р. виступає термін «єство» – «божського єства своєства», що збігається з Афанасієвським – «отличительное свойство сущности» [3, с. 253], який відстоював народження Сина від сущності Отця. Звідсіля – «Сын собственъ сущности» [4, с. 286], «Духъ Божій... собственъ Божеству» [4, с. 18–21]. Оскільки «Сынъ есть собственное рождение Отчей сущности и Отчаго естества» [4, с. 68–71], то «Слово – ... есть собственность... Отчей сущности» [2, с. 432]. Виходячи саме з таких термінологічних формул, після довготривалої дискусії з «оміусіанами» подібносущниками, Афанасій Великий, називаючи їх братами «имеющими ту-же съ нами мысль, и только сомневающимися объ именованіи», наголошував: «Ибо наименовать Сына только подобнымъ по сущности не означает непременно, что Онъ отъ сущности» [4, с. 146–147]. Наполягаючи на застосуванні терміна «єдиносущність» пояснював: «єдиносущність Отцу, потому что рожденъ отъ Отчей сущности» [4, с. 254].

Василій Великий, навпаки, відстоюючи народження Сина від Іпостасі Отця, а не від сущності, писав: «Но наименованіемъ рожденія возводится къ понятию **подобію по Сущности**» (виділено нами – *авт.*) [42, с. 101]. Тут термін «подібносущність» не тільки не передбачав, навіть запобігав передавати значення народження Сина і виводження Святого Духа від сутності Отця. Наскрізню ж ідею цієї богословської думки було сформульовано й висловлено ще на I Вселенському соборі (325 р.) в дискусії з аріанами. Цю важливу інформацію залишив у своїх творах Афанасій Великий. Він зазначав, що «єпископи говорили ще, що варто написати: «Слово є істинна сила й образ Отця, що Воно – **подібне Отцю у всьому** не відмінне від Нього, неприкладне, завжди неподільне в ньому перебуває» (виділено нами – *авт.*) [2, с. 412–426].

У 381 р. рішенням II Вселенського собору формулу «від сущності (єк ти уясас) Отця» було вилучено з Нікейського оросу, оскільки сущність (усія) Отця не є властивістю Отця. Вона рівно належить Синові та Святому Духові. Вона у Отця Одна і та ж сама, що й у Сина та у Святого Духа. Тому, наприклад, афанасієв вислів («позаяк єство образу мусить бути таким – же, як і Отець образу» [3, с. 245]) пояснює елемент протиріччя, який і відбився в Ізборнику 1073 р. – «божського єства своєства»; «ни єствъсть отъпрятаемы ни образомъ»; «покланяемаго єствъствомъ бога». Невипадково перекладач Кормчої Єфремовської редакції звернув увагу на це протиріччя і записав – «єдино бжество въ трехъ лицехъ субъственныхъ не єствомъ разлучающеса». З точки зору історії становлення християнського віровчення такий термінологічний симбіоз було антиквовано ще великими кападокійцями, які чітко розмежували Іпостасні властивості Отця, Сина і Святого Духа, й божественну сущність (єство), яка належала Трьом, носіями якої Вони залишалися як єдиносущні, не зливаючи Їх властивостей. Утім, за фрагментом пункту 4, в Ізборнику терміном «єствъствоу» вже передається і божественна сущність Сина, і людська, де Іпостась чітко окреслена терміном – «собъство».

Варто зазначити також, що до самого Ізборника 1073 р., до речі, було включено тлумачення цих теологічних категорій. Пошлемося на авторитетну думку В. Горського, який пояснював цей фрагмент так: «Вихідною виступає категорія «суще» («суштной»), яка визначає те, що

існує, що є. В свою чергу, «суще» ділиться на «сущність» («сущейей») і «випадкове» («случай»). «Сущність» звжається в двох значеннях: як те, що існує саме по собі і не потребує для свого існування ні в чому іншому, і те, що утворює загальне в різних речах («Суштийєсть имя обьштейїе»). На відміну від «сущності» «випадкове» означає те, що існує не в собі, а в іншому. Це деяка ознака, акциденція речі, яка може «статися» чи не «статися» з нею.

Таким чином, підставою для розділення «сущого на «сущність» і «випадкове» (акциденцію) є різний спосіб існування – в собі і в іншому. Спосіб виявлення сущності є «існування» («єство»), яке, пояснює трактат, репрезентує собою існування в тому образі, який утворено сущністю. «Єство» виступає початком, причиною руху і спокою окремих речей. Поняття поодинокі речі, на відміну від сущності, передається терміном «собъство» (іпостась) і «лице». «Собъство» характеризує сущність речі в злученні з акциденціями» [13, с. 108].

Тобто, «Суще» ділиться на сущність і випадкове. Єство бо є способом проявлення сущності, а значить термін «сущність» однозначний з «єством» і представляє собою існування в такому образі, який утворено сущністю (але це не є образ Бога). Тому, що сущність має буття в собі, а не в чомусь іншому. А «собъство» (Іпостась, Лице) об'єднує сущність і випадкове. Тому образ Бога передається через Іпостась Сина в людському вигляді, який Він мав в період домобудівництва. У зв'язку з цим в «Того же написание о вере», щоб запобігти злиттю двох природ, божественне і людське єство наділене властивостями «двою єствъству свойству» в «єдино сължено събъство», тобто, в іпостасі Сина Божого Ісуса Христа, який став Боголюдиною. Як на наш погляд, відбулася парадоксальна ситуація: прагнучи викласти православне віровчення, укладач Ізборника 1073 р., користуючись терміном «єство», то в значенні Іпостасі, то в значенні божественної сущності, підсилена постійною акцентацією на єдиносущності Трійці, вніс протиріччя, яке потягло до злиття Лиць в Божестві, й Боже єство стало образом Бога.

(Далі буде)

#### Список використаних джерел

1. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь / Е. В. Аничков. – М.: Индрик, 2003. – 440 с.
2. Афанасий Великий (святитель). Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т.1. – 477 с.
3. Афанасий Великий (святитель). Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т.2. – 494 с.
4. Афанасий Великий (святитель). Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т.3. – 524 с.
5. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви / С. Н. Булгаков. – К.: Львів, 1991. – 234 с.
6. Виноградов Г. М. Давньоруська державність як метанаратив / Г. М. Виноградов // Ейдос: Альманах теорії та історії історичної науки. – 2008. – Вип.3. – Ч.1. – С.106–119.
7. Виноградов Г. М. Давньоруська інтелектуальна еліта: культура мовчазної меншості / Г. М. Виноградов // Ейдос: Альманах теорії та історії історичної науки. – 2009. – Вип.4. – С.487–498.
8. Вселенские соборы. – Свято-Успенская Почаевская Лавра. – 167 с.
9. Гай-Нижник П. П., Батрак О. П. Догматика віри в Кафолічній Церкві й запровадження християнства у Давній Русі (кінець IX – середина XI ст.). Нарис історико-герменевтичної інтерпретації / Павло Гай-Нижник, Олег Батрак. – К.: «МП Леся», 2015. – 278 с.
10. Гай-Нижник П. П., Батрак О. П. Історико-герменевтична інтерпретація понять «єдиносущність» і «подібносущність» у ранньохристиянський період в контексті церковно-теологічних

догматів Символа Віри (візантійство – латинство – арианство) / Павло Гай–Нижник, Олег Батрак // Гілея. – 2016. – Вип.106 (№3). – С.9–17; – Вип.107 (№4).

12. Гай–Нижник П. П., Батрак О. П. Хрещення Русі великим князем Київським Володимиром: обрання віри і цивілізаційно–політичного поступу / Павло Гай–Нижник, Олег Батрак // Гілея. – 2015. – Вип.102 (№11). – С.7–22.

13. Горський В. С. Філософські ідеї в культурі Київської Русі XI – початку XII в. / В. С. Горський. – К.: Наукова думка, 1988. – 211 с.

14. Григорій Богослов (святитель). – М.: Свято–Троїцька Сергієва лавра, 1994. – Т.1. – 657 с.

16. Дамаскин Иоанн (преподобный). Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Иоанн Дамаскин. – М.: Свято–Троїцька Сергієва Лавра, 1993. – 180 с.

17. Дамаскин Иоанн (преподобный). Точное изложение православной вѣры / Иоанн Дамаскин. – М.: Братство святителя Алексия – Ростов–на–Дону: Приазовский край, 1992. – 446 с.

18. Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности. – М.: Наука, 1981. – С.70–92.

19. Житие Мефодия // Сказания о начале славянской письменности. – М.: Наука, 1981. – С.93–101.

20. Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. – М.: Худож. лит., 1978. – С.305–391.

22. Златоуст Иоанн (святитель). Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в 12 т. – М.: Православная книга, 1991. – Т.1. – Кн.2. – 899 с.

25. Карташев А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев. – М.: РЕСПУБЛИКА, 1994. – 542 с.

26. Книга Правил святых апостолов, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. – М.: Русский Хронограф, 2004. – 448 с.

29. Кузьмин А. Г. «Крещение Руси»: концепции и проблемы / А. Г. Кузьмин // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. – М.: Мысль, 1988. – С.3–56.

30. Кураев А. (диакон). Христианская философия и пантеизм / А. Кураев. – М.: Изд–во Моск. подворья Свято–Троїцькой Сергієвой Лавры, 1997. – 227 с.

31. Лебедев А. Очерки внутренней истории Византийско–Восточной Церкви / А. Лебедев. – М.: ДиК, 1997. – 384 с.

32. Літопис Руський / За Іпатський список. Пер. з давньорус. Л. С. Махновця; відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – 591 с.

33. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М.: Центр СЭИ Приложение к журналу «Трибуна» Религиозно–философская серия. – 1991. – Вып.1. – 287 с.

34. Макарий. История русской церкви / Макарий. – СПб.: Тип. Ю. А. Бокрама, 1868. – Т.1. – 350 с.

35. Макарий. История христианства в России до равноапостольского князя Владимира, как введение в историю русской церкви / Макарий. – СПб.: Тип. воен.–учеб. заведений 1906. – 421 с.

37. Повесть временных лет / Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Вступ. статья Д. С. Лихачева. Сост. и общая ред. Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева. – М.: Худож. лит., 1978. – 413 с.

38. Поснов М. Э. История христианской церкви / М. Э. Поснов. – Брюссель: фототип. переизд., 1994. – 614 с.

40. «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси (XI–XII века). – Санкт–Петербург: Наука, 2000. – Т.1. – С.26–61.

41. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка / И. И. Срезневский. – М.: Книга, 1989. – Т.2. – С.808.

42. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийския. – М.: Паломник, 1993. – Ч.3.

44. «Того же написание о вере» // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. – М.: Мысль, 1988. – С.284–286.

45. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Макс Фасмер. – М.: Прогресс, 1986. – Т.2. – С.532.

46. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / П. Г. Флоровский. – Минск: Изд–во Белорусского Экзархата, 2006. – 607 с.

48. Хамайко Н. Походження давньоруського терміну «дворіч'я» / Н. Хамайко // Київська старовина. – 2007. – №2. – С.17–29.

50. Шапов Я. Н. «Написание о правой вере» Михаила Синкелла в Изборнике 1073 г. и древнеславянской Кормчей Ефремовской редакции / Я. Н. Шапов // Изборник Святослава 1073: Сборник статей. – М.: Наука, 1977. – С.335–337.

## References

1. Anichkov E. V. Yazychestvo i Drevnyaya Rus / E. V. Anichkov. – M.: Indrik, 2003. – 440 s.

2. Afanasiiy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Vaalamskiy monastery, 1994. – T.1. – 477 s.

3. Afanasiiy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Vaalamskiy monastery, 1994. – T.2. – 494 s.

4. Afanasiiy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Vaalamskiy monastery, 1994. – T.3. – 524 s.

5. Bulgakov S. N. Pravoslaviye. Ocherki ucheniya pravoslavnoy tserkvi / S. N. Bulgakov. – K.: Lybid, 1991. – 234 s.

6. Vinogradov G. M. Davnyoruska derzhavnist yak metanaratyv / G. M. Vinogradov // Eidos: Almanakh teorii ta istorii istorychnoi nauky. – 2008. – Vyp.3. – Ch.1. – S.106–119.

7. Vinogradov G. M. Davnyoruska intelektualna elita: kultura movchaznoi menshosti / G. M. Vinogradov // Eidos: Almanakh teorii ta istorii istorychnoi nauky. – 2009. – Vyp.4. – S.487–498.

8. Vselenskie sobory. – Svyato–Pochaevskaya Lavra. – 167 s.

9. Hai–Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Dogmatyka viry v Kafolichniy Tserkvi y zaprovadzhennya khrystyianstva u Davniy Rusi (kinets IX – seredyna XI st.). Narys istoryko–germenevtychnoi interpretatsii / Pavlo Hai–Nyzhnyk, Oleg Batrak. – K.: «MP Lesya», 2015. – 278 s.

10. Hai–Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Istoryko–germenevtychna interpretatsiya ponyat «edynosuschnist» i «podibnosuschnist» u rannokhrystyianskyi period v konteksti tserkovno–teologichnykh dogmativ Symvola Viry (vizantiystvo – latynstvo – arianstvo) / Pavlo Hai–Nyzhnyk, Oleg Batrak // Gileya. – 2016. – Vyp.106 (№3). – С.9–17; – Vyp.107 (№4).

12. Hai–Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Khreshchennya Rusi velykim knyazem Kyivskym Volodymyrom: obrannya viry i tsyvilizatsiyno–politychnogo postupu / Pavlo Hai–Nyzhnyk, Oleg Batrak // Gileya. – 2015. – Vyp.102 (№11). – С.7–22.

13. Gorskiy V. S. Filosofskie idey v culture Kievskoi Rusi XI – nachala XII v. / V. S. Gorskiy. – K.: Naukova dumka, 1988. – 211 s.

14. Grigoriy Bogoslov (svyatitel). – M.: Svyato–Troitskaya Sergieva lavra, 1994. – T.1. – 657 s.

16. Damaskin Ioann (prepodobnyi). Tri zaschitelynykh slova protiv porutsayuschikh svyatye ikony ili izobrazheniya / Ioann Damaskin. – M.: Svyato–Troitskaya Sergieva Lavra, 1993. – 180 s.

17. Damaskin Ioann (prepodobnyi). Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi verry / Ioann Damaskin. – M.: Bratstvo svyatitelya Aleksiya. – Rostov–na–Donu: Priazovskiy kray, 1992. – 446 s.

18. Zhytie Konstantina // Skazaniya o nachale slavyanskoj pismennosti. – M.: Nauka, 1981. – С.70–92.

19. Zhytie Mefodiya // Skazaniya o nachale slavyanskoj pismennosti. – M.: Nauka, 1981. – С.93–101.

20. Zhytie Feodosiya Pecherskogo // Pamyatniki literatury Drevnei Rusi. Nachalo russkoi literatury. XI – nachalo XII veka. – M.: Khudozh. lit., 1978. – С.305–391.

22. Zlatoust Ioann (svyatitel). Polnoe sobranie tvoreniy Sv. Ioanna Zlatousty v 12 t. – M.: Pravoslavnyaya kniga, 1991. – Т.1. – Кн.2. – 899 s.

25. Kartashev A. V. Vselenskie sobory / A. V. Kartashev. – M.: RESPUBLIKA, 1994. – 542 s.

26. Книга Правил святых апостолов, svyatykh Soborov Vselenskikh i pomestnykh i svyatykh otets. – M.: Russkiy Khronograph, 2004. – 448 s.

29. Kuzmin A. G. «Kreschenie Rusi»: koncepcii i problemy / A. G. Kuzmin // «Kreschenie Rusi» v trudakh russkikh i sovetskikh istorikov. – M.: Mysl, 1988. – С.3–56.

30. Kuraev A. (diakon). Khristianskaya filosofiya i panteizm / A. Kuraev. – M.: Izd–vo Mosk. Podvorya Svyato–Troitskoi Sergievoi Lavry, 1997. – 227 s.

31. Lebedev A. Ocherki vnutrennei istorii Vizantiysko–Vostochnoy Tserkvi / A. Lebedev. – M.: DiK, 1997. – 384 s.

32. Litopys Ruskyi / Za Ipatskym spyskom. Per. z davnyorus. L. E. Makhnovtsya; vidp. red. O. V. Myshanych. – K.: Dnipro, 1989. – 591 s.

33. Losskiy V. N. Ocherk mistichestskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie / V. N. Losskiy. – M.: Tsentr SEI Prilozhenie k zhurnalnu «Tribuna» Religiozno–philosofskaya seriya. – 1991. – Vyp.1. – 287 s.

34. Makariy. Istoriya tserkvi / Makariy. – SPb.: Tip. Y. A. Bokrama, 1868. – Т.1. – 350 s.

35. Makariy. Istoriya khristianstva v Rosii do ravnoapostolnogo knyazya Vladimira, kak vvedenie v istoriyu russkoy tserkvi / Makariy. – SPb.: Tip. voen.–ucheb. zavedeniy, 1906. – 421 s.

37. Povest vremennykh let / Pamyatniki literatury Drevnei Rusi. Nachalo russkoi literatury. XI – nachalo XII veka / Vstup. statya

D. S. Likhachova. Sost. i obschaya red. D. S. Likhachova i L. A. Dmitrieva. – M.: Khudozh. lit., 1978. – 413 s.

38. Posnov M. E. Istoriya khristianskoi tserkvi / M. E. Posnov. – Brussel: phototip. pereizdat., 1994. – 614 s.

40. «Slovo o zakone i blagodati» mitropolita Illariona // Biblioteka literatury Drevnei Rusi (XI–XII veka). – Sankt–Peterburg: Nauka, 2000. – T.1. – S.26–61.

41. Sreznevskiy I. I. Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka / I. I. Sreznevskiy. – M.: Kniga, 1989. – T.2. – S.808.

42. Tvoreniya izhe vo svyatykh otsa nashego Vasiliya Velikogo arhiiepiskopa Kesarii Kappadokiyskiya. – M.: Palomnik, 1993. – Ch.3.

44. «Togo zhe napisanie o vere» // «Kreschenie Rusi» v trudakh russkikh i sovetkikh istorikov. – M.: Mysl, 1988. – S.284–286.

45. Fasmer M. Etimologicheskii slovar russkogo yazyka / Maks Fasmer. – M.: Progress, 1986. – T.2. – S.532.

46. Frolovskiy G. V. Puti ruskogo bogosloviya / P. G. Frolovskiy. – Minsk: Izd–vo Belorusskogo Ekzarkhata, 2006. – 607 s.

48. Khamayko N. Pokhodzhennya davnoruskogo terminu «dvo-virya» / N. Khamayko // Kyivska starovyna. – 2007. – №2. – S.17–29.

50. Schapov Y. N. «Napisanie o pravo i vere» Mikhaila Sinkella v Izbornike 1073 g. i drevneslavjanskoi Kormchey Efremovskoy redakcii / Y. N. Schapov // Izbornik Svyatoslava 1073: Sbornik statei. – M.: Nauka, 1977. – S.335–337.

**Hai–Nyzhnyk P. P.**, Doctor of Historical Sciences, Academician of the Ukrainian Academy of Sciences, Head of the Department of Historical Studies, Research Institute of Ukrainian history (Ukraine, Kyiv), Hai–Nyzhnyk@ukr.net

**Batrak O. P.**, Applicant historical faculty of Dnipropetrovsk National University (Ukraine, Krivyi Rig), Hai–Nyzhnyk@ukr.net

### **Rus–chronicle version of the Creed and theological systems of Latin and Byzantine triadology**

*Analyzes the theological terminology and concepts in the Creed Rus chronicle literature in the context of theological systems of the Slavic Cyril and Methodius (Slavic–Byzantine), Byzantine, Latin and Arian triadology.*

**Keywords:** Creed, consubstantial, Tale of Bygone Years, Sermon on Law and Grace, Izbornik.

**Гай–Ныжык П. П.**, доктор исторических наук, академик Украинской академии наук, заведующий отделом исторических студий, Научно–исследовательский институт украиноведения (Украина, Киев), Hai–Nyzhnyk@ukr.net

**Батрак О. П.**, соискатель исторического факультета, Днепропетровский национальный университет (Украина, Кривой Рог), Hai–Nyzhnyk@ukr.net

### **Русько–летописный вариант Символа Веры и теологические системы латинской и византийской триадологии**

*Анализируются богословские терминология и понятие Символа Веры в русской летописной литературе в контексте теологических систем славяно–кирило–мефодиевской систем (славяно–византийской), византийской, латинской и арианской триадологии.*

**Ключевые слова:** Символ Веры, единосущность, Повесть временных лет, Слово о законе и благодати, Izbornik.

УДК 94(477)

**Гай–Нижник П. П.**,  
доктор історичних наук,  
академік Української академії наук,  
завідувач відділу історичних студій,  
Науково–дослідний інститут  
українознавства (Україна, Київ),  
Hai–Nyzhnyk@ukr.net

**Батрак О. П.**,  
здобувач історичного факультету,  
Дніпропетровський національний  
університет (Україна, Кривий Ріг),  
Hai–Nyzhnyk@ukr.net

---

## **РУСЬКО–ЛІТОПИСНИЙ ВАРІАНТ СИМВОЛУ ВІРИ ТА ТЕОЛОГІЧНІ СИСТЕМИ ЛАТИНСЬКОЇ І ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ТРІАДОЛОГІЇ**

*Аналізуються богословські термінологія та поняття Символу Віри в руській літописній літературі в контексті теологічних систем слов'яно–кирило–мефодіївської (слов'яно–візантійської), візантійської, латинської та аріанської тріадології.*

*Ключові слова:* Символ Віри, єдиносущність, Повість временних літ, Слово про закон і благодать, Ізборник.

*(Продовження. Початок Гілея, Вип. 108)*

У догматі про іконопочитання, прийнятого рішенням VII Вселенського собору (787 р.), було чітко зазначено: «чрез зображення на іконах... чествовати... почитательним поклонінням, не істинним, по вірі нашій, богопоклонінням, еже належить єдиному Божеському єству, але почитанням по тому образу, якоже зображенню... Позаяк честь, що воздається образу, переходить до первообразного, й той, що поклоняється іконі вклоняється сутності, що зображенна на ній» [16, с. 10–11]. Це може свідчити про те, що «Написание о правъ и вѣръ» Михаїла Сінкелла, швидше за все, було написане до 787 року й містило, згідно зі згаданим фрагментом, дещо сумнівне термінологічне формулювання. У «Того же написание о вере», натомість, за усіма пунктами позиція є стабільною: єством передається значення божественної сутності, а «божияго єства лица» (Іпостасі) мають свої «свойства» властивості. Вважаємо, що це пояснює причину вжитку терміну



«подібносущність», яким передбачалося не допустити злиття Іпостасей. При цьому виникає питання: що змусило укладача віровчення повернутися до затарованого «аріанством» терміну? На наш погляд, історія його написання була нерозривно пов'язаною з місіонерською діяльністю солунських братів у Великій Моравії.

Справа у тому, що напередодні місії, у 857 р. папа Микола I висунув вимогу перед Візантією віддати престолу Святого Петра – Ілліру, Епір, Македонію, Фессалію, Ахаїю, Мізію, Дакію, Дарданію, калібрійську і сицилійську патримонії, що були відібрані у пап іконоборцем Левом III Ісавром [27, с. 96]. Конфліктна ситуація загострилася ще й суперечкою про те, до чийої юрисдикції мала би відійти новохрещена Болгарія. Як наслідок, патріарха Ігнатія, що зайняв проримську позицію, було усунуто. 858 року патріархом Константинопольським став Фотій. У цей час, поки рівноапостольні Церкви обмінювалися анафемами, у 862 р. було укладено франко–болгарський союз і здійснено відносно вдалий похід проти Великої Моравії. Великоморавська верхівка, у свою чергу, пішла на військовий союз із Візантією. Того ж року в свою славнозвісну історичну місію відправляються Константин і Мефодій.

Тим часом, у 863 р. візантійські війська атакували Болгарію, змусивши її розірвати спілку з франками, після чого починають офіційне «константинопольське» хрещення цієї країни. Зі свого боку болгарський князь Борис чітко усвідомив, що новостворену Болгарську Церкву буде повністю поглинено Константинопольським патріархатом. Тож, скориставшись протиріччями між Візантією та Римом, які ще більше загострилися, й розраховуючи на здобуття автономії Болгарської Церкви, Борис відправляє посольство до папи римського. Не гаючи часу, папа Микола I, перехопивши ініціативу у Візантії, у відповідь відсилає римських місіонерів до Болгарії.

Своєю чергою патріарх Фотій у 866–867 рр. уже розіслав Окружне Послання про хрещення болгар і русів, фіксуючи таким чином канонічне право Константинополя на ці території. У ньому, крім того, Рим було звинувачено у сійанні ересей серед новонавернених християн. Зокрема папський престол було звинувачено у розповсюдженні Символу Віри з «філіокве», що трактувалося Константинопольською патріархією як «хіопаторська ересь» (про виходження Святого Духа і від Сина). За кілька тижнів у столиці Візантії відбувся переворот й місце Фотія знову посів Ігнатій, а Болгарія, що так і не отримала бажаної церковної автономії від Риму, пориває з папською курією, виганяє римське духовенство з країни й знову приймає візантійських священнослужителів на чолі з архієпископом Стефаном, якого рукопоکлав Ігнатій.

Зі свого боку Рим приймає рішення про створення архієпископства, яке охоплювало території Паннонії та Моравії на чолі з Мефодієм, що був рукопокладений папою Адріаном II. Більше того, папа дозволяє служити літургію слов'янською мовою (Константин, якому було запропоновано стати архієпископом, відмовився). Для франко–німецького духовенства таким чином складалася досить загрозлива перспектива втратити з під свого впливу ці території, адже вони офіційно охрестили моравян ще на початку 30–х років IX ст. й відтоді у Великій Моравії було створено церковну організацію, що підпорядковувалася баварському єпископату в Пассау, який перебував у політичній орбіті Франкської держави [47, с. 124].

Нагадаємо також, що ще у 796 р. для вироблення певних принципів місіонерської діяльності для навернення слов'ян та аварів збиралися єпископи Зальцбургський і Пассауський, патріарх Аквілейський, Алкуїн – вчитель і радник Карла Великого [39, с. 115]. Керуючись рішенням апостольського собору від 51 року (Діян. 15:28–29), було вироблено етапи навернення в християнство у такій послідовності: настановлення в вірі – хрещення – залучення до норм християнського життя [39, с. 115]. Враховано було також і право на «слов'янську десятину», яка не залежала від кількості врожаю й була фактично меншою, ніж у інших етнічних груп [39, с. 117].

Окрім цього, уся система християнської місії ґрунтувалася на:

– невизнанні рішень VII Вселенського собору (787 р.) про іконопочитання;

– запереченні догматичного вчення про Трійцю Василя Великого, Григорія Назіанзена, Григорія Ниського (віддавалася перевага лише вченням латинських отців, надто – Блаженного Августина);

– сповіданні про виходження Святого Духа від Отця і Сина, керуючись рішенням собору в Аахені від 809 р., що офіційно затвердив в імперії Карла Великого Символ Віри з філіокве.

Відомо, що німецькі місіонери вирішили проблему створення писемності і літературної мови слов'ян на основі латинської абетки. Тож у Моравії солунські брати зустрілися з міцним і небезпечним супротивником – німецьким духовенством, а сама місія Константина (Кирила) і Мефодія опинилася в площині лещат церковно–політичних комбінацій та інтриг. Відголоски тих суперечок простежуються в Життях святих братів, в буллі папи Стефана V, який після смерті Мефодія у 885 р. заборонив богослужіння слов'янською мовою: у Житті Мефодія німецьке духовенство звинувачується у «хіопаторській ересі» (філіокве), а в буллі папи Стефана V Мефодій зі своїми учнями – у сповіданні «символу віри» в редакції, прийнятій у Візантії, а не як у Франкській імперії Каролінгів [18, с. 70–92; 19, с. 93–101].

Німецькі, як і латинські, богослови стверджували, що Син і Святий Дух належать самій сутності Бога, на відміну від східних, які рухалися від троїстої природи Бога до їх єдності. Обидва підходи правомочні, проте жоден не був вільним від небезпеки еретичних непорозумінь: якщо перший давав привід для звинувачень в савелліанстві, модалізмі, то другий – в аріанстві. Ще Григорій Чудотворець, єпископ Неокесарійський (III ст.), Сина називав Образом і Подобою Божества [36, с. 112]. Це категорично заперечувалося Арієм – «Слово... що стосується до подібності слави і сутності, взагалі є чуждим тому і другому, і Батьку і Духові Святому» [3, с. 181–183]. Святий Іларій (IV ст.) навіть зробив спробу привести до одного знаменника «єдиносущність» і «подібносущність» у своїй праці «Про Святу Трійцю». Він, – наголошує отець Іоанн Мейєндорф, – писав, що «нема ніякого недоліку в цьому союзі досконалості, який складається з Отця, Сина і Святого Духа, безкінечному у вічності, подібному в Образі, доступному в Дарі» [36, с. 235].

На нашу думку, це завдання вдалося вирішити в «Того же написане о вере». У самому терміні «подібносущність» виражено дві складові розділеного Суцього. «Подібне» – виказує не сутність, а акциденцію властивостей, подібність їх форм. Властивості,

об'єднуючи за сутністю, вказують образи Іпостасей. Тож «Син... подібносущий і собіначальний отцю», а «Дух... отцю і сину подібносущий і спорисносущний». Таким чином, концепт «подібносущність», підсилений термінами «събезначальн» і «съприсносущно», передає значення як подібних по образу і однакових в сутності, так і «співвічних» (що заперечувалося Арієм та його послідовниками) і, навпаки, збігалось з висловом апостола Павла: «Сей, будучи сяяння слави і образ Іпостасі Його» (Евр. 1:3). Якщо для латинян народження Сина було беззаперечним фактом – «від сушності» Отця й термін «єдиносущність» навіть сприяв такому розумінню (звідсіля філоке), то термін «подібносущність», навпаки, заперечував такі відносини між Сином і Святим Духом. Оскільки «подібне», як філософсько–богословська категорія, чітко розмежує властивості кожної Іпостасі, де Отець є початком і причиною, і Сина (Він Його народжує), і Святого Духу (Він Його виводить із Своєї Іпостасі), то саме в площині цих Іпостасних відносин Отець «болій», «старБй», «владика». А в поєднанні з терміном «сушність» показує існування і в Собі, і в іншому.

Отже, стверджувалася думка, що не божественна сушність є запорукою існуванню Іпостасей, а Іпостасі є одвічними носіями сушності Божества; з незмінністю властивостей, подібністю образів, як акциденції, що «мысльна, разделяема числом собьствьнымъ собьствомъ» споглядаються в сушності, і де є місце людині бути співпричасником Божества, через акт обожнення. Жертовність Сина Божого – це шлях до життя вічного. Така наскрізна ідея Символу Віри, із застосуванням терміну «подібносущність», була повним запереченням як вчення Арія, так і савелліанського злиття.

Вважаємо, що створення такого Символу Віри, поєднуючи термін «подібносущність» і «єдиносущність», було викликане необхідністю боротьби з німецькими богословами імперії Каролінгів, враховувало особливості суперечок між Сходом і Заходом, не порушувало жодної догматичної позиції у вченні про Трійцю та Божественну сушність, ставало «символом» точності передачі християнського віровчення слов'янською мовою, враховуючи її особливості.

Скоріш за все, цей богословський твір належить Константину. Припускаємо, що за його основу було взято грецький протограф Символу Віри, який був основою і для «Ізборника 1073 р.», час написання якого сходить до фрагменту «Великого Апологета» Константинопольського патріарха Нікіфора I Ісповідника (близько 758–828 рр.). Переклад і відповідну редакцію твору, певно, було зроблено напередодні місії до Моравії в 60–х роках IX ст. «Ізборник» же, як і «Написання про праву віру» Михаїла Сінкелла, було перекладено з грецької на слов'янську мову для болгарського князя Симона після відмови від богослужіння грецькою мовою, здійсненого Преславським собором 893–894 років.

Таким чином вважаємо, що у нас є підстави стверджувати, що «Того же написание о вере» є богословським твором кирило–мефодієвської спадщини. Саме до цих традицій й апелював наш літописець і його відголоски зберіг Початковий літопис у написанні: «Бѣ единъ языкъ словѣнскъ: словѣни, иже сѣдѣяху по Дунаевѣ, их же прияша угри, и моравѣ, и чеси, и ляхове, и поляне, яже нынѣ зовомая русь. Симъ бо первое предложены книги моравѣ, яже прозвася грамота словѣнская... Нѣции

же начаша хулити словенския книги... Се же слышавъ папезъ римський, похули тѣх... Вы же, чада, божья послушайте ученья и не отрините наказанья церковного, якоже вы наказалъ Мефодий, учитель вашъ... Посем же Коцель князь постави Мефодья епископа въ Пании, на столѣ святого Оньдроника апостола, единого от 70, ученика святого апостола Павла... Тѣмже и словенську языку учитель естъ Павелъ, от него же языка и мы есмо Русь» [37, с. 40, 42].

Отже, можна з достатньою долею впевненості констатувати, що:

1. Включення саме цього Символу Віри до такого «офіційного» зводу як «Повість временних літ» залишило остеронь єдиний, визнаний у християнському світі, Нікео–Царгородський Символ Віри, текст якого підтверджувався рішеннями Вселенських соборів, включно із VII–им.

2. Стверджувався духовно–спадковий зв'язок Русі з: апостолом Павлом – Андроніком – кирило–мефодієвською церковнослов'янською спадщиною, що не давало приводу на канонічну зверхність ні Візантійському патріархату, ані Римському папі.

3. Великий князь Київський та його оточення могли здійснити подібні кроки лише за певних політико–ідеологічних умов та міркувань. Очевидно, вони розраховували на можливість визнання за Руською Церквою статусу автокефальної у тогочасному християнському світі [9; 11; 12].

4. Вважаємо, що скорочення, які відбулися при включенні такого Символу Віри до «Повісті временних літ», були зроблені з богословського огляду граматно, з практичного – виправдано, а вилучений текст стосувався деталізації, не порушуючи ключових моментів. З точки зору вимог щодо короткого викладення християнського віровчення, текст не порушував головної ідеї – вчення про Трійцю, сотеріологічності спасіння та обрядовості.

5. Більше того, до вилученого тексту потрапили саме ті фрагменти, які були наглядною ілюстрацією протиріч, що відбилися в «Ізборнику 1073 р.». Невипадково укладач «Кормчої» Єфремовської редакції не вважав за доцільне дублювати очевидні антиквовані термінологічні формули, вносячи корективи навіть в таких місцях фрагментів, де для цього не було потреби. Це може свідчити про те, що текст Символу Віри в «Ізборнику 1073 р. давньоруські книжники оцінювали досить критично. Іншими словами, окремі термінологічні формули Символу Віри в «Ізборнику 1073 р. могли інтерпретуватися як такі, що викладені в теологічній системі західно–римської, а не східно–візантійської тріадології.

Проведений аналіз дозволяє нам стверджувати про те, що:

– неправомірно відносити Володимирове віровчення як одну із скорочених версій слов'яно–руського перекладу лібелля (написання) Михаїла Сінкелла;

– літописний варіант Символу Віри у «Повісті временних літ», а також його повніша редакція в Троїцькому рукописі сягають витоків кирило–мефодієвської традиції, яка в свою чергу нерозривно була пов'язана з ранньохристиянською спадщиною патристичних творів авторів, зокрема Григорія Богослова, і не містить жодного фрагменту аріанської ересі;

– порівняльне вивчення текстів показує, що ми маємо справу з двома різними обробками, точніше з різними підходами, у викладенні східного (православного) віровчення;

– в «Ізборнику 1073 р.» простежуються термінологічні погрішності, неодноразові повторення і дублювання. В «Того же написання о вере», навпаки – присуття термінологічна збалансованість і виважена точність у застосуванні догматів. У зв'язку з цим, як на наш погляд, знімається теза П. Потапова про низький рівень освіченості руського книжника, який вносив цей текст у «Повість временних літ»;

– неправомірно ототожнювати семантичні особливості термінів «единосоущьнъ, коупиносоущьнъ, единоестъствьнъ, подобносоущьнъ, равноестъствьнъ» не враховуючи їхніх догматично–специфічних навантажень. Кожен з них пройшов довготривалий шлях як становлення, так і визнання, й вживався у певних текстологічних місцях не дублюючи термін єдиносущність, а підкреслюючи, підсилюючи точність різних особливостей в християнському віровченні про Трійцю;

– наважитися включити термін «подібносущність» у Символ Віри міг богослов, який розумівся на усіх його позитивних і негативних теологічних особливостях. Саме тому, в сполученні з ним, було вжито такі термінологічні формули, якими усі підозри в неточності чи погрішності, або ж у еретицтві, передбачалося зняти.

Про юрисдикційне положення Руської Церкви у 50–ті роки XI ст. свідчить «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона. Дослідниками, які в різний час зверталися до «Слова...», написані десятки праць, більшість з яких присвячені вивченню філософського та патріотичного аспектів і меншою мірою релігійного. В історичній науці склалася усталена думка про те, що Іларіон є начинателем філософського осмислення історії у вітчизняній духовній культурі [13, с. 57], що його «Слово...» – це «стрункий і органічний розвиток єдиної патріотичної думки», що воно, свого роду є патріотичним трактатом, який обґрунтував незалежність Руської Церкви і руської державної політики від Візантії [43, с. 149].

«У «Слові...», – пише А. Карташев, – утверджується повнота сил руського християнства, прославляється його пишне зростання при св. Володимирі, котрого автор «ублажає», називає «блаженным» і возвеличує як героя віри, гідного канонізації. Все це – всупереч поглядам греків» [24, с. 169]. О. Замалєв та В. Зоц, зіставляючи ідеї Іларіона та Арія, прийшли до висновку про те, що «давньоруський мислитель у трактовці людської сутності Христа дуже близько підходить до системи раннього християнського ересевчителя...» (що) нахил Іларіона в бік арианства виражав, у першу чергу, антивізантизм великокняжої влади, її протидію експансіоністським задумам Константинополя» [21, с. 48]. Л. Гумільов же, натомість, вважав, що «Слово...» було написано проти юдеїв і задля антипропаганди юдаїзму в Київській Русі [15, с. 315–317].

Немає серед учених й абсолютної згоди і щодо дати його написання. В. Горський з цього приводу резюмує: «М. Присьолов стверджував, що воно було створене між 1037 та 1043 рр.; німецький дослідник «Слова...» Л. Мюллер датує його 1050 р.; на думку М. Розова, воно було вимовлене у 1049 р. Сучасний російський історик А. Горський запропонував часові межі – не раніше 1937 р. і не пізніше 1050 р.» [13, с. 55]. Проте Л. Гумільов наполягав на тому, що «Слово...» було написано раніше, а проголошене в 1037 р. [15, с. 315].

Як нам уявляється, значення «Слова про закон і благодать» митрополита Іларіона нерозривно пов'язане

з релігійною політикою Великого князя Київського Ярослава Володимировича. Принциповим є вихідне положення пошуку: йти від джерела чи від проблеми. А. Кузьмін вважав, що різні підходи дадуть абсолютно різні висновки. Якщо йти за джерелом, дуже легко можна стати на його точку зору і не помітити дещо важливе. Постановка ж проблеми передбачає ширший погляд на саме джерело, зумовлює враховувати умови його походження, повніше використовувати напрацьований спеціалістами матеріал [28, с. 19]. З історичної точки зору нас, більшою мірою, цікавितиме питання – які завдання мало у той час виконати «Слово...» Іларіона у церковній та політико–ідеологічній ситуації часів правління київського князя Ярослава Мудрого.

Церковна традиція передбачала лікування тіла Церкви від різних «хвороб» – учіння словом. Іоанн Златоуст у своїх повчаннях «Про священство» писав: «Коли душа страждає хворобою, що складається в неправих догматах, тоді велими корисне слово, не тільки для огородження своїх, але й для боротьби зі сторонніми» [22, с. 453]. Він пояснював як необхідно боронитися словом, тобто те, що повинно враховуватися під час написання слова. Досить розлога цитата цього богослова, що міститься нижче, на нашу думку, виправдовує її наведення саме у такому вигляді з огляду як на авторитетність вчення Златоуста в цілому, так, зокрема, і його думок в контексті проблем, які розглядаються тут нами.

«Наприклад, послідовники лжевчення Валентина і Маркіона, й одержимі однаковими з ними хворобами, виключають з числа Божественного Писання закон, даний Богом Мойсею; юдеї ж так пошановують його, що і тепер, коли вже час не дозволяє, намагаються уповні сповідувати його всупереч волі Божої. А церква Божа, уникає крайнощів тих та інших, іде осереднім шляхом, – і не погоджується підкорятися ігу закона, і не допускає хулити його, проте хвалить його і по припиненні його за те, що він був корисним свого часу... Також, одержимі шаленством Савеллія та біснуватістю Арія, ті та інші з непомірності відпали від здорової віри... Так якщо хто скаже, що Божество єдине, то Савеллій негайно перекрутить це слово на користь божевільного вчення; якщо ж вкаже на відмінність, називаючи одного Отцем, другого Сином, третього Духом Святим, то виступить Арій й почне відносити різність лиць до розрізненості у сутності. Між тим, – наголошував Іоанн Златоуст, – потрібно відвертатися й уникати як нечестивого змішання Савеллієвого, так і божевільного розділення Арієвого, і сповідувати єдине Божество Отця і Сина і Святого Духа, але при тому у трьох Лицях; таким чином ми можемо загородити вхід тому й іншому» [22, с. 455–456].

Не знати таких Златоустових вимог до слова Іларіон не міг. Тим паче, що аналіз джерел, на котрі спирається автор «Слова...», демонструє його ерудованість. Дослідники «Слова...» переконливо вказують на знайомство Іларіона не тільки з книгами Старого і Нового Заповітів, але й з творами Георгія Амартола, Козьми Пресвітера, Єфрема Сирина, Августа Аврелія [13, с. 56]. Не кажучи вже про Іоана Златоуста, переклади творинь якого були досить популярними в Київській Русі.

Нагадаємо, що повний заголовок «Слова...» – «О законѣ, Моисѣвомъ данѣмъ, и о благодѣти и истинѣ, исусомъ Христомъ бывшии и како законъ отиде, и вѣра въ вся язyki простреса и до нашего язька руського, и похвала



кагану нашemu Володимеру, аз негоже крещени быхомъ, и молитва къ богу от всеа земли нашае. Господи, благослови, отче!» [40, с. 26]. «Слово...» складається з трьох частин: перша – розповідь про закон і благодать, похвала князю Володимиру Святославичу; друга – молитва; третя – текст Символа Віри з короткими формулами під назвою «Визнання віри».

Поклавши в основу першої частини «Слова...» послання святого апостола Павла до галатів, котрий, вживши алегорію, провів паралель між народженням синів Авраама від рабині Агарі й від вільної Сарри з одного боку, та існуванням двох заповітів: старого і нового, закону і благодаті з іншого, Іларіон практично повторює основи християнства, скомбіновані з біблійних цитат (Гал. 4:21–25), доповнені деякими іншими деталями. Джерелом закону є Бог. Він дав його євреям через Мойсея для того, щоб підготувати людей до сприйняття істини – благодаті. Стан закону – це рабство – тінь істини. Євреї не змогли скористатися законом для сприйняття благодаті, нового вчення – вчення Христа, з появою його на Землі. Проте доки Христос – Син Божий – був на землі в образі людини, це був, так би мовити, «перехідний період» співіснування закону і благодаті. Поступово благодать, володіючи новими якостями, яких не було у стані закону, витісняє його. «Яко иудейство стѣнемъ и закономъ оправдаашеся, а не спасаашеся, хрѣстиани же истиною и благодатию не оправдаються, нъ спасаються», – пише Іларіон, вторячи святому апостолові Павлові (Гал. 2:16; 3:11; 5:4) [40, с. 30].

Прикметно, що таке духовне переродження значно розширює національні, соціальні та релігійні рамки, і нове вчення вже поширюється на інші народи. Воно не обмежене кордонами одного юдейського народу – «Християнъиъ же спасение благо и щедро простираеся на вся края земляныя» [40, с. 30], що також цілком узгоджується з вченням святого апостола Павла (Гал. 3:28–29). Чи означає це, що закон, за Іларіоном, протирічить обітованням Божим? У жодному разі ні! Автор «Слова...» вважає його дітопровідником до Христа: «Законъ бо прѣдтечя бѣ и слуга благодѣти и истинѣ, истина же и благодѣть слуга будущему вѣку, жизни нетлѣннѣи» [40, с. 26].

Інша справа – юдеї, котрим Бог дав закон як компас, що вказував на Голгофу, але значення якого народ цей не зрозумів. Стосовно цього народу Іларіон відводить особливе місце його жидівській невдячності: «Боимся, егда сътвориши на насъ, яко на Иеросалимѣ, оставлешимъ тя и не ходившимъ въ пути твоя» [40, с. 54], – звертаючись до Бога в своїй молитві, пише Іларіон. Тож якщо в Русі Київській і мала місце пропаганда юдаїзму (хоча навряд чи це досвірно, оскільки, як зауважує Л. Гумільов, послаючись на І. Берліна, зазвичай «євреї з надзвичайною огидою ставилися до прозелітизму» [15, с. 316]), то вона могла застосовуватися методом змішаних шлюбів. Так, як колись застосовувалася у Хазарії. Додамо при цьому, що жидівські закиди проти християнської догматики були давно відомі й грекам, котрі знайшли їм змістовні та вичерпні спростування, багато з яких використав й Іларіон у своєму «Слові...».

Тож, критикуючи юдеїв, Іларіон не порушує рівноваги між законом і благодаттю, Старим і Новим Заповітом. Сам він запевняв: «И не иудейскы хулимъ, нъ християнскы благословимъ» [40, с. 40], ніби прагнучи довести, що в «Слові...» Іларіона ніякого протиставлення закону, даного тільки євреям, й благодаті, котра осяяла всі народи

землі, немає. В іншому ж випадкові, з богословської точки зору, у конфлікт вступають би дві концепції: велиння закону Мойсея та нове вчення Ісуса Христа. В Іларіона ж ми, навпаки, спостерігаємо цілісну і непорушену ідею корисності першопочаткового закону, що був даний Богом Мойсею й який поступається місцем новому закону Христа – благодаті, що прийшов на зміну жорстким старозаповітним заповідям.

Ми вже згадували вище, що О. Замалеев та В. Зоц окремі аспекти аріанської ересі знайшли «в твердженні книжника, що будь-який християнин може стати сином і причасником Бога. Чи означає це, – міркують дослідники, – що Іларіон підносить людину до «справжнього» сина божого – Ісуса Христа? Безумовно. При цьому він мислить так... – помилова благій бог человеческий род, яко и человеци пльтяни крещением и благами дель сынове и причастници богу бывають». Таким є висновок мислителя, і не можна не помітити близькості його суджень до поглядів аріанства» [21, с. 47]. Показово, що В. Горський, послаючись на М. Нікольського та у зв'язку з висловленими обставинами, вказував на наявність у «Слові...» «рис, близьких до адоптионізму, тобто божественному усиновленню людини через її хрещення» [13, с. 144].

На наш погляд, у наведеному уривку йдеться про велику роль хрещення, яке відкриває перспективу спасіння (Іоан 1:12–13). За великим рахунком, Іларіон узяв цитату з Євангелія від Іоанна, в якій дослідники знайшли елементи ересі, й торкнувся сотеріологічного вчення про обожнення людини через Божу благодать, а не Божественну сутність. У місці ж, де він пише про два ества, доволі точно викладено формулу Халкідонського (451 р.) Вселенського собору про Ісуса Христа як істинного Бога та істинної людини, єдиносущної Богу–Отцю (що, власне, заперечувалося Арієм), де й було представлено два ества, але одну Іпостась [40, с. 34] (Арій, натомість, у своєму вчені, навпаки, знімав центральну для християнства ідею про боголюдину).

Для непосвяченого, могло здатися, як і у складній математичній формулі, що там не сказано нічого чітко зрозумілого, проте посвячені мусили були побачити істинне чудо богословської премудрості. «Ни къ невѣдущимъ бо пишемъ, нъ прѣзлжиха насытъишемъ ся сладости книжна», – пояснював автор [40, с. 28]. Перш, ніж перейти до похвали Володимиру Святославичу, підводячи підсумок вищесказаному, Іларіон рішуче заявляє: «И тако вѣрующе къ нему и святыхъ отецъ седми съборъ прѣдние держаше, молимъ Бога и еще и еще поспѣшити и направити ны на путь заповѣдии его!» [40, с. 40]. Тобто вірити і постійно реалізовувати заданий ідеал як всезагальне церковне правило нового істинного вчення Христа – благодаті для нових істинних християн.

Той факт, що Символ Віри у літописі містить неортодоксальні положення Нікео–Царгородського Символу Віри, аніскільки не применшує його цілком православної спрямованості. Відтак, ми вважаємо, що укладачі віровчення чудово знали про релігійно–догматичні суперечки, належали до числа освічених людей свого часу, й свідомо пішли на виклад саме такого змісту Символу Віри, де було враховано кожна позицію православного сповідання. Протоієрей В. Ципін відмічав з цього приводу: «Історичний парадокс полягав у тому, що наша церква була залежною не тільки від Царгородського патріарха і Синоду, а й від імператора



ромей... У візантійській церковній державно-правовій свідомості василевс сприймався як хранитель законів і християнського благочестя, як верховний захисник православ'я, а відтак, як самодержець (автократор) усіх православних народів. Нині це може видатися курйозом, але для середньовічної правової свідомості, далекої від племінного, національного сепаратизму, пронизаної унітарною, космічною ідеєю, було цілком природним, що всі православні державці вважалися васалами імператора» [49, с. 35].

Давня Русь, у зв'язку з такою інтерпретацією тексту Символу Віри, сама могла претендувати на самостійність і незалежність у державних і релігійних справах, оскільки в цей час вже діяв загальновізантійський у всьому християнському світі Нікео-Царгородський Символ Віри. Якщо б в справі впровадження християнства, як державної релігії в Київській Русі, приймав участь якийсь рівноапостольний центр, можна припустити, що він ніколи не погодився би на таке зухвальство з боку майбутньої митрополії. Разом з тим вважаємо, що більш коректно говорити не про суперництво руських християн у богословських дискусіях як з візантійцями, так і з представниками римської церкви, а про екуменічну відкритість раннього київського християнства.

### Список використаних джерел

3. Афанасий Великий (святитель). Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т.2. – 494 с.
9. Гай-Нижник П. П., Батрак О. П. Догматика віри в Кафолічній Церкві й запровадження християнства у Давній Русі (кінець IX – середина XI ст.). Нарис історико-герменевтичної інтерпретації / Павло Гай-Нижник, Олег Батрак. – К.: «МП Леся», 2015. – 278 с.
11. Гай-Нижник П., Батрак О. Русько-візантійська війна 1043 року: церковний та політико-ідеологічний аспекти протистояння в контексті релігійної політики Великого князя Київського Ярослава Мудрого / Павло Гай-Нижник, Олег Батрак // Україна дипломатична (Diplomatic Ukraine). – К., 2016. – Вип. XVII.
12. Гай-Нижник П. П., Батрак О. П. Хрещення Русі великим князем Київським Володимиром: обрання віри і цивілізаційно-політичного поступу / Павло Гай-Нижник, Олег Батрак // Гілея. – 2015. – Вип.102 (№11). – С.7–22.
13. Горський В. С. Філософские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В. С. Горский. – К.: Наукова думка, 1988. – 211 с.
15. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь / Л. Н. Гумилев. – М.: Институт ДИ–ДИК, 1997. – Кн.1. – 512 с.
16. Дамаскин Иоанн (преподобный). Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Иоанн Дамаскин. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 180 с.
18. Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности. – М.: Наука, 1981. – С.70–92.
19. Житие Мефодия // Сказания о начале славянской письменности. – М.: Наука, 1981. – С.93–101.
21. Замалева А. Ф. Мыслители Киевской Руси / А. Ф. Замалева, В. А. Зоц. – К.: Вища школа, 1987. – 184 с.
22. Златоуст Иоанн (святитель). Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в 12 т. – М.: Православная книга, 1991. – Т.1. – Кн.2. – 899 с.
24. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташев. – М.: ТЕРРА, 1997. – Т.1. – 688 с.
27. Крывелев И. А. История религий / И. А. Крывелев. Очерки. – М.: Мысль, 1988. – Т.1. – 445 с.
28. Кузьмин А. Г. Падение Перуна (Становление христианства на Руси) / А. Г. Кузьмин. – М.: Мол. Гвардия, 1988. – 240 с.
36. Мейендорф И. /протоиерей/. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Мн.: Лучи Софии. 2001. – 384 с.
37. Повесть временных лет / Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Вступ. статья Д. С. Лихачева. Сост. и общая ред. Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева. – М.: Худож. лит., 1978. – 413 с.
39. Ронин В. К. Принятие христианства в Карантанском княжестве / В. К. Ронин // Принятие христианства народами

Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. – М.: Наука, 1988. – 272 с.

40. «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона // Библиотека литературы Древней Руси (XI–XII века). – Санкт-Петербург: Наука, 2000. – Т.1. – С.26–61.

47. Флоря Б. Н. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше / Б. Н. Флоря // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. – М.: Наука, 1988. – С.122–158.

49. Цыпин В. (протоиерей). От крещения Руси до нашествия Батя / В. Цыпин // Вопросы истории. – 1991. – №4–5. – С.34–42.

### References

3. Afanasiy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso-Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr, 1994. – T.2. – 494 s.
9. Hai-Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Dogmatyka viiry v Kafolichniy Tserkvi y zaprovadzhennya khrystyianstva u Davniy Rusi (kinets IX – seredyna XI st.). Narys istoryko-germenevtychnoi interpretatsii / Pavlo Hai-Nyzhnyk, Oleg Batrak. – K.: «MP Lesya», 2015. – 278 s.
11. Hai-Nyzhnyk P., Batrak O. Rusko-vizantiyska viyna 1043 roku: tserkovnyi ta polityko-ideologichniy aspekty religiynoi polityky Velykogo knyazya Kyivskogo Yaroslava Mudrogo / Pavlo Hai-Nyzhnyk, Oleg Batrak // Ukraina dyplomatychna (Diplomatic Ukraine). – K., 2016. – Vyp. XVII.
12. Hai-Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Khreschennya Rusi velykym knyazem Kyivskym Volodymyrom: obrannya viiry i tsyvilizatsiyno-politychnogo postupu / Pavlo Hai-Nyzhnyk, Oleg Batrak // Gileya. – 2015. – Vyp.102 (№11). – S.7–22.
13. Gorskiy V. S. Filosofskie idei v culture Kievskoi Rusi XI – nachala XII v. / V. S. Gorskiy. – K.: Naukova dumka, 1988. – 211 s.
15. Gumilyov L. N. Drevnyaya Rus i Velikaya Step / L. N. Gumilyov. – M.: Institut DI–DIK, 1997. – Kn.1. – 512 s.
16. Damaskin Ioann (prepodobnyy). Tri zaschititelnykh slova protiv porutsayuschikh svyatyie ikony ili izobrazheniya / Ioann Damaskin. – M.: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1993. – 180 s.
18. Zhytie Konstantina // Skazaniya o nachale slavyanskoj pismennosti. – M.: Nauka, 1981. – S.70–92.
19. Zhytie Mefodiya // Skazaniya o nachale slavyanskoj pismennosti. – M.: Nauka, 1981. – S.93–101.
- russkoi literatury. XI – nachalo XII veka. – M.: Khudozh. lit., 1978. – S.305–391.
21. Zamaleev A. F. Mysliteli Kievskoi Rusi / A. F. Zamaleev, V. A. Zots. – K.: Vyscha shkola, 1987. – 184 s.
22. Zlatoust Ioann (svyatitel). Polnoe sobranie tvorenyy Sv. Ioanna Zlatousta v 12 t. – M.: Pravoslavnaya kniga, 1991. – T.1. – Kn.2. – 899 s.
24. Kartashev A. V. Ocherki po istorii russkoi tserkvi / A. V. Kartashev. – M.: TERRA, 1997. – T.1. – 688 s.
27. Kryvelev I. A. Istoriya religiy / I. A. Kryvelev. Ocherki. – M.: Mysl, 1988. – T.1. – 445 s.
28. Kuzmin A. G. Padenie Peruna (Stanovlennya khrystianstva na Rusi) / A. G. Kuzmin. – M.: Mol. Gvardiya, 1988. – 240 s.
36. Meyendorf I. /protoierei/. Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie / I. Meyendorf. – Mn.: Luchi Sophii, 2001. – 384 s.
37. Povest vremennykh let / Pamyatniki literatury Drevney Rusi. Nachalo russkoi literatury. XI – nachalo XII veka / Vstup. statya D. S. Likhachova. Sost. i obschaya red. D. S. Likhachova i L. A. Dmitrieva. – M.: Khudozh. lit., 1978. – 413 s.
39. Ronin V. K. Prinyatie khristianstva v Karantanskom knyazhestve / V. K. Ronin // Prinyatie khristianstva narodami Tsentralnoi i Yugo-Vostochnoi Evropy i kreschenie Rusi. – M.: Nauka, 1988. – 272 s.
40. «Slovo o zakone i blagodati» mitropolita Illariona // Biblioteka literatury Drevnei Rusi (XI–XII veka). – Sankt-Peterburg: Nauka, 2000. – T.1. – S.26–61.
47. Florya B. N. Prinyatie khristianstva v Velikoy Moravii, Chekhii i Polshi / B. N. Florya // Prinyatie khristianstva narodami Tsentralnoi i Yugo-Vostochnoi Evropy i kreschenie Rusi. – M.: Nauka, 1988. – S.122–158.
49. Tsypin V. (protoierei). Ot krescheniya Rusi do nashestiya Batyya / V. Tsypin // Voprosy istorii. – 1991. – №4–5. – S.34–42.

*Hai-Nyzhnyk P. P., Doctor of Historical Sciences, Academician of the Ukrainian Academy of Sciences, Head of the Department of Historical Studies, Research Institute of Ukrainian history (Ukraine, Kyiv), Hai-Nyzhnyk@ukr.net*

*Batrak O. P., Applicant historical faculty of Dnipropetrovsk National University (Ukraine, Kriviy Rig)*

## **Rus–chronicle version of the Creed and theological systems of Latin and Byzantine triadology**

*Analyzes the theological terminology and concepts in the Creed Rus chronicle literature in the context of theological systems of the Slavic Cyril and Methodius (Slavic–Byzantine), Byzantine, Latin and Arian triadology.*

**Keywords:** Creed, consubstantial, Tale of Bygone Years, Sermon on Law and Grace, Izbornik.

**Гай–Ныжнюк П. П.**, доктор исторических наук, академик Украинской академии наук, заведующий отделом исторических студий, Научно–исследовательский институт украиноведения (Украина, Киев), *Hai–Nyzhnyuk@ukr.net*

**Батрак О. П.**, соискатель исторического факультета, Днепрпетровский национальный университет (Украина, Кривой Рог)

## **Русько–летописный вариант Символа Веры и теологические системы латинской и византийской триадологии**

*Анализируются богословские терминология и понятие Символа Веры в русской летописной литературе в контексте теологических систем славяно–кирило–мефодиевской систем (славяно–византийской), византийской, латинской и арианской триадологии.*

**Ключевые слова:** Символ Веры, единосуциность, Повесть временных лет, Слово о законе и благодати, Изборник.