УКРАЇНА – РЕЛІГІЯ

Батрак О.П. (Кривий Ріг)

ТЕОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ СИМВОЛУ ВІРИ В «ІЗБОРНИКУ СВЯТОСЛАВА» ТА «ПОВІСТІ ВРЕМЕННИХ ЛІТ»

У статті аналізуються теологічні особливості в таких текстах, як «Ізборник Святослава» (1073 р.) та «Повість временних літ».

Християнське віровчення догматичного характеру (символ віри) в руському Троїцькому збірнику XII – XIII ст. (анонімно: «Того же написание о вере») було першоджерелом для літописного Володимирового символу віри в «Повісті временних літ» після розповіді про хрещення Володимира (без заголовка).

Починаючи з середини XIX ст. його текст зіставляли з «Написанням про праву віру» Михаїла Сінкелла (760 – 846 рр.), поширеного в грецькому й слов'янському письмі. Відомо, що слов'янський переклад був уміщений в «Ізборнику Святослава» (1073 р.).

Разом із тим доконаним фактом є й те, що переклад символу віри Володимира в «Повісті временних літ» інший, ніж в «Ізборнику Святослава» (1073 р.), про що писав ще Макарій[1].

На перший погляд, порівняння цих текстів наводить на думку, що ми маємо справу з одним і тим же перекладом. При цьому дослідникові одразу ж впадає у вічі наявність деяких змін лексики та граматичних конструкцій внаслідок редагування.

Наприклад:

[1] *Макарий*. История христианства в России до равноапостольського князя Владимира, как введение в историю русской церкви. – СПб., 1906. – С. 361; *Його ж.* История русской церкви. – СПб., 1868. – Т. 1. – С. 119.

«Изборник Святослава» (1073 р.)	«Того же написание о вере»
«Отець бо своесобьствьнъ собьствьнѹ́ отець, присно сы и прѹ́бывая въ отчествѹ́ нерожденъ, без начала, начало и вина вьсѹ́мъ, единѹ́мь нерождениемь различинъ съ сыномь и съ духомь и еже быти отець. Оть него же раждяеться убо сынъ прежде вьсѹ́хъ вѹ́къ, исходить же и святыи духъ без врѹ́меньнь и бес плътьнѹ́»[1].	«Отець бо отець присно сы и пребывая в отьчьствѹ́ нероженъ, безначальнъ, начало и вина всемъ, единѹ́мь нерожениемь старѹ́й сы сыну и духови; от него же ражаеться сынъ преже всѹ́х векъ, исходить же дух святый без времене и бестела»[2].

Більш детальне вивчення цих текстів показує, що основою в них, головним чином залишається загальна лексика, яка, на думку Я.М. Щапова, співвідноситься такій же грецькій лексиці текстів твору Михаїла Сінкелла в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) і в списку Coisl. 120, що в свій час дозволило використати цей паризький список у виданні самого Ізборника[3].

Проте на відміну від тексту «Ізборника», текст у «Того же написание о вере» (включаючи і версію «Повісті временних літ») не має такої близькості. Більше того, у слов'янських текстах специфічні богословські терміни перекладено по-різному. Нижче наводяться найбільш показові слова.

«Изборник Святослава» (1073 р.)	«Того же написание о вере»
1. разоумна	1. мысльна
2. бес плътьнѹ́	2. бестела
3. различоуя	3. разньствуя
4. свойства	4. лица
5. ирѹ́мѹ́ноуеться	5. преступаеть
6. разоумѹ́ваемо и нарицаемо	6. разумно именуемо
7. имь же	7. понеже
8. единьници трьсобьнѹ́	8. единьство трисобьствьно
9. единосоуштьнѹ́	9. едино существо
10. коупьносильнѹ́	10. равьносильну
11. коупьночьстьнѹ́	11. равьночьстьну
12. недомыслимоу	12. недоведому
13. непрѹ́мѹ́ньноу	13. неизменьну
14. беспагоубьноу	14. не погыбающю
15. съдьржательноу	15. дьржавьну
16. яже	16. сущимъ
17. лоукавааго	17. неприязнино

[1] Изборник Святослава 1073 года – Факс. изд. – М.: Книга, 1983. – Л. 20 (об.). (266 л., ил.; 37 см). В подальшому посилання на Ізборник Святослава 1073 р. подаються за цим факсимільним виданням із вказівкою на листи в тексті.

[2] Того же написание о вере // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Сост., авт. примеч. и указат.: А. Г. Кузьмин, В. И. Вышегородцев, В.В. Фомин; Редкол.: А. Ф. Окулов и др. – М.: Мысль, 1988. – С. 284.

[3] *Щапов Я. Н.* «Написание о правой вере» Михаила Синкелла в Изборнике 1073 г. и древнеславянской Кормчей Ефремовской редакции // Изборник Святослава 1073: Сборник статей / Отв. ред. Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1977. – С. 335-337.

18. въшед	18. въныде
19. породьныя жизни	19. райскаго жития
20. обновити зьдание	20. спасти тварь
21. дýвьство родивъшая съхранивъ	21. девьство матери съхрань
22. не измоута	22. не съмятение
23. ни сълъяния	23. ни размешение
24. ни съврата поъимъ	24. ни изменения пострадав
25. мятежьм	25. мьчьтаниемь
26. зьдана	26. сътворена
27. хотя	27. волею
28. чловýчьское сяштие породьно	28.человеческий ръд поражающе
29. оустроивъша	29. изволивъша
30. врýмена	30. лета
31. потодь ржоуся	31. сими довольнъ есмь
32. извýштение	32. утврьжение
33. обьштая (л. 20 (об.) – 23)	33. вселичьская[1].

Слід зазначити, що текст «Того же написание о вере» відрізняється також і багатьма пропусками. Наведемо найпоказовіші з них (пропущені слова і речення виділені):

1) отець бо < своесобьствьнъ собьствьнý > отець (л. 20 (об.));
2) оть него же раждается < убо > сынь (л. 20 (об.));
3) < иде же и отець, ту же и сынь, ту иде же и святый духъ > (л. 20 (об.));
4) събезначальнъ отцю < родивъшоуоумоу > (л. 20 (об.));
5) едино божьство въ трьхъ лицихъ, < съприсносуштьны, ни естьствы отъпрятаемы ни образом > (л. 21);
6) отця и < святааго > духа (л. 21 (об.));
7) даныя емоу < бжьскыя > заповýди (л. 21 (об.)).

Спробуємо їх проаналізувати. 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. Так, Я.М. Щапов, порівнюючи цей фрагмент у текстах «Ізборника Святослава» (1073 р.) і давньослов'янської Кормчої Єфремовської редакції писав: «Можна помітити певне протиріччя в міркуваннях про те, що божество в трьох лицях (προσωποις) єдине і не розрізняється ні в сущності, ні в лицях (προσωπψ). В трактаті говорилося, що «едино божество» існує в трьох лицях «рівно-вічних»: (μία Θεοτης εν τρίσι προσωποις συναιδίοις). Заміна «ни образом» на «ни мýстом», що відбилося в Єфр., виправляло це протиріччя»[2].

[1] Того же написание о вере // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Сост., авт. примеч. и указат.: А.Г. Кузьмин, В.И. Вышегородцев, В.В. Фомин; Редкол.: А. Ф. Окулов и др. – М.: Мысль, 1988. – С. 284-286.

[2] *Щапов Я. Н.* «Написание о правой вере» Михаила Синкелла в Изборнике 1073 г. и древнеславянской Кормчей Ефремовской редакции // Изборник Святослава 1073: Сборник статей / Отв. ред. Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1977. – С. 338-339.

Звернемося до порівняння Я.М. Щапова:

	«Ізборник Святослава» (1073)	**Кормчая**	**«Троицкий сб.»**
Μια θεοτης εν γρισί προσωποις συναιδιοις ου φυσει διαστε λλομενος ουτε προσωπψ	Едино бжество в трех лицах и сприсносущны несть естествы отпрятаемы, ни образомь	Едино бжество въ трех лицýхъ субьственыих не еством разлучающеся, ни мýстом	едино бжество в трьхъ лицихъ (далі опущено)

На наш погляд, у наведених ученим текстах мова йде не про недопустимість розрізненості, а навпаки, про постійне перебування разом: «несть естествы отпрятаемы» / «не еством разлучающеся». «Разлучать» в старослов'янській мові передавало значення – «роз'єднувати, розділювати», але не «розрізняти»[1]. «Ни образом» – Син залишається завжди образом Отця, а образом Сина завжди залишається Св. Дух. І. Дамаскин писав: «Отецъ…, Онъ Самъ есть для всего начало и причина того образа, какъ оно отъ природы существуетъ. Сынъ же отъ Отца – по образу рожденія; а Святый Духъ и Самъ также от Отца, но не по образу рожденія, а по образу исхожденія»[2]. А далі в тексті пояснення – «идеже бо и отець, тоу идеже и сынъ и духъ, идеже духъ, идеже отець и сынъ». У зв'язку з цим зрозумілою стає причина, за якою в «Того же написание о вере» і в «Повісті временних літ» ці фрази відсутні. Як уже зазначалося в пунктах 1, 3 і 7, у вищевказаних нами пропусках тексту в «Того же написание о вере» вони неодноразово повторюються.

Ми поділяємо точку зору І.М. Щапова, що у фрагменті є певні суперечності, але вони потребують спеціального розгляду у відповідній послідовності.

При цьому слід звернути увагу на ще один фрагмент, що досліджував І.М. Щапов[3], а саме:

	«Ізборник Святослава» (1073 р.)	**Кормчая**	**«Троицкий сб.»**
Αλλ νμετερον εργον τουτο γαι του πονηρυ, εχ της απροσείας επεισελθον γμιν αλλα του χτίσαντος	Но наше дýло тое и лоукаваго от льности въшед в ны а не творчея	Нъ нашему дýлу быть сему и неприазнену от невýрия приступающу к нам а не създавшаго	Нъ наше се дело и неприязнино от лýности вниде въ

[1] *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. – М.: Книга, 1989. – Т. 2. – С. 808; *Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В.* Краткий этимологический словарь русского языка / Под ред. С.Г. Бархударова. – М.: Просвещение, 1975. – С. 380.

[2] *Св. І. Дамаскин*. Точное изложеніе православной веры. – М., 1992. – С. 94.

[3] *Щапов Я. Н.* «Написание о правой вере» Михаила Синкелла в Изборнике 1073 г. и древнеславянской Кормчей Ефремовской редакции // Изборник Святослава 1073: Сборник статей / Отв. ред. Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1977. – С. 339.

Дослідник, проаналізувавши тексти, прийшов до висновку, що «…зміна «от лу́ности» (що відповідало грецькому <εχ ιης απροσεείας>) на «от неву́рия» додавало інший відтінок в поясненні провини людини за негаразди в житті – не присищення вірою, а недостатність її»[1].

На наш погляд, тут ідеться про те, як і чому зло ввійшло в людину, від чого людина впала в хворобу гріха.

Справа в тому, що проблема зла – 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 ввійшло в світ через волю людини. У зв'язку з цим отці церкви стверджували, що зло не є природа, а стан природи. Воно як хвороба, як паразит, що існує тільки за рахунок тієї природи, на якій паразитує. Перш ніж ввійти по волі Адама в світ земний, зло «почалось» у світі духовному. Саме воля «падких» ангелів породила зло. А значить, зло є бунт проти Бога, тобто позиція особиста. За визначенням В. Н. Лосського: «Дух повинен був знаходити собі їжу в Богові, жити Богом; душа повинна була живитися духом; тіло повинно було жити душею – таким був початковий устрій безсмертної природи людини. Відсунувшись від Бога, дух замість того, щоб давати їжу душі, починає жити за рахунок душі, живлячись її сущністю (те, що ми називаємо «духовними цінностями»); душа, в свою чергу починає жити життям тіла, це – походження страстей; і нарешті, тіло, вимушене шукати собі їжу ззовні, в бездушній матерії, знаходить нарешті смерть. Людський склад розпадається. Зло входить у світ через волю»[2].

З огляду на це, зауважимо, що в православному аскетизмі є спеціальні терміни для визначення різних впливів зла на душу людини. Це «помисли», які піднімаються із «підсвідомості»; «прилог» – щось на зразок «спокуси», що приходить ззовні. Це ще не гріх, а свідчення людської свободи. Гріх починається тільки при «злученні» чи згоді з ворожою волею. Таке «злучення» показано у вищенаведених текстах:

«Ізборник Святослава» (1073 р.)	**Кормча**	**«Троицкий сб.»**
но наше ду́ло тое и лоукаваго	нъ нашему ду́лу быть сему и неприазнену	нъ наше се ду́ло и неприязнино

Об'єднує ці тексти головна ідея – людина приймає зло по своїй волі. Але очевидно, що позиція у визначенні причини, яка призвела до «злучення» зла з душею людини, в укладачів текстів дійсно має свої особливості: в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) – «отъ лъности»; в

[1] Там само. – С. 338.

[2] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 98.

Кормчій – «отъ неву́рия»; в «Троїцькому збірнику» – «отъ лу́ности» і потребує пояснень.

Слід зазначити, що Святі отці розрізняють декілька моментів первородного гріха.

1. Момент моральний, а значить – і особистий, полягав у порушенні заповіді і божественного порядка. Воля людини обрала шлях протилежний; відділившись від Бога, вона підкорилася владі диявола.

2. Фізична сторона гріха. Особливу увагу на неї звертали святий Григорій Нисський і святий Максим Ісповідник[1].

Замість того, щоб слідувати своїй природній прихильності до Бога, людський розум звернувся до світу, замість того, щоб одухотворяти тіло, він сам підкорився матеріальному. Отже, виникає питання, чи може бути невіра причиною первородного гріха, як це зафіксовано у фрагменті Кормчої Єфремовської редакції – «отъ неву́рия»? У православ'ї віра – це дарунок обожнення, який вона може і має засвоювати в міру свого вільного зусилля. А значить, розпізнати тільки одним актом віри навіть здійснення людського спасіння, не докладаючи особистих зусиль у православ'ї, недостатньо. «Віра без діл мертва є», писав у своєму посланні св. ап. Яков (Іаков 2: 26)[2]. Причина, на якій акцентував увагу укладач Кормчої, може бути зрозумілою в більш глибокому значенні, що віра є довготривалий і невпинно стверджуючий стан. Але знову ж таки, для цього свого ствердження віра має бути і діючою.

Таким чином, розтлумачивши певні теологічні трактування маємо нагоду перейти до аналізу фрагментів «Ізборника Святослава» (1073) і «Того же написание о вере» у визначенні джерела зла і причини гріхопадіння. Вищенаведені фрагменти дають нам право і логічну закономірність зазначити, що вони не містять розбіжностей, тим паче, що в ширшому розумінні такі терміни, як: «лоукавааго» і «неприязнино» лукавий – хитрий, підступний (πονηρους)[3]; неприязнь: ст. сл. неприазнь «дьявол»[4] можна вважати синонімами.

Водночас таке враження могло бути б сприйнятним у розгляді більш світської проблематики, ніж у такій специфічній темі як трактування релігійних догматів та символу віри. Так, наприклад, окремої уваги потребує термін «неприязнено», адже він є мораво-панонським елементом. А значить, важливість розгляду цієї тенденції в кирило-мефодіївській традиції очевидна. В Житії Мефодія зазначається: «Коли ж диявол побачив, що людині виявлена така честь і призначене їй те місце, яким він знехтував через свою пихатість, зробив так, що вона порушила заповідь».

---

[1] Там само. – С. 100.

[2] *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. – К.: Лыбидь, 1991. – С. 132.

[3] Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1986. – Т. 2. – С. 532.

[4] *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. – М.: Книга, 1989. – Т. 2. – С. 416.

У Житії Костянтина акцентовано увагу на тому, 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 Житії, де описується дискусія в період хазарської місії, з'ясовується причина цієї «слабості». Кирило 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 цю хворобу – «…горестями життя цього необхідно умертвляти солодощі бажання, а смиренністю – гордість, протилежне протилежним зцілюючи… Бо закон Христовий показує всю суворість життя по заповідям божим»[1].

Отже, хвороба в волі людини, а якщо йти від протилежного, то в «лу́ности» духу, який проявив бездіяльність і не протистояв як внутрішнім, так і зовнішнім спокусам. Ми б сказали, людський розум добровільно впустив у душу зло. «Злиття» призвело до первородного гріха, «лу́ность» волі людини стала його причиною. В Житії Костянтина, Кирило дав цій хворобі влучну назву – «немічна лінність», а лікувати – «вірою і ділами»[2].

У цьому контексті вважаємо за доцільне звернути увагу читача та дослідників на один із нюансів у «Повісті временних літ», який, зокрема, під 6582 (1074) роком зауважує: «…помыслом же въздрастьшим ставряется гру́хъ. Темже, – рече, – противитеся бу́совьскому действу и пронырьству ихъ, блюстися от лу́ности»[3]. У зв'язку з цим, розглядати пояснення Я.М. Щапова щодо вини людини за неблагополуччя в житті – «от неву́рия», – як від недостатності віри, а «от лу́ности» – як її пересичення, у даному випадку вважаємо помилковим.

Хотілося б також звернути увагу й на пояснення щодо природи гріха. Як випливає з «Ізборника Святослава» (1073 р.), так і «Того же написание о вере», ці терміни не виходять за межі православної ортодоксії. Разом із тим вони, безсумнівно, належать до різних традицій передачі християнського віровчення слов'янською мовою.

Слід зазначити при цьому, що мають місце і доповнення в «Того же написание о вере» порівняно з текстом «Написание о праву́и ву́ру́» «Ізборника Святослава» (1073 р.) (доповнені слова і речення виділені):

1) и ду́вичьския <ложе > пру́чистыя (л. 21 (об.));
2) <волею> бо родися…<волею устрашися > (л. 22);
3) пову́шенааго <ради > на немъ плътью господа (л. 22 (об.));
4) <седмое, еже въ Никеи, въторое трем сътом и трем десятъм святых отець>.

---

[1] Житие Константина, Житие Мефодия, «О письменах» Черноризца Храбра // Сказание о начале славянской письменности / Вступ. ст., перевод и ком. Б.Н. Флори. – М.: Наука, 1981. – С. 71, 84, 94.

[2] Там само. – С. 75.

[3] Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Сост. и общ. ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева. – М., 1978.– С. 196.

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 і мудрість і тварного, повноту всього, що було людського – «показавъ Свое стремленіе въ отношеніи къ тому, съ помощію чего существуетъ естество, желая Себе и пищи, и питья, и сна, и естественно испытавъ это на ду́лу́; а въ отношеніи къ тому, что – гибельно, показавъ страхъ»[1].

Доповнення 3 вносить пояснення, «ради» кого вмирає Син Божий. Це місце має таке тлумачення – «И такъ, Онъ умираетъ, претерпевая смерть за насъ, и Самого Себя приноситъ Отцу въ жертву за насъ. Ибо предъ Нимъ (т. е., Отцемъ) мы погру́шили, и надлежало, чтобы Онъ принялъ выкупъ, бившій за насъ, и чтобы мы, такимъ образомъ, были освобождены отъ осужденія»[2].

Доповнення 4 дає інформацію про 7-й Вселенський собор (відсутній в «Ізборнику Святослава» (1073 р.)), включаючи його номер, місто, у якому він відбувався і кількість його учасників.

Цікавими є й випадки, де певні місця мають свої особливості.

«Ізборнику Святослава» (1073 р.)	**«Того же написание о вере»**
1) едину́мь нерождениемь различинъ съ сыномь и съ духомъ и еже быти отець (л. 20 (об.))	Едину́м нерожениемь старей сы сыну и духови
2) Сынъ своесобьствьну́ сынъ, единосоушьнъ и събезначальнъ отцю (л. 20 (об.))	Сынъ есть сынъ, подобосущенъ и събезначальнъ отцю
3) Духъ своесобьнъ святый духъ, отцю и сыноу единосоуштьнъ и съприсносоуштьнъ (л. 20 (об.))	Духъ есть духъ пресвятый, отцю и сыну подобосущьнъ и съприсносущьно
4) Едино же испову́даю святыя троица божьство. Едино божьство единосоуштне (л. 21)	И едино исповедаю святыя троиця божество, и едино естьство и едино существо
5) Нъ того не пру́зьру́ творьць богъ слово (л. 21 (об.))	Нъ сего не презьре творьць бог и слово
6) тогожде самохотию хотяша и ду́иствоуюшта, члову́чьская акы члову́къ не бо естьствьныим ноуждамъ подълежаашехстя (л. 22)	того же хотяща и действующа, божия же и человечьская, акы человеку не бо естьствьнами нужами подълежаше
7) Придеть же пакы въ славу́, судитъ живыимъ и мьртвыимъ (л. 22)	Придеть же пакы съ славою, судити живыимъ и мьрътвымъ
8) целую и покланяюся пру́чистомоу образоу члчьскоуоумоу божьством (л. 22(об.))	целую и кланяюся пречистей иконе, человеческому телу, божию слову
9) покланяюся и чьтоу и образоу святыя богородица и вьсу́мъ чытьныимъ божии рабъ образомъ покланяемааго естьствомъ бога	Кланяюся и чъту и ту же целую икону пресвятыя богородица и всу́мъ чьстьниымъ божиимъ рабом иконы за любъве единого

[1] *Св. І. Дамаскин*. Точное изложеніе православной веры. – М., 1992. – С. 261.
[2] Там само. – С. 267.

любьве ради (л. 22 (об.))	покланяемаго бога
10) Приимъя и цу́лоуя святыя и мирьскыя шесть съборъ (л. 23)	Приемля и целуя святыихъ по всей вьселеней седмь събор[1].

Вважаємо за доцільне проаналізувати кожну з цих позицій, що дасть нам можливість з'ясувати різні підходи викладу християнського віровчення, а отже, наблизитися до поставленої мети: довести, що текст символу віри в «Повісті временних літ» зафіксовано не тільки в іншій редакції, а й найбільш точно, порівняно з текстом «Ізборника Святослава» (1073 р.), передає всі особливості християнського віровчення в православній теологічній системі, врахувавши інтелектуальний доробок великих Каппадокійців.

У фрагменті пункту 1, оскільки мова йде про іпостасні відносини, укладач вважав за потрібне показати відмінності властивостей Отця не тільки Його неродженістю, а й врахувати євангельський вислів – «Отец Мой более Меня» (Іоанн 14; 28). До речі, А.Г. Кузьмін навіть у цьому євангельському виразі вбачає аріанство. Він пише: «В Чехії в XI ст. оплотом слов'янського богослужіння являвся тісно пов'язаний з Руссю Сазавський монастир. Символ віри в ньому також тлумачився з елементами аріанства («отец мой болий мене есть»)»[2]. У І. Дамаскина – «И такъ, всякій разъ какъ услышимъ, что Отецъ – начало и болій Сына, то да разуму́емъ это въ смыслу́ причины»[3]. А щоб антропоморфність вислову не вносив розриву у часі, вжито догмат «сый» – «какъ бы ну́которое море сущности – безпреду́льное и неограниченное» – зазначав І. Дамаскин[4], де природа сущності залишалася непорушною у всіх Трьох.

Зазначимо, що саме ж слово «стару́и» було розповсюджене на Русі й мало різні відтінки старшинства. Наприклад, у «Слові…» Іларіона, – «Рекшу бо Иосифу и Иакову на семь, отче, положи десницу, яко съ стару́и есть»[5] (оскільки він первенець); «Аще и стару́и Манасии Ефрема, нъ благословлениемь Иаковлемь мнии бысть»[6] (в значінні старшинства, старшого). В «Повісті временних літ» – «…стару́йшина чину ангелску»; «…постави стару́йшину Михаила»; «…стару́йшины градьскыя»;

[1] Того же написание о вере // "Крещение Руси" в трудах русских и советских историков / Сост., авт. примеч. и указат.: А.Г. Кузьмин, В.И. Вышегородцев, В.В. Фомин; Редкол.: А.Ф. Окулов и др. – М.: Мысль, 1988. – С. 284-286.

[2] *Кузьмин А.Г.* "Крещение Руси": концепции и проблемы // "Крещение Руси" в трудах русских и советских историков / Сост., авт. примеч. и указат.: А.Г. Кузьмин, В.И. Вышегородцев, В.В. Фомин; Редкол.: А.Ф. Окулов и др. – М.: Мысль, 1988. – С. 40.

[3] *Св. І. Дамаскин*. Точное изложеніе православной веры. – М., 1992. – С. 92.

[4] Там само. – С. 100.

[5] Слово о законе и благодати митрополита Иллариона // Библиотека литературы Древней Руси. XI- XII века / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. – СПб.: Наука, 2000. – Т. 2. – С. 32.

[6] Там само. – С. 30.

«Монастырь Печерськый старей всу́хъ»[1]. В «Житії Феодосія Печерського» – «… аще и стару́йшиньство приимъ»; «Тъгда же стару́й пекущимъ»[2].

У літописному символі віри, – «едину́мь нероженьемъ стару́й сый» вжито в значенні старшинства за рахунок властивостей, а не божественної сущності. І щоб зняти всі підозри в розриві часу, наголошено – «въкупе отець, въкупе сынъ, въкупе духъ», а далі за текстом – «и троицю купьносущьну».

А в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) у характеристиці Сина, Він і Його особиста іпостасна властивість проголошується єдиносутною Отцю – «Сынъ своесобьствьну́ сынъ единосоушьнъ…отцю». В такому формулюванні іпостась Сина розчиняється в божественній сущності і, як на наш погляд, повністю знецінюється геніальність інтелектуального доробку великих Каппадокійців.

У «Того же написание о вере» такий термінологічний симбіоз відсутній.

У фрагменті пункту 2, визначившись, що саме Отець – причина Сина (саме в цьому значенні Він начало і «болій – стару́и») вжито термін «подібносущність» для чіткішого виокремлення іпостасних властивостей. Наголошуючи на «събезначальнъ отцю», врахована нерозривна природна єдність Сина з Отцем і Св. Духом у божественній сущності. М.Е. Поснов, вивчаючи питання боротьби з аріанством, прийшов до висновку, що впровадження терміна «подібносущність» було спрямоване як проти повонікейської ортодоксії (де Син проголошувався єдиносущним Отцю і народженим із сущності, що тягло до злиття Іпостасей), так і проти аріанства (де Син проголошувався іносущним, а значить, народженим із іншої сущності) і відкривав можливість примирення східного і західного напрямів у богослов'ї. Він писав, 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 сущності Отця»[3].

Підтвердження цього ми бачимо в І. Дамаскина, який відносно народження Сина зазначав: «… изъ существа раждающаго выводится раждаемое, подобное по существу» [подібносущне – *О.Б.*]. А «Творение же и произведеніе [явно проти аріан – *О.Б.*] состоитъ въ томъ, чтобъ извну́ и не изъ существа того, кто творитъ и производитъ, произошло творимое и производимое, совершенно неподобное по существу»[4].

Отже, у фрагменті до пункту 2 термін «подібносущність» показує розрізненість у Богові в іпостасях, а не в божественній сущності.

В уривку до пункту 3 теж використано термін «подібносущність», але тепер Св. Духа по відношенню до Отця і Сина, який перебуває з Ними

---

[1] Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Сост. и общ. ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева. – М., 1978.– С. 102, 142, 174.

[2] Житие Феодосия Печерского // // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Сост. и общ. ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева. – М., 1978.– С. 332.

[3] *Поснов М.Э.* История христианской церкви. – Брюссель, 1994. – С. 335.

[4] *Св. І. Дамаскин*. Точное изложеніе православной веры. – М., 1992. – С. 88.

«съприсносущьно». Тобто такого, який має і свою властивість, і тотожний, і совічний Отцю і Сину в божественній сущності.

«Характеристичною рисою догматики оміусіан (подібносущників), – міркував проф. Ан. Спасський, пише М.Е. Поснов, – служили два терміна – ομοιος κατ ουσιαν і ομοιουσιος. Ομοιος κατ ουσιαν і рівнозначний з ним ομοιος κατα παντα (подібний по всьому) вживалися ще Олександром Олександрійським проти Арія. Вони трапляються в Афанасія й означають у нього ομοουσιος (єдиносущність)»[1]. Така ж термінологічна варіативність спостерігається і в І. Дамаскіна щодо Св. Духа – «Духъ… понимаемъ Его какъ Силу…, которая не изливается такъ, чтобы перестала существовать, но какъ Силу, по подобію со Словомъ, и существующую ипостасно», «… о всемъ подобнаго Отцу и Сыну»[2], тобто – ομοιος κατα παντα, а значить, і ομοιος κατ ουσιαν. Очевидно, що саме таке іпостасне існування, де не показана різниця в божественній сущності, не показана і гідність, а образ буття виражений терміном «подібносущність». Вживши його, укладач врахував не тільки причинність і незмінність властивостей іпостасей, а й відносини Отця, Сина і Св. Духа в божественній сущності. Що саме вони є її носіями, а не божественна сущність є носієм трьох іпостасей. Отець, породжуючи Сина і виводячи Св. Духа дає їм цю божественну сущність – «понеже едино божество въ трехъ лицах».

Послідовність такої позиції простежується в поясненні вислову – «троици кланяюся въ единице и единьницы въ троици». Наприклад:

«Ізборник Святослава» (1073 р.)	«Того же написание о вере»
Единьници трьсобьнý и троици	Единьство трисобьствьно и троицю
Единосоуштьнý	Купьносущьну
Коупьносильнý	Равьносильна
Коупьночьстьнý	Равьночьстьна
Събезначальнý (л. 21)	Събезначальна

Очевидно, що терміном «купьносущьну» запобігалося злиття і складання іпостасей. Якщо в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) 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 Св. Трійці божество:

Едино же исповýдаю святыя троица божьство, едино божьство единосоуштне, единоу силоу, единоу власть, едино господьство, едино царство (л. 21)	И едино исповедаю святыя троиця божество, и едино естьство, и едино существо, и едину силу, едину власть, едино господствие, едино царствие

[1] *Поснов М.Э.* История христианской церкви. – Брюссель, 1994. – С. 356.
[2] *Св. І. Дамаскин*. Точное изложеніе православной веры. – М., 1992. – С. 84, 94.

З тексту видно, що він умовно розбитий на дві частини. У першій мова йде виключно про іпостасні відносини. В другій – про спільність і єдність Божества. Якщо в «Того же написание о вере» саме в першій частині вжито термін «купьносущьнъ», то в другій – Божество в Трійці виражено і єдиним єством, і єдиною сущністю. Тому ми вважаємо, що терміном «подібносущність» і «купносущність» виражалися саме особливість, спільність, рівність у Трійці, а не як варіанти перекладу ομοουσιος єдиносущність.

В «Ізборнику Святослава» (1073 р.) простежується явне перевантаження, навіть зловживання цим терміном у фрагменті пункту 4 – «едино божьство единосоуштне».

У православ'ї (що дуже важливо) Божество є і сущим, і сущністю, тому воно єдине в Трьох іпостасях: Отці, Сині і Св. Дусі. А вислів «едино божьство единосоуштне» могло тлумачитися як одне єство й одна іпостась. Тобто повне злиття Лиць, відвертий модалізм.

Св. Іоанн Златоуст повчав: «должно… исповедывать единое Божество Отца и Сына и Святаго Духа, но притом въ трехъ Лицахъ». Більше того, Іоанн Златоуст у своїх творах «Противъ аномеевъ» (проти чистих аріан) таврував їх не тільки за те, що вони не визнавали Сина Божого Ісуса Христа єдиносущним Богу-Отцю, а й подібним Йому по «сущності»[1] [подібносущним – *О.Б.*].

У фрагменті пункту 5 виокремленням сполучника і – «и слово», спостерігається явне бажання укладача показати і цілісність Бога й особистість того, на кого покладено спасіння. Що це було не тільки бажання Отця і Св. Духа, а й Сина в Трійці, в єдиному волевиявленні.

У фрагменті пункту 6, де йдеться про дві природи Ісуса Христа в «Ізборнику Святослава» (1073 р.), як на наш погляд, після «тогожде самохотию хотяша и дýиствоуюшта, чловýчьская», явний пропуск слова. В «Того же написание о вере» цю особливість враховано – «божия же и человечьская».

Уривок пункту 7, взагалі, на перший погляд не є суттєвим у визначеннях, як прийде судити Син Божий – въ славý, чи съ славою. На 2-ому Вселенському соборі (381 р.) у нікейський орос були вписані деякі слова, якими отці мали за мету ясніше виразити православне вчення про людське єство Боголюдини, де замість – «и грядущего судить живых и мертвых», було замінено на – «приити со славою судить живых и мертвых»[2]. Мова йде про славу і честь (після вознесіння Ісуса Христа), в якій Син Божий, як Бог і як єдиносущний з Отцем перебуває в тілесному образі (сидитъ одесную Отца, и божески, и человечески). «Но подъ правой рукой Отца, – писав І. Дамаскин, – разумýемъ славу и честь божества»[3].

---

[1] *Св. Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. В 12 т. – М.: Православная книга, 1991. – Т. 1. – Кн. 2. – С. 456, 493.

[2] Вселенские соборы. По руков. Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовского. – Свято-Успенская Почаевская Лавра. – С. 23, 31.

[3] *Св. І. Дамаскин*. Точное изложеніе православной веры. – М., 1992. – С. 270-271.

І хоча в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) далі пояснюється, що «Имъ же образомъ възиде съ своею плътью явиться проводъши имъ его», в текстах явно простежуються дві різні тенденції викладення християнського віровчення. В «Ізборнику Святослава» (1073 р.) зроблено наголос виключно на єдиносущності Трійці. Звідси й застосування прийменника «въ», яким запобігався розрив Сина з Божеством. В «Того же написание о вере» акцентується увага на іпостасних відмінностях Отця, Сина і Св. Духа, єдиних у Божестві. Тому прийменник «съ» передавав значення, що іпостась Сина, навіть у тілесному образі, не втративши своєї властивості Сина Божого, прийде з славою і честю Божества. До речі, щодо термінологічного словосполучення «єдине Божество», то його догматичне визнання відбулося ще на 2-ому Вселенському соборі. Правило 5 – «принимает исповедающих Едино Божество Отца и Сына и Святого Духа»[1].

Що стосується фрагментів у пунктах 8, 9, 10, то вони стосуються 7-го Вселенського собору, рішенням якого визнавалося поклоніння іконам і інформація, а в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) взагалі відсутня. Різниця в формулюванні об'єкта поклоніння очевидна і не потребує коментарів.

Єдине, на що необхідно звернути увагу, – на фрагмент 9-го пункту, як його прокоментував Я.М. Щапов, 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 θεραπογτων» (слугам Христа, служившим Христу, почитателям Христа) перекладачі Ізборника і Троїцького збірника, і поміняв цей вислів на більш відповідне змісту речення», – «покланяюся … всу́м чстьныим друг бжии и въгодникъ иконам»[2].

Як на наш погляд, тут мова йде про поклоніння Богу (службове) і людям (як вид шанування кращих із них). У зв'язку з цим, вважаємо за потрібне звернутися до авторитетного канонічного твору І. Дамаскина «Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения». Святитель писав: «Да поклонимся и да послужимъ одному только Создателю и Творцу, какъ Богу, Который по природу́ – достоинъ поклоненія! Да поклонимся и святой Богородицу́ не какъ Богу, но какъ Матери Бога по плоти! Да поклонимся еще и святымъ, какъ избраннымъ друзьямъ Божіимъ и иму́ющимъ къ Нему дерзновеніе! Ибо, если часто преходящимъ и нечестивымъ, и грешнымъ царямъ и избираемымъ ими начальникамъ, а также и изображеніямъ) техъ люди поклоняются, по божественному изреченію Апостола: повинуйтесь начальствующымъ и владеющымъ) и: воздадите всемъ должная: емуже честь, честь: емуже страхъ, страхъ); и: воздадите кесарева, кесареви, какъ говоритъ Господь, и Божія, Богови); то насколько болу́е должно было бы поклоняться Царю царствующихъ, какъ Такому, Который одинъ только по природу́

[1] Вселенские соборы. По руков. Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовского. – Свято-Успенская Почаевская Лавра. – С. 162.

[2] *Щапов Я. Н.* «Написание о правой вере» Михаила Синкелла в Изборнике 1073 г. и древнеславянской Кормчей Ефремовской редакции // Изборник Святослава 1073: Сборник статей / Отв. ред. Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1977. – С. 338, 339.

неограниченно господствуетъ, и рабам Его, и друзьямъ, царствовавшимъ надъ своими страстями и поставленнымъ начальниками всей земли». Навіть – «Ангелъ же не – Богъ, но твореніе и рабъ Божій, и помощникъ»[1]. Але «Ангелы не названы въ Писаніи возседающими вму́сту́ (съ Нимъ) и общниками божественной славы. Ибо вси они суть служебніи дуси, въ служеніе посылаеми за хотящихъ наследовати спасеніе. И не сказано, что они вму́сту́ съ Нимъ будутъ царствовать и вму́сту́ будутъ прославлены и что они будутъ сиду́ть за трапезой Отца. Святые же люди – чада Божія, сынове царствія и наследницы Богу, и сонаследницы Христу. Поэтому, почитаю святыхъ и прославляю рабовъ и друзей, и сонаслу́дниковъ Христа; рабовъ конечно по природу́ и друзей – по произволенію, также и чадъ и наслу́дниковъ по божественной благодати, как говоритъ Господь Своему Отцу»[2].

Таким чином, раби Божі і друзі у даному фрагменті ототожнюються, тільки раби – по природі, друзі – по благоволінню і розуміються як спільники божественної слави, яким теж поклоняються, але не як богам, а як зображенням рабів і друзів Бога, спадкоємців божественної благодаті. Тому зауваження Я. М. Щапова щодо неточності передачі змісту слів «божиим рабов» в «Ізборнику» і Троїцькому збірнику вважаємо сумнівним.

Інша справа, як ці фрагменти представлені в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) і «Того же написание о вере», де пояснюється причина такого поклоніння. В «Ізборнику Святослава» (1073 р.) – «покланяемааго естьствомь бога любьве ради». В «Того же написание о вере» – «за любъве единого покланяемаго бога».

У І. Дамаскина – «чрезъ изображеніе Христа и Святой Богородицы, и святыхъ воздаю поклоненіе и честь Богу, ради Котораго почитаю и уважаю и друзей Его»[3].

В «Ізборнику Святослава» (1073 р.) терміном «естьствомь» показана природна гідність Бога на поклоніння. І пояснюється, що «любьве ради» Самого до «божии рабъ», поклоніння заслуговують і Його причасники.

У «Того же написание о вере» – поклоніння причасникам Господа пояснюється теж за «любьве» Єдиного Бога до «божиим рабом».

Загалом у обох варіантах думка викладена цілком православно. Але формули уривків абсолютно різні. В «Ізборнику Святослава» (1073 р.) – «естьствомь бога любьве ради», у «Того же написание о вере» – «за любьве единого… бога». Щодо фрагмента в «Ізборнику Святослава» (1073 р.), то ми вбачаємо певну погрішність, якщо не помилку в підборі терміна – «естьствомь». Оскільки образ являє того, ради кого написана ікона, а єство (сущність) позбавлене образа, значить, втрачається першообраз. Тоді поклоніння здійснюється самій іконі. І. Дамаскин писав: «Не невидимое Божество изображаю; но посредством образа выражаю плоть Божію,

---

[1] *Св. Иоанн Дамаскин*. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Пер. с греческого А. Бронзова. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 107, 115-116.

[2] Там само. – С. 108-109.

[3] Там само. – С. 107-108.

которая была видима»[1]. В 726 р., коли візантійський імператор Лев III Ісаврянін (717 – 741 рр.) проголосив початок іконоборства, то одним із аргументів заборони почитати св. ікони було заперечення про неможливість зобразити невидимого Бога. В «Того же написание о вере» цю особливість враховано: у фрагменті пункту 8 вжито термін «божию слову», де мова йде про поклоніння іконі Сина Божого в образі Ісуса Христа. То у фрагменті пункту 9 образ «единого Бога», якому воздається честь через образ Ісуса Христа (а не єством), стає виразним образом єдиної Трійці.

Виникає питання, чому в символі віри «Ізборника Святослава» (1073 р.) попри стільки приділеної уваги різним термінам образ Бога виражено терміном «естьствомь».

Як на наш погляд, щоб з'ясувати це питання, необхідно розглянути послідовність уривків, у яких цей термін вживається (фрагменти подаються в порівнянні):

«Ізборник Святослава» (1073 р.)	«Того же написание о вере»
1) обьште бо трии божьство и божськаа естьства свойства свое же комоужьдо (л. 21)	обьще бо трем божество и божияго естьства лица свое же комуждо
2) відсутнє	едино естьство
3) Ни естьствы отъпрятаемы ни образом (л. 21)	відсутнє
4) едино съложено собьство тогожде въ двою съвершеноу естьствоу и въ дъвоемь естьствý хотýнии и дýиствý (л. 22)	едино съложено собьство и того же в двою съврьшеною естьству и в двою естьству свойству и дъве естьстве и хотении же и действии собою
5) покланяемааго естьствомь бога (л. 22 (об.))	за любъве единого покланяемаго бога

У фрагменті пункту 1 простежується певна неточність у формулі «божськаа естьства свойства». З самого початку в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) наголошено, що «Трии собьства съвьршена разумна раздýляема числомь и собьствьныими свойствы». Тобто три іпостасі розділені числом і особистими властивостями. У фрагменті пункту 1 логічно було б, щоб ці особисті властивості належали собьствам (іпостасям). Але вони розчинилися в божественній сущності – «естьства свойства». В «Того же написание о вере» цю особливість враховано – «божияго естьства лица».

Згідно з фрагментом пункту 2 в «Того же написание о вере» принципово зроблено наголос на «едино естьство», тобто на єдиній сущності. Тоді як в «Ізборнику» у фрагменті пункту 3 терміном «естьствы» явно передається значення іпостасей, які не роз'єднуються, не розділяються образом. Тому у фрагменті пункту 5 – «покланяемааго естьствомь бога» і передавався нероз'єднаний образ Божества. Таким чином, носієм властивостей іпостасей в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) виступає термін «єство» – «божьскааго естьства своиства», що збігається з Афанасієвським –

[1] Там само. – С. 4.

«отличительное свойство сущности», який відстоював народження Сина від сущності Отця. Звідсіля – «Сынъ собственъ сущности», «Духъ Божій… собственъ Божеству». Оскільки «Сынъ есть собственное рожденіе Отчей сущности и Отчаго естества», то «Слово – … есть собственность… Отчей сущности» [1].

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 означаетъ непременно, что Онъ отъ сущности». Наполягаючи на застосуванні терміна «єдиносущність» пояснював: «единосущенъ Отцу, потому что рожденъ отъ Отчей сущности»[2].

Василій Великий, навпаки, відстоюючи народження Сина від іпостасі Отця, а не від сущності, писав: «… но наименованіемъ рожденія возводится къ понятию подобію по Сущности»[3]. Де термін «подібносущність» не тільки не передбачав, навіть запобігав передавати значення народження Сина і виводження Святого Духа від сущності Отця.

Наскрізна ідея цієї богословської думки була сформульована і висловлена ще на 1-му Вселенському соборі (325 р.) у дискусії з аріанами. Цю важливу інформацію залишив у своїх творах Афанасій Великий. Він зазначав, що: «Епископы говорили еще, что должно написать: «Слово есть истинная сила и образъ Отца, что Оно – подобно Отцу во всемъ не отлично отъ Него, непреложно, всегда нераздельно въ немъ пребываетъ»[4].

У 381 р. рішенням 2-го Вселенського собору формула «від сущності (эк ти усиас) Отця» була вилучена з Нікейського ороса, оскільки сущність (усіа) Отця не є властивістю Отця. Вона рівно належить Сину і Святому Духу. Вона в Отця Одна і та ж сама, що і в Сина, і у Святого Духа. Тому, наприклад, Афанасієвський вислів: «ибо естество Образа должно быть таково – же, каковъ и Отець Образа»[5] пояснює елемент суперечки, який і відбився в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) – «божьскааго естьства своиства»; «ни естьствы отъпрятаемы ни образомь»; «покланяемааго естьствомь бога».

Не випадково перекладач Кормчої Єфремовської редакції звернув увагу на ці суперечності і записав – «едино бжество въ трех лицехъ субьственыих не еством разлучающеся».

З точки зору історії становлення християнського віровчення такий термінологічний симбіоз було антиквовано ще великими Каппадокійцями, які чітко розмежували іпостасні властивості Отця, Сина і Св. Духа, і

---

[1] *Святитель Афанасий Великий*. Творения в 4-х т.– М., 1994. – Т. 1. – С. 432; Т. 2. – С. 253; Т. 3. – С. 18-21, 68-71, 286, 432.

[2] Там само. – Т. 3. – С. 101, 254.

[3] Творенія иже во святых отца нашего Василія Великого архієпископа Кесаріи Каппадокійскія. – М., 1993. – Ч. 3. – С. 101.

[4] *Святитель Афанасий Великий*. Творения в 4-х т. – М., 1994. – Т. 1. – С. 412-426.

[5] Там само. – Т. 2. –С. 245.

божественну сущність (єство), яка належала Трьом, носіями якої Вони залишались як єдиносущні, не зливаючи їх властивостей.

А в фрагменті пункту 4 в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) терміном «естьствоу» вже передається і божественна сущність Сина, і людська, де іпостась чітко окреслена терміном – «собьство».

До «Ізборника» включено тлумачення цих теологічних категорій. В.С. Горський пояснює цей фрагмент так: «Вихідною виступає категорія «суще» («суштнойе»), яка визначає те, що існує, що є. В свою чергу, «суще» ділиться на «сущність» («сущейе») і «випадкове» («сълучаи»). «Сущність» вживається 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 («Суштийе есть имя обыштейие»). 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 – у собі і в іншому. Способом 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 поодинокої речі, на відміну від сущності, передається терміном «собьство» (іпостась) і «лице». «Собьство» характеризує сущність речі в злученні з акциденціями»[1].

Тобто суще ділиться на сущність і випадкове. Єство є способом проявлення сущності, а значить, термін сущність однозначний з єством і репрезентує собою існування в такому образі, який утворено сущністю (але це не образ Бога), тому що сущність має буття в собі, а не в чомусь іншому. А «собьство» (іпостась, лице) об'єднує сущність і випадкове. Тому образ Бога передається через іпостась Сина в людському вигляді, який Він мав у період домобудівництва.

У зв'язку з цим у «Того же написание о вере «, щоб запобігти злиттю двох природ, божественне і людське єство наділене властивостями – «двою естьству свойству» в «едино съложено собьство», тобто в іпостасі Сина Божого Ісуса Христа, який став Боголюдиною.

Як на наш погляд, відбулася парадоксальна ситуація. Прагнучи викласти православне віровчення, укладач «Ізборника Святослава» (1073 р.), користуючись терміном єство, то в значенні іпостасі, то в значенні божественної сущності, підсилене постійною акцентацією на єдиносущності Трійці, вніс суперечності, які сприяли злиттю лиць у Божестві, і Боже єство стало образом Бога.

У догматі про іконопочитання, прийнятого рішенням 7-го Вселенського собору (787 р.), чітко зазначено – «чрез изображение на иконах… чествовати… почитательным поклонением, не истинным, по вере нашей, богопоклонением, еже подобает единому Божескому естеству, но

[1] *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 108.

почитанием по тому образу, якоже изображению… Ибо честь, воздаваемая образу, переходит к первообразному, и поклоняющийся иконе поклоняется существу изображеннаго на ней»[1].

Це може свідчити про те, що «Написание о праву́и ву́ру́» Михаїла Сінкелла, мабуть, було написане до 787 р. і містило, за даним фрагментом, дещо сумнівне термінологічне формулювання. В «Того же написание о вере» за всіма пунктами позиція стабільна. Єством передається значення божественної сущності, а «божияго естьства лица» (іпостасі) мають свої «свойства» властивості.

Вважаємо, що це пояснює причину вжитку терміна подібносущність, яким передбачалося не допустити злиття іпостасей. Найточніше вирішення цієї проблеми передав у своїх творах І. Дамаскин, користуючись терміном «ομοιος κατα παντα» (подібний по всьому), однозначним із «ομοιουσιος» (подібносущний) – «Сынъ – естественный образъ Отца, совершенно равный, во всу́хъ отношеніяхъ подобный Отцу, кромý того, что не нерожденъ и не Отець… и Духъ Святой – образъ Сына… И такъ, чрезъ Святого Духа мы узнаемъ Христа, Сына Божія и Бога, и въ Сынý созерцаемъ Отца. Ибо слово по природý – ву́стникъ ума; духъ же – обнаружитель слова. Подобный же и совершенно равный образъ Сына – Святой Духъ, въ одном только отношеніи имея различія с Нимъ: въ томъ, что Онъ исходитъ»[2].

Таким чином, ми можемо зробити певні висновки.

По-перше, порівняльне вивчення текстів показує, що ми маємо справу з двома різними обробками, точніше підходами у викладенні православного віровчення.

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

По-третє, ми вважаємо, що Є.М. Верещагін неправомірно ототожнив семантичні особливості термінів «единосоущьнъ, коупносоущьнъ, единоестьствьнъ, подобносоущьнъ, равноетьствьнъ», не врахувавши їх догматичних специфічних навантажень. Кожен з них пройшов довготривалий шлях як становлення, так і визнання, і вживався в певних текстологічних місцях, не дублюючи термін єдиносущність, а підкреслюючи і підсилюючи точність різних особливостей у християнському віровченні про Трійцю. Відповідне місце відводилося і терміну «подібносущність». Але так сталося, що він міг претендувати на місце догмата «єдиносущність». У процесі складних і надзвичайно

---

[1] Книга Правил святых апостолов, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. – М.: Русскій Хронограф, 2004. – С. 10-11.

[2] *Св. Иоанн Дамаскин*. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Пер. с греческого А. Бронзов. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – Т. 1. – С. 101.

віртуозних інсинуацій, термін було затавровано як аріанський, тобто він став «образом» аріан. Для багатьох світських учених і релігійних істориків вони стали синонімами. Самі ж терміни – єдиносущність і подібносущність у сучасному богослов'ї завмерли як лакмусові папірці ортодоксії й аріанства, що ускладнює дати об'єктивну оцінку не тільки християнському віровченню в «Повісті временних літ», а й визначити місце й історичну роль, яке воно значило в момент прийняття християнства як державної релігії.

По-четверте, наважитися включити термін «подібносущність» до символу віри міг богослов, який розумівся на всіх його позитивних і негативних теологічних особливостях. Тому в сполученні з ним, вжито такі термінологічні формули, якими всі підозри в неточності, погрішності чи єретицтві передбачалося зняти. Інша справа полягає в тому, що змусило укладача віровчення повернутися до затаврованого аріанством терміна. Як на наш погляд, історія його написання нерозривно пов'язана з місіонерською діяльністю солунських братів у Великій Моравії.

Напередодні місії у 857 р. папа Микола I поставив вимогу перед Візантією віддати престолу Св. Петра Ілірію, Епір, Македонію, Фессалію, Ахаію, Мізію, Дакію, Дарданію, калібрійську і сицилійську патримонії, які були відібрані у пап іконоборцем Левом III Ісавром[1]. Конфліктна ситуація загострилася ще суперечкою про те, до чиєї юрисдикції має відійти новохрещена Болгарія. Патріарх Ігнатій, зайнявший проримську позицію, був усунутий.

У 858 р. патріархом Константинопольським став Фотій. В цей час, поки рівноапостольні церкви обмінювалися анафемами, у 862 р. було заключено німецько-болгарський союз і здійснено відносно вдалий похід проти Великої Моравії. Великоморавська верхівка пішла на військовий союз із Візантією. В цьому ж році в свою славнозвісну історичну місію відправляються Костянтин і Мефодій.

У 863 р. візантійські війська атакують Болгарію, вимусивши останню порвати з франками і починають її офіційне хрещення. Болгарський князь Борис скоро зрозумів, що новостворена болгарська церква повністю поглинається Візантійським патріархатом. Скориставшись суперечностями Константинополя з Римом, які ще більше загострилися, розраховуючи на автономію болгарської церкви, він відправляє посольство до Папи Римського. Папа Микола I, перехопивши ініціативу у Візантії, посилає місіонерів у Болгарію.

Фотій у 866 – 867 рр. розсилає Окружне Послання про хрещення болгар і русів, фіксуючи канонічне право Візантії на ці території. Рим звинувачувався в сіянні єресій серед новонавернених християн, зокрема, в розповсюдженні символу віри з «філіокве», називаючи це «хіопаторською єрессю», про виходження Св. Духа від Сина.

За кілька тижнів у столиці відбувся переворот. Місце Фотія знову зайняв Ігнатій. Болгарія, не отримавши бажану церковну автономію від

[1] *Крывелев И.А.* История религий. Очерки в 2-х т. – М., 1988. – Т. 1. – С. 96.

Рима, пориває з папською курією, виганяє римське духовенство з Болгарії і приймає знову візантійських священнослужителів з архієпископом Стефаном, якого рукопоклав Ігнатій.

У відповідь Рим приймає рішення про створення архієпископства, яке охоплювало території Паннонії та Моравії на чолі з Мефодієм, рукопокладеним папою Адріаном II, дозволивши служити літургію слов'янською мовою. (Костянтин, якому було запропоновано стати архієпископом, відмовився).

Склалася досить загрозлива ситуація для німецького духовенства втратити ці території. Створена церковна організація в Великій Моравії була підпорядкована баварському єпископату в Пассау, що втягувало її в орбіту франкської політики[1].

У 796 р. для вироблення певних принципів місіонерської діяльності для «навернення» слов'ян і аварів збиралися єпископи Зальцбурзький і Пассауський, патріарх Аквілейський, Алкуїн, учитель і радник Карла Великого. Керуючись рішенням апостольського собору в 51 році (Деян. 15: 28 – 29), враховано було етапи навернення до християнства: настановлення в вірі – хрещення – залучення до норм християнського життя. Враховано право на «слов'янську десятину», яка не залежала від кількості врожаю і була фактично меншою, ніж у інших етнічних груп[2].

Окрім цього, уся система християнської місії ґрунтувалася на:

невизнанні рішень 7-го Вселенського собору (787 р.) про іконопочитання;

запереченні догматичного вчення про Трійцю Василія Великого, Григорія Назіанзена, Григорія Нисського (віддавалася перевага тільки латинським отцям, особливо Блаженному Августину (354 – 430));

сповіданні про виходження Св. Духа від Отця і Сина, керуючись рішенням собору в Аахені 809 р., офіційно затвердившим у імперії Карла Великого символ віри з філіокве.

Відомо, що німецькі місіонери вирішили проблему створення писемності і літературної мови слов'ян на основі латинської абетки.

Таким чином, у Моравії солунські брати зустрілися з міцним і небезпечним супротивником – німецьким духовенством.

Насправді сама місія солунських братів опинилася в площині церковно-політичних комбінацій і інтриг. Відголоски суперечок простежуються в Житіях святих братів, в буллі папи Стефана V, який після смерті Мефодія у 885 р. заборонив богослужіння слов'янською мовою. В Житії Мефодія німецьке духовенство звинувачується в «хіопаторській єресі» (філіокве). У буллі папи Стефана V Мефодій зі своїми учнями звинувачувався в

---

[1] *Флоря Б.Н.* Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 124.

[2] *Ронин В.К.* Принятие христианства в Карантанском княжестве // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 115, 117.

сповіданні «символу віри» в редакції, прийнятій у Візантії, а не так, як в імперії Каролінгів[1].

Німецькі, як і латинські богослови стверджували, що Син і Св. Дух належать самій сущності Бога, на відміну від східних, які рухалися від троїчної природи Бога до їх єдності. Обидва підходи правомочні, але жоден не вільний від небезпеки єретичних непорозумінь. Якщо перший давав привід для звинувачень у савелліанстві, модалізмі, то другий – в аріанстві.

Ще Григорій Чудотворець – єпископ неокесарійський (213 – 270 рр.) Сина називав Образом і Подобою Божества[2], що категорично заперечувалося Арієм – «Слово… що стосується до подібності слави і сущності, взагалі є чуждими тому і другому, і Батьку і Духу Святому»[3].

Св. Іларій (315 – 368 р. р.) зробив навіть спробу привести до одного знаменника «єдиносущність» і «подібносушність» у своїй праці «Про Святу Трійцю». Він, наголошує І. 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»[4].

Як на наш погляд, в «Того же написание о вере» це завдання вдалося вирішити. В самому терміні «подібносушність» виражено дві складові розділеного Сущого. «Подібне» – показує не сущність, а акциденцію властивостей, подібність їх форм. Властивості, об'єднуючись з сущністю, показують образи іпостасей. «Сын… подобносущен и събезначальн отцю», «Дух… отцю и сыну подобносущьн и съприсносущьно». Таким чином, «подібносушність» підсилений термінами «събезначальн» і «съприсносущьно» передає значення як подібних по образу й однакових у сущності, так і «совічних» (що заперечувалося Арієм і його послідовниками) і, навпаки, збігалося з висловом ап. Павла «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1: 3).

Якщо для латинян народження Сина було беззаперечним фактом – «від сущності» Отця і термін «єдиносущність» навіть сприяв такому розумінню (звідсіля філіокве). То термін «подібносущність», навпаки, заперечував такі відносини між Сином і Св. Духом. Оскільки «подібне», як філософсько-богословська категорія чітко розмежовує властивості кожної іпостасі, де Отець є початком і причиною, і Сина (Він Його народжує), і Св. Духа (Він Його виводить із Своєї іпостасі), то саме в площині цих іпостасних відносин Отець «болій», «старýй». А в поєднанні з терміном «сущність» показує існування і в Собі, і в іншому.

Стверджувалася думка, що не божественна сущність є запорукою існуванню іпостасей, а іпостасі є одвічними носіями сущності Божества; з

---

[1] Сказания о начале славянской письменности / Отв. ред. В.Д. Королюк. – М.: Наука, 1981. – С. 51, 53, 100, 163, 197.

[2] *Иоанн Мейендорф.* Введение в святоотеческое богословие. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – С. 112.

[3] *Святитель Афанасий Великий*. Творения в 4-х т. – М., 1994. – Т. 2. – С. 181-183.

[4] *Иоанн Мейендорф.* Введение в святоотеческое богословие. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – С. 235.

незмінністю властивостей, подібністю образів, як акциденції, що «мысльна, разделяема числом собьствьнымь собьствомь» споглядаються в сущності, і де є місце людині бути співучасником Божества через обожнення. Жертовність Сина Божого – це шлях до життя вічного. Така наскрізна ідея символу віри через застосування терміна «подібносущність» була повним запереченням як вчення Арія, так і савелліанського злиття.

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

Швидше за все, цей богословський твір належить Костянтинові. Ми вважаємо, що за основу було взято грецький протограф символу віри, який був основою і для «Ізборника Святослава» (1073 р.), час написання якого, як показав О. Юрченко, сходить до фрагменту «Великого Апологета» візантійського патріарха Никифора I Ісповідника (близько 758 – 828 рр.)[1], а його переклад і відповідну редакцію було зроблено напередодні місії в Моравію в 60-х роках IX ст.

«Ізборник» із «Написанням про праву віру» Михаїла Сінкелла було перекладено з грецької на слов'янську мову Преславським собором у 893 – 894 рр. для болгарського князя Симона після відмови від богослужіння грецькою мовою. Таким чином, у нас є підстави стверджувати, що «Того же написание о вере» є богословським твором кирило-мефодіївської спадщини, до традицій якого апелював наш літописець, і відголоски якого зберіг Початковий літопис – «Бу́ единъ языкъ слову́нескъ: слову́ни, иже су́дяху по Дунаеви, их же прияша угри, и морава, и чеси, и ляхове, и поляне, яже нынѹ́ зовомая русь. Симъ бо первое преложены книги мораву́, яже прозвася грамота слову́ньская… Ну́ции же начаша хулити словеньскиа книги… Се же слышавъ папежь римьский, похули ту́х... Вы же, чада, божья послушайте ученья и не отрините наказанья церковного, якоже вы наказалъ Мефодий, учитель вашь… Посем же Коцелъ князь постави Мефодья єпископа въ Пании, на столу́ святого Онъдроника апостола, единого от 70, ученика святого апостола Павла… В Моравы бо ходилъ и апостолъ Павелъ училъ ту… Ту́мже и словенську языку учитель есть Павелъ, от него же языка и мы есмо русь, ту́мъже и нам руси учитель есть Павелъ, понеже учил есть языкъ слову́нескъ и поставилъ есть епископа и наму́сника по себу́ Андроника словенську языку»[2].

Отже, можна з достатньою долею впевненості констатувати, що включаючи такий символ віри в офіційний звід як «Повість временних літ»,

---

[1] *Кузьмин А.Г.* Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси / Отв. ред. А.Д. Сухов. – М.: Мысль, 1987. – С. 38.

[2] Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Сост. и общ. ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева. – М., 1978.– С. 40, 42.

ігноруючи єдиний визнаний у християнському світі Ніко-Царгородський символ віри, текст якого підтверджувався рішеннями Вселенських соборів, включаючи 7-й, стверджуючи зв'язок Русі з апостолом Павлом – Андроніком – кирило-мефодіївською церковно-слов'янською спадщиною, що не давало приводу на канонічну зверхність ні Візантійському патріархату, ні Римському Папі. Князь і його оточення могли тільки за певних політико-ідеологічних міркувань розраховувати на визнання за Руською церквою статусу автокефальної в тогочасному християнському світі.

Що стосується скорочень, які відбулися при включенні такого символу віри в офіційний звід як «Повість временних літ», то вони, як ми вважаємо, були зроблені богословськи грамотно, практично беззаперечно. Вилучений текст стосувався деталізації, не порушував ключових моментів. З точки зору вимог, щодо короткого викладення християнського віровчення, не порушував головну ідею – вчення про Трійцю, сотеріологічності спасіння й обрядовості. Більше того, до вилученого тексту потрапили саме ті фрагменти, які були наочною ілюстрацією суперечностей, що відбилися в «Ізборнику Святослава» (1073 р.). Не випадково укладач Кормчої Єфремовської редакції не вважав за потрібне дублювати очевидні антиквовані термінологічні формули, вносячи корективи навіть у такі місця фрагментів, де для цього не було потреби. Це може свідчити тільки про те, що текст символу віри в «Ізборнику Святослава» (1073 р.) досить критично, як на наш погляд, оцінювали давньоруські книжники. Іншими словами, окремі термінологічні формули символу віри в ньому могли інтерпретуватися як такі, що викладені в теологічній системі католицької, а не православної тріадології.