

Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова

ВГО Українська академія наук

Гілея
Науковий вісник
збірник наукових праць

- *Історичні науки*
- *Філософські науки*
- *Політичні науки*

Випуск 106 (№ 3)

Київ – 2016

«Истории» Фукидида. Все это со временем ввергло большинство их коллег по должности стратега в забвение. Результатом явилось то, что в последней четверти V в. до н.э. среди афинян все более популярной становилась идея единоличного командования, наделения одного стратега большими полномочиями. Первым веянием подобных настроений можно рассматривать предложение возглавить Сицилийскую экспедицию одному стратегу. А своего апогея эта тенденция достигла в 407 г. до н.э. когда Алкивиада назначили стратегом-автократором [1, p. 75].

Мы пришли к заключению, что выражение δέκατος αὐτός не подразумевает того, что Перикл обладал чрезвычайными полномочиями на посту стратега. Фукидид, употребляя эту формулу, подчеркивал, что Перикл был одним из десяти стратегов, полномочия которых были равными. Что касается проблемы численности стратегов в 441/0 гг. до н.э., то есть все основания полагать, что она не выходила за рамки обычной. Более того, представляется правдоподобным, что в операции против Самоса в 441/0 гг. до н.э. не были сосредоточены все десять стратегов, так как это было бы непрактичное решение.

Список использованных источников

1. Dover K. J. ΔΕΚΑΤΟΣ ΑΥΤΟΣ / The Journal of Hellenic Studies / Vol. 80. – 1960. – P.61–77.
2. Fornara Ch. W. The Athenian Board of Generals from 501 to 404. – Wiesbaden, 1971. – 86 p.
3. Hamel D. Athenian Generals: Military Authority in the Classical Period. – Leiden, 1998. – 250 p.
4. Bloedow E. F. Pericles' Powers in the Counter-Strategy of 431 / Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte. Bd. 36, H. 1. – 1987. – P.9–27.
5. Ehrenberg V. Pericles and His Colleagues between 441 and 429 B. C. / The American Journal of Philology / Vol. 66, No.2 (1945). – P.113–134.
6. Lenz F. W. The Athenian Strategoi of the Years 441/40 and 433/32 / Transactions and Proceedings of the American Philological Association / Vol. 72 (1941). – P.226–232.
7. Connor W. R. The Athenian Board of Generals from 501 to 404 by Ch. Fornara / Gnomon / Bd. 46, H. 6 (Sep., 1974). – P.621–624.
8. Thucydides. History of the Peloponnesian War: Books I–II. Vol. I. – Cambridge, 1919. – 496 p.
9. Scholia in Aelium Aristidem, ex recensione Guilielmi Dindorfii. Vol. III. – Lipsiae, 1829. – 1078 p.
10. Kirchner I. Prosopographia Attica. Vol. 2. – B., 1901. – 685 p.
11. Davies J. K. Athenian Propertied Families, 600–300 B.C. – Oxf., 1971. – 686 p.
12. Kirchner I. Prosopographia Attica. Vol. 1. – B., 1901. – 634 p.
13. Plutarch. Lives. Vol. VIII. – Cambridge, 1919. – 432 p.
14. Develin R. Athenian Officials 684–321 BC. – Cambridge University Press, 1989. – 556 p.
15. Wade-Gery H. T. Thucydides the Son of Melesias A Study of Periclean Policy / The Journal of Hellenic Studies / Vol. 52, part 2 (1932). – P.205–227.
16. Athenaeus. Deipnosophistae. Vol. III. Kaibel. In Aedibus B.G. Teubneri. – Lipsiae, 1887. – 844 p.

Volcanov S. I., postgraduate student, Odessa I. I. Mechnikov National University (Ukraine, Odessa), hildebrand@nextmail.ru

Were there eleven strategoi in 441/0 BC. Pericles δέκατος αὐτός στρατηγῶν

This article discusses the controversial questions of the number of strategoi in 441/0 BC and what mean by that Thucydides using to Pericles a formula δέκατος αὐτός. It is known that in Athens the traditional number of the board of strategoi consisted of the ten representatives. On the basis of mention by the author of scholium to Aelius Aristides, referring to the words of Androtion, a number of researchers make an assumption that the Athenians occasionally practiced appointment of eleven strategoi.

On the basis of analysis of the written ancient sources and critical approach to the western research literature the author came to a number of conclusions. First, the formula δέκατος αὐτός, there seems to be the most convincing point of view that Thucydides by using it didn't emphasize, that Pericles has special powers, but on contrary he was an ordinary strategos. Secondly, the number of strategoi in 441/0 BC didn't exceed traditional number.

Keywords: the board of strategoi, special powers, scholium, phyle.

Volcanov S. I., aspirant, Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова (Україна, Одеса), hildebrand@nextmail.ru

Чи було одинадцять стратегів в 441/0 рр. до н.е. Перікл δέκατος αὐτός στρατηγῶν

Розглядаються дискусійні питання чисельності стратегів в 441/0 рр. до н.е. і який сенс надавав Фукидід вживаючи по відношенню до Перікла формули δέκατος αὐτός. Як відомо, в Афінах традиційна чисельність колегії стратегів нараховувала десять представників. На підставі схолярха Елія Арістіда, що посилається на аттідографа Андротіона, ряд дослідників роблять припущення, що афіняни час від часу практикували призначення одинадцяти стратегів.

В ході дослідження на підставі аналізу джерел та західної дослідницької літератури, автор прийшов до ряду висновків. По-перше, що стосується формули δέκατος αὐτός, то тут найбільш переконливо здається точка зору, що Фукидід вживаючи її якраз не підкреслював, те що Перікл мав надзвичайні повноваження, а навпаки він був рядовим стратегом. По-друге, чисельність стратегів в 441/0 рр. до н.е. не перевищувала традиційного числа. На користь цього свідчить запропоноване у цій статті розуміння формули δέκατος αὐτός, так і слова самого схолярха.

Ключові слова: колегія стратегів, надзвичайні повноваження, схолії, філа.

* * *

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 Пир), Hai–Nyzhnyk@ukr.net

ІСТОРИКО–ГЕРМЕНЕВТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПОНЯТЯ «ЄДИНОСУЩІСТЬ» І «ПОДІБНОСУЩІСТЬ» У РАННЬОХРИСТІАНСЬКИЙ ПЕРІОД В КОНТЕКСТІ ЦЕРКОВНО–ТЕОЛОГІЧНИХ ДОГМАТІВ СИМВОЛА ВІРИ (ВІЗАНТІСТВО – ЛАТИНСТВО – АРІАНСТВО)

Автори, з огляду історико–герменевтичної інтерпретації (у співставленні з візантійською, латинською та аріанською християнською догматикою), розв'язують тогочасні вузли теологічних уявлень і догм, зокрема таких понять і термінів як «Свята Трійця», «єдиносущність», «подібносущність» тощо.

Аналізуються богословська термінологія в патристичній літературі, діалектика світського та богословського в історико–герменевтичній інтерпретації концепту «подібносущність» як складової літописного варіанта Символа Віри в теологічних системах слов'яно–кирило–мефодіївської (слов'яно–візантійської), візантійської, латинської та аріанської триадології.

Ключові слова: Символ віри, єдиносущність, подібносущність, оміос, філіокові.

(Частина I)

Аналіз наукової літератури дає підстави зробити висновок, що при дослідженні літописного Символа Віри, вчені зосереджували увагу лише на окремих наявних у ньому термінах, таких як «подобносоущьнь», «старфй», однозначно трактуючи їх як аріанські. Сама ж теологічна система літописного віровчення, її політико–ідеологічна спрямованість, практично не зацікавлювала дослідників як окрема тема. У зв'язку з цим, термін–догмат «подібносущність» завмер, як лакмусовий папірець аріанства і залишається непорушним у площині церковного ригоризму, а не як науково доведений факт. Відтак, ця проблематика все ще являє собою «білу пляму», що об'єктивно спонукає до наукових розвідок у даному напрямку.

Наші підходи щодо дослідження вищезазначених питань у проблематиці християнської догматики у Давній Русі є нерозривно пов'язаними з історико–теологічною

герменевтикою [9]. Тож, необхідність звернення при інтерпретації релігійних текстів до праць церковних діячів, богословів, документального церковного матеріалу II–X ст., як і до вітчизняних першоджерел пізнішого періоду (XII–XV ст.), дозволила враховувати термінологічні, не завжди відкриті, смисли та особливості церковної мови й богословського вчення раннього середньовіччя не лише у Київській Русі, а й у тогочасному християнському світі.

Чи не найменш розробленими, на нашу думку, питаннями в контексті, який нас цікавить, є ті, які сфокусовані навколо можливостей адекватного передавання мовою сучасного наукового дискурсу світоглядної системи та термінологічного арсеналу візантійських і давньоруських інтелектуалів. На жаль, мусимо констатувати, що в більшості досліджень спостерігається невинуватана модернізація термінів та понять, або не до кінця, нерідко і зовсім, не враховуються ментальне підґрунтя середньовічної доби.

Діалектика світського та богословського в історико-герменевтичній інтерпретації концепту «подібносущність».

З огляду на вищезазначені обставини й обґрунтування, вважаємо за доцільне проаналізувати переклади давньоруського тексту літописного Символу Віри, виконані Л. Махновцем у «Літописі Руському» і Д. Ліхачовим у «Пам'ятниках літератури Давньої Русі».

Цей теологічний твір починається з вимоги щодо необхідності вірити у «Бога Отця вседержителя, творця неба і землі», після чого одразу ж іде перехід до триєдиного божества, де кожному з них надається коротка характеристика: Отець – ненароджений; Син – роджений; Дух – вихідний. При цьому акцентується увага на тому, що вони довершені, мислимі, розділяються за числом, проте нерозділені у божестві, позаяк Бог «розділяється нероздільно і з'єднується без змішування». Порівнюючи тексти Л. Махновця і Д. Ліхачова, ми дійшли висновку, що перший припустився дещо неточного перекладу слова «собство». Автор пише: «...три сутності [«собства» – авт.¹] довершені, мисленні, що розділяються по числу і власній сутності, а нероздільні в божестві і з'єднуються вони нероздільно» [22, с. 679]. Словосполучення «совокупляється неразмесно» взагалі пропущено. Слово «сутність» означає «внутрішня основа», «зміст чого-небудь» [22, с. 679], тоді як словом «собство» вказується на «особливе» своє, тобто «Іпостась» або «Лице».

З погляду церковної термінології у перекладі Д. Ліхачова цю особливість теж не враховано: три довершених ества (мислимих), що розділяються за числом та еством, але не в божественній сутності – позаяк «розділяється Бог нероздільно і з'єднується без змішування». Далі літописець докладніше характеризує Отця, Сина і Святого Духа. Починає з Бога Отця, який «присно сый пребывает во отчествѣ нерожен, безначален, начало и вина всѣмъ, единѣмъ нероженемъ старѣй сый Сыну и Духови». У перекладі Л. Махновця це місце відтворено так: «...він завжди перебуває в отцівстві, він нерожденний, безначальний, начало і причина всьому, одним неродженням він старший од Сина і Духа...». І знову ж, на наш погляд, допущено неточність – не

враховано слово «сый». У церковнослов'янській мові воно перекладається як «суший», «існуючий» [21, с. 166]. У Д. Ліхачова: «...Отець, Бог Отець, вічно існуючий, перебуває в отцівстві, ненароджений, безначальний, начало і першопричина всьому, тільки не народженням своїм старший за сина і духа...» [22, с. 764]. Як бачимо, у цьому перекладі є певні відхилення від оригіналу.

У першому випадкові автор переклав словосполучення «присно сый» як «вічно існуючий», у другому – «единѣмъ нероженемъ старѣй сый Сыну и Духови...» – «сый» перекладено як сполучник «ніж», який вживають для порівняння [22, с. 764] (наприклад, «краще пізно, ніж ніколи»). Ми ж вважаємо, що в літописі – «единѣмъ нероженемъ старѣй сый Сыну и Духови...» – «сый» вжито не в порівняльному ступені, а у стверджувальному значенні, тобто – тільки неродженням своїм старший суший Сину і Духові. Але, тоді слово «старѣй» не може перекладатися як «старший», в розумінні світських відносин, а повинно враховувати практику священного письма – Біблію, де належність до Божества передає значення Владика (Мих. 5:1). Як нам уявляється, цей фрагмент мав би читатися так: «тільки неродженням своїм Владика, суший Сину і Духові». Певна субординація очевидна, але не за Божеством, оскільки Бог Отець суший Сину і Святому Духу (суший, синонім єдиносущності), а за Іпостасним відношенням (Владика за своєю властивістю, бути неродженим). Оскільки Він, а точніше Його Іпостась, є джерелом Божества і для Сина, і для Святого Духа.

Говорячи про Сина і Святого Духа, літописець пише: «От него же рожається Сынъ преже вѣхъ вѣкъ, исходить же Духъ Святый безъ време и бес тѣла...». Л. Махновець це місце переклав так: «Од нього ж рождається син, раніше ж від усіх віків з'являється дух святий і поза часом і без тіла...» [22, с. 164]. Така характеристика Сина і Святого Духа вийшла у автора, напевне тому, що він «же» переклав як сполучник, що вживається для протиставлення двох речень у значенні сполучника «а». Ми, намість, вважаємо, що «же» у словосполучення «от Него же рожається» і «исходить же Духъ Святый» слід перекладати як частку, яку літописець вжив для зазначення тотожності. У такому розумінні переклад Д. Ліхачова точніший: «Від нього ж рождається син раніше усіх часів, дух же святий виходить поза часом і поза тілом...». У такому розумінні не лише змінюються характеристики Сина і Святого Духа, а й, точніше, позначено їх джерело – Отця. Від нього народжується Син перше всіх часів, від нього ж виходить і Святий Дух.

При перекладі характеристики Святого Духа: у Л. Махновця – «і поза часом і без тіла»; у Д. Ліхачова – «поза часом і поза тілом». У цьому разі обидва автори переклали словосполучення «вне времени» однаково, розглядаючи «безъ» як прийменник у вихідному значенні – «поза», «зовні», тобто «поза часом». При перекладі «без тіла» Махновець розглядав «безъ» уже не як прикметник, а як префікс [22, с. 40]. Звідси – «без тіла» (безтілесний). Як бачимо, у цьому разі точнішим був Л. Махновець. Побудована система характеристик особливостей Отця, Сина і Святого Духа завершується словами: «...вкупѣ Отець, вкупѣ Сынъ, вкупѣ Духъ Святый есть. Сынъ подобосущенъ Отцю, роженемъ точю розньствуя Отцю и Духу. Духъ есть пресвятый, Отцю и Сыну подобосущенъ и соприсносущенъ. Отцю бо отецтво, Сыну же сыновство, Святому же Духу исхожене. Ни Отець бо въ Сынъ ли

¹ Ми усвідомлюємо філологічну умовність запропонованого терміну, проте, з огляду на недостатню багатогранність розробки сучасної україномовної богословської термінології, пропонуємо у багато в чому недосконалий зазначений варіант – авт.

Духъ преступаеъ, ни Сынъ во Отца и въ Духа, ни Духъ въ Сынъ ли во Отець; неподвижена бо свойства. Не трее бози, единъ Богъ, понеже едино божество въ трехъ лицахъ». У Л. Махновця слово «соприсносушень» перекладено як «вічносуший».

На наш погляд, пропуск префікса «со» дещо спотворює текст, позаяк зменшується значення спільної участі, тобто співіснування Отця, Сина і Святого Духа. У Д. Ліхачова: «...і вічно співіснує з ними...». Словосполучення «неподвижена бо свойства» Л. Махновцем перекладено як «незмінні бо їхні сутності», у Д. Ліхачова – «бо незмінні їхні властивості». У цій ситуації, на наш погляд, правий другий автор, позаяк літописець спочатку говорить про «три собства», а потім про те, що вони розділені «собствнымъ собствомъ», маючи на увазі особисті властивості Отця, Сина і Святого Духа, й далі акцентує увагу на їх незмінність, а не «сущностей», позаяк у божественній сутності вони не розділяються – «...а не божествомъ, раздѣляеть бо ся не раздѣлно, и совкупляется неразъмьсно». І завершує: «не трее бози, единъ Бгъ, понеже едино Божество въ трехъ лицахъ», що цілком узгоджується з нерухомістю, незмінністю властивостей, а не сутностей трьох осіб – «понеже едино Божество». На цьому перша частина (нами умовно поділено його на частини) літописного «Символу Віри» завершується.

Друга частина присвячена народженню богочолодини, Сина Божого. «Хотѣньемъ же Отца и Духа свою спасти твар, Отческихъ ядръ, ихъ же не отступи, съшедь, и въ дѣвичьское ложе пречистое, аки Боже сѣмя, вшедь...». Варіант перекладу Л. Махновця звучить так: «За бажанням же отця і Духа спасти своє творіння, те, що отчого лона не покинуло, зійшовши як боже сім'я і в дівоче лоно пречисте ввійшовши...». Д. Ліхачов запропонував дещо іншу текстовку: «Бажанням же отця і Духа спасти своє творіння, не змінюючи людського сім'я, зійшло і ввійшло, як божественне сім'я, в дівоче лоно пречисте...». У першому випадкові «отческихъ ядръ» звучить як «отче лоно», а не «не отступи» – як «не покинуло». У другому випадку – «отческихъ ядръ» – «людське сім'я», а «не отступи» – «не змінюючи».

Якщо дотримуватися перекладу у першому варіанті, де «лоно» (утворене переголосовкою *ole* і суфікса *sno* від *legit* (лягти) означає місце, де лежить плод, то вийде, що отче лоно – те місце, де належить сидіти Синові, звідки «зійшов яко боже сім'я». Другий варіант перекладу є неточним щодо літописного тексту, позаяк слово «отческихъ» явно передає значення, притаманне Отцю, а не людській природі. Тому словосполучення «отческихъ ядръ» слід перекладати як «отцівських надр» (надра – загальнослов'янське, виникло із виразу «вън едра» – «у нутроші, у глибини»), а «не отступи» – як «не відступаючи». Відтак, ми будемо ближчими до змістового значення джерела. Отже, «Отческихъ ядръ, ихъ же не отступи» можна тлумачити як: – не змінюючи щодо природи Отця; – не втративши синівської суті; – не переставши бути єдинородним Сином Божим. Весь наступний перекладний текст до кінця другої частини літописного Символу, що завершується словами: «...якоже взиде съ своєю плотью, тако снидетъ...», відповідає, на наш погляд, змістовному значенню оригінала.

Третя, остання, частина сповідання віри, присвячена обрядовим діям у християнстві. Тут не можна оминати ще одного слова – «поклоняюсь» – «...кланяюся честнымъ

иконамъ, кланяюся древу честному...». Обидва автори, – і Л. Махновець, і Д. Ліхачов – переклали: «...поклоняюся честним іконам, поклоняюся древу честному...»; «...поклоняюся пречесним іконам, поклоняюся пречесному древу...». Аби уникнути непорозуміння, ми вважаємо за правильне зберегти без перекладу слово «кланяюся». Слово «поклоняюся» має два змістових значення – «робити уклін» і «поклонитися», – що може розглядатися як ідолопоклонство.

Загалом, спираючись на міркування висловлені у наведеному аналізі, можна відтворити текст літописного Символу Віри, врахувавши внесені до нього уточнення. Охарактеризовані суто лінгвістичні погрішності і помилки, на перший погляд, містять доволі несумісні з оригіналом неточності в передачі теологічної інформації. Запропонований переклад дозволяє по-новому поглянути на змістовний варіант викладення християнського віровчення, взагалі далекий від еретизму.

З іншого боку, таке ж «непорозуміння» виникає і з інтерпретацією терміну «подобосущний», який синонімізується з арианством. Вивчаючи й аналізуючи церковні послання, спрямовані проти арианства, Символів Вір, складених як за життя Арія, так і за життя його послідовників, зокрема Євномієм, творинь святих отців православної церкви – Афанасія Олександрійського і Василя Великого, ми дійшли висновку, що аріани взагалі не вживали терміну «оміусіос» – «подобосущий». Арій обстоював тезу про народження Сина із не Суцього, тобто не із ества Бога Отця, тим самим вносячи у віровчення про Трійцю не лише субординатизм, а й знімаючи тим самим центральну для християнства ідею про богочолодину, позаяк заперечувалося Божественне походження Сина.

Для з'ясування цих теологічних підвалин, при здійсненні герменевтичної інтерпретації принципово важливо розглянути застосування термінологічного апарату як опонентами ариан, так і самих ересевчителів. При цьому ми свідомо звертаємося до праць Афанасія Олександрійського, в яких збереглася інформація про початок офіційної боротьби Східної Церкви (до I Вселенського собору) проти арианського віровчення і вживався сам термін «подібносущність». В оточному посланні єпископа Олександра Олександрійського, спрямованому проти арианства, пише Афанасій, прямо йдеться про те, що аріани не визнають подібними за еством (подібносущними – *авт.*) Бога Отця і Бога Сина [23, с. 497–498].

Звернімося тепер до автора текстів, Євномія, який був послідовником і палким прихильником вчення Арія (вже після I Вселенського собору), інформацію про судження якого зберегли праці Василя Великого. Євномій у захисній промові пояснював, що Бог Отець «нерожден», а відтак у нього «нерожденная сущность». «А будучи нерожденним, ніяк не допустить рождення, так щоби рожденному повідомити власне своє ество, і буде далеким від услякого порівняння та подібності з рожденним... то на якій іще підставі дозволено буде рожденню сущність уподібнювати нерожденній? (заперечував вживання терміну «подібносущність» – *авт.*). Тому що подібність, чи порівняння, чи подібність за сутністю не залишить місця ніякій зверхності або відмінності, проте явно виробить рівність, а разом з рівністю покаже, що те, що уподібнюється чи зрівнюється – нерожденне». І підсумовував: «Сущність єдинородного ми не робимо

спільною з тими речами, котрі з небуття прийшли у буття, позаяк не суще не є сущністю; але віддаєм Йому стільки зверхності, скільки необхідно мати Творцю перед Своїми тварями» [27, с. 94].

Його опонент, Василій Великий, у своїй відповіді на захисну промову «злочестивого» Євномія писав, що «у вченнях про Бога повинно шануватися від низьких і плотських понять, рождення розуміти чемно до святості й безпристрастності Божої, але торкатися образу, яким народив Бог, як незреченого та недомислимого, проте найменуванням рождення зводиться до поняття подоби за Сущністю» (настоював на «подібносущності». – *авт.*) [27, с. 101]. «Якщо Син – народження й подібний за діяльністю, то, необхідно, подібний і за сущністю» (тобто, наполягав на єдності Божества, вживаючи термін «подібносущність» – *авт.*) [27, с. 163]. Тільки цей, усього один фрагмент полеміки з послідовниками аріан, породжує сумнів щодо використання ними терміну «подібносущність» і дає право на перевірку цієї, усталеної в ортодоксальній теології, позиції.

Серед сучасних дослідників А. Кузьмін, як уже зазначалося, вплив аріанства вбачав і в словосполученні, де йдеться про старійшинство Отця щодо Сина й Духа. На наш погляд – для цього немає ніяких підстав. Сакральний антропоморфізм слова, його змістовне навантаження, дійсно, передає значення якоїсь більшості. Вона свідомо акцентована у формулі літописного віровчення, де йдеться про Іпостасні відносини Бога Отця, Бога Сина і Бога Святого Духа. В них, у цих відносинах, Отець має певне «лідерство». Утім, і це видається нам очевидним, саме ця «більшість» має свої межі. Вона окреслена властивостями Бога Отця. Він – «одним неродженням старший» (до речі, Арії та його послідовники в неродженості Отця вбачали саму божественну сущність); Він – є джерелом Сина (Він Його народжує) і Святого Духа (Він Його виводить). При цьому зроблено наголос на непорушності та єдності Божественної сутності. Ніякого розриву в часі, за змістом сформульованого речення, не простежується. Інша справа, чому укладачі літописного віровчення акцентували на цьому увагу, що змусило їх саме в такий спосіб сформулювати речення? На поставлені питання, відповідь віднаходимо в ідеальному, з точки зору християнської теології, джерелі – Біблії. Слова «Отець болій Мене есть» (Іоан. 14:28) були сказані самим Господом.

У такий спосіб укладачі літописного Символу Віри, врахувавши біблійний вислів, який як «ідеальний» взагалі не повинен підлягати сумніву, уподібнювали до нього, як «ідеального», і літописне формулювання. Звернімося до праць Афанасія Великого, а саме, до тлумачень, які наводив святий в полеміці саме з аріанами зі спірного питання щодо «більшості» Отця. Афанасій Олександрійський писав: «...якщо Ісус говорить: Отець мій болій Мене є, іменує же Себе рівним Богові, то мусить нам знатися... Отець більше за Сина по удобстраждальному тілу, котре поніс на Себе Син; рівний же Синові, поколику всецілий Отець превічно родив всеціло досконалого Сина» [4, с. 473]. Таким чином, з наведеного фрагменту видно, що термін «болій» обговорювався в патристичній літературі й не був якимось винаходом укладачів літописного віровчення. Фрагмент, розкриває причину полеміки: аріани розглядали «болій» як перевагу за єством, Афанасій – за властивостями.

У літописному в Символі Віри слово «болій» (старфі – Владика) вжито не в розумінні субординатизму за сущністю

(таке розуміння могло скластися від перекладів, що здійснили Д. Ліхачов і Л. Махновець), а в тому значенні, що Отець «єдинім нероженем старфі сый Сьну и Духови», тобто, за своєю властивістю бути неродженим, Він («старший») Владика. При цьому Він залишається сущим (божественне єство не змінюється) Сину і Святому Духові.

А. Кузьмін побачив також риси аріанського субординатизму в тій послідовності, у якій літописець розподілив святу Трійцю [17, с. 37]. Для вирішення цього питання варто знову звернутися до канонічних творів. Василь Великий у зв'язку з цим писав: «Позаяк, як Син по Отці другий за числом, тому що від Отця, і другий за властивістю, тому що Отець є початок і вина поколику Він Отець Сина, і тому що чрез Сина доступ і приведення до Бога та Отця; проте за єством не другий, тому що в Обох Божество єдине: так точно, хоча й Дух Святий за порядком і за властивістю слідує за Сином (нехай, що й зовсім в цьому уступний), натомість з цього ще не видно, щоби справедливо було заключати, нібито Дух Святий – іншого єства» [27, с. 127]. Цю особливість врахував і літописець: «Три Іпостасі довершені, мислені, що розділяються по числу і власній Іпостасі, а не Божеством».

С. Дулуман й А. Глушак також вбачають тінь аріанства у літописному Символі Віри. «Хоч далі й згадується, що Христос «подобень» до простих смертних, але не розвивається вчення Арія, спрямоване на приниження церковної ієрархії шляхом обмирщення Христа і заперечення його божественності. Літописець не повністю викладає аріанські погляди», – зауважують дослідники [12, с. 116]. На наш же погляд, у словосполученні «Христос подібний простим смертним» взагалі немає ніякої ересі, а цілком пристойно викладено християнське вчення (Філ. 2:7). Звернімося ще раз до Афанасія Олександрійського, який писав: «Посьому–то безплотне нетлінне, нематеріальне Боже Слово (Син Божий, народження якого заперечував Арій) приходить в нашу область... зійшло до нашого тління... І таким чином, у нас запозичивши **подібне** (виділено нами – *авт.*) нашому тілу, позаяк усі ми були піддані тлінно смерті, за усіх піддавши його смерті, приносить Отцю» [1, с. 200–201]. Таким чином, якщо не спростовується, то, як нам уявляється, принаймні ставиться під сумнів теза дослідників, які вбачають аріанство чи його елементи в літописному Символі Віри.

Отже, 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 кожен 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 ромеїв... У візантійській церковній державно–правовій свідомості василевс сприймався як хранитель догматів 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 плеємінного, національного сепаратизму, пронизаної унітарною, космічною ідеєю,

було цілком природним, що всі православні державці вважалися васалами імператора» [29, 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 загальноєвропейський 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 [10]. Задум творців церковнослов'янської мови якраз і полягав у тому, аби за допомогою слов'янських мовних компонентів (префіксів, коренів, суфіксів тощо) максимально точно передати сенс церковного письма, ну й, водночас, залучити слов'янські народи в орбіту ідеологічно–політичних впливів власних державних і релігійних центрів (в тому числі й ще до часу юридичного розколу християнства).

Церковнослов'янська мова, як священна, була розрахована на передачу сакральної, конотативної інформації навіть через прийменники (наприклад, «в славі» чи «з славою» – мається на увазі, як прийде судити Бог), сполучники (наприклад, «Бог Слово» чи «Бог і Слово», де в першому варіанті це – Син Божий, в другому – Син Божий в Трійці) і аж ніяк не була розрахованою на те, щоби догмат (наприклад, «сий» – сущий) перекладали як сполучник (наприклад, «ніж») у значенні «краще пізно, ніж ніколи»). Деякі слова (наприклад, «старѣй»), через свій штучний символічний конструкт, церковнослов'янська мова наповнювала антропоморфізмом, який був близький до змісту розмовного і не спотворював «ідеального» в теологічному фрагменті.

Така «ревізія» перекладів небезпідставна. Помилка чи, навіть, певна неточність з оригіналом дає можливість виявити прогалини світських знань в догматичному богослов'ї, що звужує пошук адекватної інтерпретації, сприяє тому, щоби при здійсненні дослідження, врахувати і цей досвід.

Упродовж багатьох років вивчення літописного віровчення, окремо існує безпеліційне визначення щодо терміна–догмата «подібносущність» як виключно аріанського. Така певна упередженість дослідників до терміна базується на інформації, внесеної ще на початку XIX ст. в «Повний православний богословський енциклопедичний словник», який було перевидано 1992 року. Окремі спроби церковних істориків і богословів (А. Карташева, С. Поснова, О. Давиденкова, О. Шмемана, Г. Флоровського та ін.) окреслили витоки цього терміну, не пов'язуючи з аріанством, не надали поштовху для пошуків його теологічних коренів, релігійної течії, а можливо й церковного руху, з яким він був пов'язаний, відтак – й церковної політики, зокрема Володимира Святославича та його оточення. Фахівці продовжують пояснювати його як: а) аріанський; б) невірно перекладений; в) такий, що пройшов шлях «природного добору», поступившись канонічному терміну «єдиносущність». За певним поясненням стоїть відповідна інтерпретація щодо визначення релігійного центру, що здійснив акт офіційного хрещення Русі. Таким

чином, у нас є всі підстави стверджувати про необхідність проведення дослідження з метою виявлення причин вживання терміну «подібносущий» із застосуванням методологічних принципів історико–герменевтичного аналізу текстів–першоджерел, в яких йдеться про цей релігійний напрямок.

Введення і поширення термінів «єдиносущність», «подібносущність» у ранньохристиянський період.

Характеризуючи особливості київського християнства дослідники літописної спадщини напрацювали величезний корпус фахової літератури. Серед різнобічних аспектів цієї проблеми певна увага приділялася і літописному свідченню про Символ Віри, котрий приймав Володимир [9; 10]. Уже традиційною стала точка зору, що християнське віровчення тут викладено в дусі аріанства. При цьому, як правило, застосовуються такі аргументи:

– про «старійшинство Бога Отця» по відношенню до Сина і Святого Духу;

– «подібносущність» замість «єдиносущності» Сина і Святого Духу з Батьком;

– а то і взагалі, простою посилкою на сам термін «подібносущність» як на виключно аріанський, залучений, начебто, самим Арієм в боротьбі з «єдиносущністю»...

Вважаємо, що автоматичне ототожнення «подібносущності» з аріанством містить в собі надто спрощену формулу щодо вирішення цієї проблеми. Більше того, ніякий різновид християнства не може бути до кінця зрозумілим без вивчення його догматичних особливостей. У зв'язку з цим, вважаємо за доцільне простежити перебіг подій, пов'язаних з періодом виникнення аріанства і боротьбою богословів з цією «ерессю».

Як на ранніх етапах, так і в наступних часах, християнство ніколи не являло собою єдиного віровчення. Починаючи з суперечок греків з приводу Біблії Септуагінти і до формування релігійної концепції маніхеїв, різними течіями нової богословської думки розглядається в основному проблема відношення Старого і Нового Заповітів (системи: олександрійських гностиків, антиохійської школи, маркіоніців, маніхеїв). Вчення цього періоду мали дуалістичний характер. Їх автори входили в протиріччя з традиційними прибічниками монізму, які дотримувалися норм Старого Заповіту. В кінці II ст. почали з'являтися угруповання, головними мотивами розбіжностей яких були: трактування особистості Христа і пов'язане з нею тлумачення догмату Трійці (алоги, монархіани, динамісти, адопціани, модалісти, савелліани). Загальна віросповідна тенденція усіх цих рухів – антиринітаризм [15, с. 53].

Третє і подальші століття стали ареною потужного розвитку християнської теології, представники якої оволоділи арсеналом античної філософії і застосовували його для розробки та обґрунтування християнської догматики. Проте, найбільш за все розхвилювала усю християнську Церкву богословська суперечка з аріанами. Питання заговорювалося на підміні самої суті християнства як релігії спокутування. Аріанством ліквідувалося саме чудо Боготілення. Арії виходив з трансцендентного аристотелівського поняття про Бога як про Єдиного Нероджененого Самозамкнутого Абсолютного. Усе, що поза Абсолютом, Богом – іншорідне Йому воно – неабсолютне, іншорідне, оскільки виникло. Усе, що виникло (матерія, простір, час) як наслідок, не є з Бога, а – з нічого, з повного небуття. І тільки по творчій волі Божій осяяне буттям ззовні. Саме такий

акт приведення усіх тваринних речей та істот із небуття в буття сам собою породив думку про посередників між Творцем і тварями.

У ролі посередника на першому і виключно високому місці розумівся Логос як засіб творіння. А якщо Сам Цей Логос, через Якого створений весь вищий небесний світ і всі небожителі, не кажучи уже про космос, є засобом творіння, то, самоочевидно, Він – раніший за сам космічний час, раніший всіх віків, але Він не є вічним. Був час, коли Він не був, Він не існував раніше ніж був створений. Тому Він мав початок Свого створення. А значить – «Він створений із несущого». Він «роджений», але Сином є за благодаттю, а не за сутністю. У порівнянні з Батьком як Абсолютним «з сутністю і властивостями Батька», Син, зрозуміло, «неподібний їм за усіма пунктами». Син – найдосконаліше, але все ж творіння Боже. А оскільки Він творіння, то Він – змінюється. Так, Він – безгрішний, але своєю волею, своєю моральною силою. Батько передбачав цю безгрішність і у зв'язку з цим поклав на Нього подвиг олюднення. Саме вчення викладалося так: «Не завжди Батько, не завжди – Син; Син не мав буття, поки не народився, але і Він прийшов в буття із несущого; тому, Бог не завжди був Батьком Сину; коли прийшов у буття і створений Син, тоді і Бог став називатися Батьком Його; тому що Слово є твар і витвір, і за сутністю чужде і не подібне Батьку» [1, с. 406].

У слові першому «На Аріан» Афанасій Олександрійський більш детально викладає аріанське вчення, де ми свідомо прочитуємо найсуттєвіше: «Бог не завжди був Батьком; але було, коли один був тільки Бог і не було ще Батька; пізніше ж робиться Він Батьком. Не завжди був Син. Оскільки все створилося із нічого, і все створене є твар і витвір; то і саме Боже Слово створене із не-сущого... (виділено нами – авт.) Воно за іменем тільки називається Богом. І як всі чужді і **неподібні Богу за сутністю**; так і Слово чужде Батьківських особливостей і **за усім неподібне Батьківській сутності...** (наголошуємо на підкресленому нами – авт.) і ще говорить Арій, що розділені за еством, розділені, розлучені, чужді і невластиві одна іншій сутності Батька, Сина і Святого Духа... **за усім несхожі поміж собою за сутністю**» (виділено нами – авт.) [2, с. 181–183]. Як видно із наведеного тексту вчення Арія, Син за усім неподібний Батьківській сутності, тобто повністю заперечується «подібносущність» Батька і Сина.

У подальшому виразниками і отцями аріанської крайності стали світський діалект-філософ Аетій та єпископ Євномій. За Євномієм, єдине ім'я, яке можна приложити до Бога і неприкладне до тварі, це – нероджений. Такий Безначальний тільки Один. А значить, Сутність Його, це Його неродженість. Як наслідок, Син тільки і може бути «творінням». Його ім'я – «Роджений». Він не був до Свого народження. Він «Єдинородний Бог, роджений волею (а не сутністю) Батька». Сутність його не ототожнена і не подібна Батькові, хоча Син Батьку і подібний, як образ і відбиток усієї енергії та могутності Вседержителя, відбиток справ, розумів і повелінь Батька. Син не єдиносущий і не подібносущий. Він протилежний Батькові за сутністю. Євномій писав: «На якій ще підставі дозволено буде родженню сутність уподобляти неродженній? Тому що подобіє, чи порівняння, чи узагальнення по сутності не залишить місця ніякій перевазі чи різниці, але явно приводить до рівності, а разом з рівністю покаже, що уподобляємо чи порівнюємо –

неродженне» [27, с. 51]. Духу Святому – «Втішителю», аномей, в своєму віровченні, відводили третє місце після Бога Батька і Сина. «Дух є третій по гідності і порядку; чому віруємо, що Він третій і по еству» [27, с. 126], «Той, що не має Божества...» [27, с. 138], а відтак «у зв'язку з цим залишається назвати Його твар'ю і витвором» [27, с. 140].

Протиставити цій раціональній філософській системі необхідно було тільки сотеріологічне (вчення Церкви про спасіння), яке і впроваджувала так звана (умовно) Малоазійська богословська школа. Підкреслювалося, що Христос почав собою «нову людину, другого Адама». Він виконав «домобудівництво» Господне про спасіння людини замість Адама, що зрадив «образ і подібня Боже». Очолити Собою плоть, взятую від землі, Христос врятував Своє творіння. Саме своїм втіленням Він «об'єднав людину з Богом». Звідси робився висновок, що «якщо б не Бог дарував спасіння, то ми не здобули би його» і «якщо б людина не була об'єднана з Богом, то вона не могла би причаститися до негління» [14, с. 18].

Саме цю малоазійську концепцію продовжив і розвинув з перших днів суперечки з Арієм Афанасій Олександрійський (Великий). Підкреслюючи сотеріологічність, ірраціональність питання про Сина Божого, вириваючи його з меж раціоналізму, Афанасій відстоював природну єдність Сина з Батьком, тотожність божества. У зв'язку з цим Син, будучи єдиноприродним, єдиним за буттям, не може бути якоюсь проміжковою природою, оскільки «якщо б він був Богом тільки за причастям до Батька, будучи Сам через це обожненим, то Він не міг би і нас обожити».

Проти аріан було написано окружне послання Олександра, єпископа Олександрійського, в якому наголошувалося: «Чи чув хто коли-небудь подібне твердження аріан?... Як вийде, що Він походить із не сущого, коли Батько говорить: Відригну серце моє Слово благо (Пс. 44:1) та із чрева поперед денниці народив Тя (Пс. 109:3)? Чи як Він **не подібний сутності Отця** (виділено нами – авт.), коли Він є досконалий образ і сянину Отця (Єф. 1:3)». У цій ситуації єпископ Олександр з Осієм Кордубським, не без допомоги Афанасія, підготували термінологічну зброю проти аріанства в терміні «єдиносущий» – «омоусіос».

Утім, коли вже вести мову про Афанасія, треба зазначити, що він не зміг створити нової, досконалої термінології. Чи не найголовніший його дефект складається в нерозрізненні понять «усія» та «іпостасіс» й в однаковому їх використанні. Нема у нього і терміну «омоусіос». Проте усілякого роду іншими описувальними і негативними реченнями Афанасій не дозволяв аріанству принизити ні з чим незрівнянну божественну гідність Логоса. Замість «єдиносущності» у нього термін «самовласність» Отця. «Син – самовласне породження сутності Отця». Іншими словами, має щодо Свого (власного) Батька єдність божества.

Навесні 325 року єпископи усієї імперії за указом імператора були скликані на I Вселенський собор у Нікеї. Щоб вирішити суперечливе питання Євсевій Кесарійський запропонував скористатися текстом хрещального Символу Віри, що став звичним для більшості: «Віруємо во Єдиного Бога Батька, Вседержителя, Творця усіх видимих і невидимих. І во Єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, Бога від Бога, Світло від Світла, Життя від Життя, Сина Єдинородного, Первонародженого всієї тварі (Жол.

1:15), раніше всіх віків від Отця Родженого, через Якого і сталося все... В того, що втілюється... Віруємо во Єдиного Духа Святого» [14, с. 34]. Після обговорення – внесено низку невеликих змін: було додано «Родженого» з негативним, антиаріанським «Нествореного»; до терміну «Єдинородного» дописано пояснення «із сутності Батька». Поряд з «Нествореного» додано рішуче – «омоусіон».

Існує легенда, що підписуючи Нікейський Символ, більшість єпископів замість «омоусі» («єдиносущності») написали «оміусіос» («подібносущий») [20, с. 116]. У той час, дотримуючись термінології Орігена, більшість сирійських і палестинських богословів вважали, що Христос є «подобною» Бога, що їх сутності «схожі». У зв'язку з цим, термін «подібносущий» (оміусіос) мав широке вживання [20, с. 134]. Тим не менш, навіть за наявності посередництва Вселенського собору умиротворення як у Церкві, так і в самій імперії не настало. Східні консерватори наполягали на виразі «оміос ката панта» («подібний за всім»), значить – і за сутністю «оміос кат усіан» чи оміусіос. Тільки б не оמוусіос («єдиносущність»).

Треба зазначити, що за терміном «єдиносущий» (омоусіос) надовго закріпилася негативна репутація, яка асоціювалася з модалізмом чи савелліанством, де Бог являє себе як Батько, Син чи Дух Святий в залежності від обставин. У Богові не три Лиця, а три образи чи «модуса» буття. Павло Самосатський стверджував, що Бог вселився в просту людину Ісуса, «усиновивши» Його вже після Його народження і, наголошуючи на єдності Бога, користувався терміном «єдиносущий». Іншими словами, в савелліанстві тварна природа Сина входила у протиріччя Його єдиносущності з Батьком. У 268 р. на Антіохійському соборі вчення Павла Самосатського було оголошене еретичним. Одночасно було засуджено і небіблійний термін «єдиносущий» (омоусіос) [20, с. 113].

На думку дослідників, торжество довготривалої аріанської реакції мало місце ще і тому, що східна більшість не підтримала, чи не зрозуміла, сам Нікейський Орос. У зв'язку з цим їхня візантійська (східна) сторона розділилася на дві підгрупи: а) меншість, що володіла зброєю філософської і літературної освіти та яка усвідомлювала отруйність аріанства; б) більшість, яка не зрозуміла складності питання, виміряла віру традиційними формулами, інстинктом, боялася опиратися на філософську термінологію і обмежувалася посиланням лише на букву Писання.

У зв'язку з цим, нікейське богословствування вимагало не тільки часу для його осмислення та усвоєння широкими колами загальноцерковної свідомості, але воно мало й свої межі, саме вимагало уточнення. Це і було закріплено в тексті загальноприйнятого потім Нікео-Царгородського символу. У цей символ увійшло Нікейське віросповідання з виправленнями. Тут опущено «із сутності (ек тів усіан) Отця», тому, що сутність (усіа) Батька не є властивістю і приналежністю Одного Отця. Вона рівно належить Сину і Духу. Вона у Отця Одна й та ж, що і у Сина, і у Духа. Нікейський вислів «родженого із сутності Отця» логічно відкривав би дорогу до такого висновку, що Син народився як із сутності Батька, так і зі Своєї власної сутності, а значить – й з сутності Духа Святого. Так думка потрапляла би в абсурд савелліанства, як злиття Лиць Святої Трійці.

У ньюму Іпостасі максимальне розділені. Одна, «безначальна», – Отець, друга – «народжена» від Отця,

третья – «виходить» від Отця. Так зберігається біблійне, євангельське, так би мовити, старійшинство Отця («Отец Мой болий Мене есть»), а разом з тим і суттєва богорівність, тобто божествена рівність Отця, Сина і Духа за єдністю їх загальної сутності.

Захищаючи «омоусіос» Маркелл (єпископ Анкірський), начебто дотримуючись лише Писання, створює нове (своє) богослів'я. Він стверджував, що все богослів'я про Друге Лице Святої Трійці викладено святым Іоаном у I-й главі. Усі інші імена – «Образ, Христос, Ісус, Шлях, Істина, Життя, Син Божий» – усе це стосується Бога втіленого. Що Друге Лице у внутрішньому – божественному бутті – має особливу назву Логос і це ще не Син. Лише потім, десь через 400 років Логос став Сином. А суперечливе слово книги Притч (8:22): «Господь створив Мя в початок шляхів своїх» – стосується Сина втіленого для домобудівництва спасіння. У зв'язку з цим виходило, що Логос був «з початку» тобто в Батькові потенційно і в стані активно вираженої сили, будучи нероздільним у Божестві, співвічний Батькові, «омоусіос» Йому. Але Логос не залишається в Батькові. Він далі проявляється і в дії, оскільки Божественна Монада творить світ. Логос, виступаючи із надр Батька, стає в Богові силою, яка реалізується в діяльності. Але Монада не розділяється, й залишається в Богові. При поясненні Трійці Маркелл відмічав, що Бог – Монада (концепт, який набув поширення у світському варіанті вже у Новому Часі завдяки відомій праці Лейбніца¹). Для «домобудівництва спасіння» Монада, залишає свою глибинну простоту і проявляється в «множині», а саме в трічності, тобто в Трійці. У ній Логос стає «Синою» і «Первородженим всієї тварі», приймає плоть, щоб повідомити нетління й безсмертя. Плоть не є абсолютно вічна, оскільки Монада повинна повернутися до свого абсолютного стану.

Саме проти цього пункту на II Вселенському соборі (381 р.) у Символ Віри буде введено твердження, що «царюванню Його не буде кінець». Далі пояснюється дія Третього Лиця – Духа Святого, який, до того як Він зійшов на апостолів, Він був в Логосі і в Батькові. Його явлення – це нове розкриття Монади. Спочатку Монада розширюється в Логос, а потім уже Логос – у Духа. У зв'язку з цим Дух Святий виходить «від Батька і Сина» (філокеве²). Таким чином, нікейському «омоусіос»

¹ Нагадаємо, що в аналогічний спосіб були «реанімовані» терміни «парадигма», «епістема» та інші.

² Латинське слово «filioque» означає «і від сина». У Символі Віри Константинопольського Собору (381 р.) говориться, що Святий Дух знеходить від Отця. Ці ж слова також зустрічаються й в Євангелії від Іоана (Ів.15:26). У латинському перекладі Символу Віри говориться, що Святий Дух зходить від Отця і від Сина. В якості різниці між богословською термінологією Сходу і Заходу Христової Церкви, це питання існує від її (Церкви) початків – це один з тих богословських нюансів, який залишався довгий час неважливим, але став одним з богословських приводів для обґрунтування суперечки (відповідно до термінології – в напрямку від «поділі» до «схизми»). Утім, певною мірою ця проблема була надуманою, коли згадати, що грецьке слово «теос» і латинське «деус» містять не зовсім одинакове значення «бог». Ця різниця уявляється тоді, коли говориться про Таїну Пресвятої Трійці. Саме через ці нюанси латинські проповідники ще з часів перед Тертуліаном (помер близько 220 р.) і після Константинопольського Собору, коли в латинських Церквах дізналися про прийнятий там Символ Віри, і надалі вживали «filioque». В ці часи з даного питання не зафіксовано жодного спротиву греки/латиняни – латиняни/греки – тож, вочевидь, як вважали і історики, і теологи, обидва висловлювання фактично підтверджували і підтверджують одну і ту ж істину.

Маркелл зробив медвежу послугу. Сретиттво Маркелла зробилося відмінним прикриттям «дукавства» євсевіан, які видавали себе за правовірних християн.

«Східні», переконані у своєму «традиційному православ'ї», також повели свою боротьбу з нікейцями, збираючись в Антіохії мало не щорічно. Одночасно вони прагнули припинити звинувачення Сходу в арианстві. Настала пора потужного складання догматичних формул і віртоворів. Ці Символи яскраво показують, чого саме боявся Схід у принесеному до нього з Заходу новаторському для нього нікейському «єдиносущії», а Маркелл продемонстрував те, до чого веде «омоусіос».

Антіохійські соборяни не були ні аріанами, ні нікейцями, ні навіть, як на тому наголошував отець І. Мейендорф, благочестивими аріанами, вони – східні «консерватори». Свій спротив «омоусіос» вони виразили в термінах східної традиції. А традиція полягала, головним чином, у формулюванні, яке зберігало стару словесну донікейську форму. Їх боротьба проти вживання терміна «єдиносущий» не була випадковою. «Римляни говорили не «conessentialis», такого слова не було, а було «consubstantialis» (Essentia було = οὐσία, substantia буквально = υλότητα). А значить для східних богословів «consubstantialis» лунало як «соіпостасний», тобто однієї іпостасі з Батьком, повне «савелліанство, чиста ересь!» [14, с. 65].

У 341 р. в одному із окружних послань антіохійці писали: «Не були ми послідовниками Арієвіми; ...Не приймали ми ніякої віри, окрім переданої з самого початку» – і далі викладалося віровчення, в якому головна формула мала вигляд: «...і в єдиного Сина Божого, Єдинородного, сущого перед усіх віків і соприсущого (тобто того, хто має спільно-загальну сутність, а значить і єдиносущого) Батьку, що народив Його» [3, с. 118]. Проти Маркелла ж були спрямовані слова: «І перебуває Царем і Богом на віки» [3, с. 118]. Як видно, саму суть арианства відкинуто. У цьому ж році було викладено й наступну, другу формулу антіохійців, благоговійно ними названу «вірою 97 отців»: «Віруємо во єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Його (тобто Бога-Батька), Єдинородного Бога, Яким все, народженого перед віків від Батька. Бога від Бога... **нерозрізнений образ Батькового Божества, Батькової сутності** (виділено нами – авт.), волі, сили і слави, первородженого всієї тварі сущого на початку у Бога» [3, с. 119]. А також: «Святого Духа, істинно сущого Святого Духа, так що не просто і не даремно покладаються ці імена, але означають в точності особисто кожного з названих іпостась. Тому, що за іпостасею Три, а за узгодженністю Один» [3, с. 119–120].

Отже, якщо у першій формулі Сина було названо співсущим Батьку (а це синонім єдиносущності), то у другій формулі він називається «нерозрізненным образом сутності Батька» (Ergo – теж синонім «єдиносущності»). Як видно з цієї формули антіохійці не тільки замінили різними термінами «єдиносущність», але й відстоювали, на протипагу від Нікеї, відмінність Лиць: три Іпостасі, навіть із старим субординатизмом («славу і чин») [3, с. 122].

Західні богослови відповіли Сердикським собором без «східних», на якому стверджували, що вони визнають тільки одну іпостась Батька, Сина і Духа Святого. Оскільки в латинському перекладі слово «іпостась» звучало як substantia, тобто «сущність» (етимологічно точніше

«підоснова» в сенсі «фундамент»), і викликало підозри в троебожії. Нерозробленість термінології продовжувала загострювати непорозуміння між східними та західними (латинськими) богословами.

Собор «східних» зібрався у 344 р. в Антіохії і дав відповідь на Сердикську постанову новою формулою. На західне звинувачення, що «східні» навчають про три окремі іпостасі, як про трьох окремих богів, «антіохійці» відповідали, що вони дійсно визнають Батька, Сина і Духа як три Лиця, що самостійно існують, як начебто три «факти», але не трьох богів і не відлучають Батька від Сина. Було рішуче заперечено, що Батько, Син і Дух – одне Лице, що Син народжений не за хотінням, а через якусь необхідність (цей вислів явно був спрямований проти маркеллового Логоса). І більш детально: «Віруємо, що Вони безперестанно, нероздільно між Собою існують... Так, що Батько вміщує в лоні Своему Сина..., що Він є істинно народжений з Єдиного Батька, що Він – Бог Досконалий за єством та Бог Істинний і **Подібний Батьку за усім**» (виділено нами – авт.) [14, с. 72].

Ця формула стала початком цілої низки «омійних» формул. Продовжуючи традицію символічної творчості, нові східні діячі в Сирміумі (Сремі) у 351 р. видали першу Сирмійську формулу, в якій явно проводився субординатизм. У 357 р. вийшла друга Сирмійська формула і пущена для підпису: «Так як багатьох бентежить латинське слово substantia, а грецькою – οὐσία, бажаючи точніше виразити єдиносущність, чи так звану подібносущність, то в Церкві не повинно нікому згадувати ні жодного з цих слів... Ніхто, з іншого боку, не вагається, що Батько більший за Сина. Усілякий без коливання погодиться, що Батько за честю, гідністю, божеством і за самим іменем Батька більший за Сина...» [3, с. 131].

Сирмійський «перебор» спотворив східно-християнський зміст антинікейства, перетворившись на арианську отруту. Це протверезило самих антинікейців й викликало з їхнього боку здорову реакцію. Ця реакція створила розпад «єдиного антинікейського фронту». Засліплені від боротьби з Маркеллом «східні» нарешті прозріли для боротьби з арианством, що стратегічно обійшло їх з усіх боків. Єпископ Лаодикії звернувся з окружним посланням до єпископів Сходу, закликаючи їх спасти православ'я від «безбожників». У зв'язку з цим, на сцені з'являється група оміусіан (подібносущників), які не дивлячись на усі свої упереджені погляди проти Нікеї, ревнуючи за православ'ям, а не за арианством, відгукнулися на заклик Георгія. Почавши боротьбу з аномійцями (або євноміанами), «оміусіани», як і раніше, цінували свою термінологію. Без будь-якої різниці використання «усіа» та «іпостасі», навіть у самого Афанасія, лякало їх маркелліанським злиттям Лиць, а «омі» чіткіше розділяло Іпостасі. «Східні» начебто хотіли сказати: «Не одна і та ж сутність, а така ж у всіх Трьох».

(Продовження далі)

Список використаних джерел

1. Афанасий Великий (святитель). Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т.1. – 477 с.
2. Афанасий Великий (святитель). Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т.2. – 494 с.
3. Афанасий Великий (святитель). Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т.3. – 524 с.
4. Афанасий Великий (святитель). Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т.4. – 479 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. Хрещення Русі великим князем Київським Володимиром: обрання віри і цивілізаційно–політичного поступу / П. П. Гай–Нижник, О. П. Батрак // Гілея. – 2015. – Вип. 102 (№11). – С. 7–22.

11. Григорий Богослов (святитель). Собрание творений. – М.: Свято–Троїцькая Сергієва лавра, 1994. – Т. 2. – 674 с.

12. Дулуман Е. К., Глушак А. С. Введение христианства на Руси: легенды, события, факты / Е. К. Дулуман, А. С. Глушак. – Симферополь: Таврия, 1988. – 184 с.

13. Кривелев И. А. История религий / И. А. Кривелев. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – 445 с.

14. Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве / А. Г. Кузьмин // Введение христианства на Руси. – М.: Мысль, 1987. – 302 с.

15. Мейендорф И. /протоиерей/. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Мн.: Лучи Софии. 2001. – 384 с.

16. Молитвослов с приложением: молитвы ко господу нашему Иисусу Христу его пречистой матери и святым, имеющим от него благодать исцеления и помощи в различных нуждах и немощах. – М.: Трим, 1994. – 320 с.

17. Ожегов С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. – М.: Русский язык, 1986. – 797 с.

18. О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.) [в русском переводе (с примечаниями и введением) Н. Петрова]. – Рига, 1936. – 383 с.

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

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

References

1. Afanasy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr, 1994. – T. 1. – 477 s.

2. Afanasy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr, 1994. – T. 2. – 494 s.

3. Afanasy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr, 1994. – T. 3. – 524 s.

4. Afanasy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr, 1994. – T. 4. – 479 s.

9. Hai–Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Dohmatyka viry v Kafolichniy Tserkvi i zaprovadzheniya khrystyianstva u Davnyy Rusi (kinets IX – seredyna XI st.). Narys istoriko–germenevtychnoy interpretatsii / Pavlo Hai–Nyzhnyk, Oleg Batrak. – K.: «MP Lesya», 2015. – 278 s.

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

11. Grygoriy Bogoslov (svyatitel). Sbranie tvoreniy. – M.: Svyato–Troitskaya Sergieva lavra, 1994. – T. 2. – 674 s.

12. Duluman E. K., Hlushak A. S. Vvedenie khristianstva na Rusi: legendy, sobyitiya, fakty / E. K. Duluman, A. S. Hlushak. – Simferopol: Tavriya, 1988. – 184 s.

13. Kryvelev I. A. Istoriya religiy / I. A. Kryvelev. – M.: Mysl, 1988. – T. 1. – 445 s.

14. Kuzmin A. H. Zapadnye traditsii v russkom khristianstve / A. H. Kuzmin // Vvedenie khristianstva na Rusi. – M.: Mysl, 1987. – 302 s.

15. Meyendorph I. /protoierey/. Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie / I. Meyendorph. – Mn.: Luchi Soppii, 2001. – 384 s.

16. Molitoslov s prilozheniem: molitvy ko gospodu nashemu Iisusu Khristu ego prechistoi materi i svyatym, imeyuschim ot nego blagodat istsheniya i pomoschi v razlichnykh nuzhdakh i nemoschakh. – M.: Trim, 1994. – 320 s.

17. Ozhegov S. I. Slovar russkogo yazyka / S. I. Ozhegov. – M.: Russkiy yazyk, 1986. – 797 s.

18. O nachalakh. Sochinenie Origena uchitelya Aleksandriyskogo (III v.) [v russkom perevode (s primechaniyami i vvedeniem) N. Petrova]. – Riga, 1936. – 383 s.

19. Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Vasiliya Velikogo arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiyskiya. – M.: Palomnik, 1993. – Ch. 3.

20. Tsypin V. (protoierey) Ot krescheniya Rusi do nashestviya Batiya / V. Tsypin // Voprosy istorii. – 1991. – №4–5. – С. 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, Krivyy Rog), Hai–Nyzhnyk@ukr.net

Historical–hermeneutic interpretation of the concepts of «consubstantial» and «similar nature» in the early Christian period in the context of the church and theological tenets of the Creed (vizantiystvo – Latinism – Arianism)

The article, in view of the historical–hermeneutic interpretation (in comparison with the Byzantine, Latin and Arian Christian doctrine), the then untie knots theological ideas and dogmas, including such terms and concepts as the «Holy Trinity», «consubstantial», «similar nature» and so on.

Analyzes the theological terminology in patristic literature, secular and theological dialectics in the historical hermeneutic interpretation of the concept of «similar nature» as part of the chronicle version of the Creed in theological systems Slavic Cyril and Methodius (Byzantine–Slavic), Byzantine, Latin and Arian triadology.

Keywords: Creed, consubstantial, similar nature, omios, Filioque.

Гай–Нижник П. П., доктор исторических наук, академик Украинской академии наук, заведующий отделом исторических студий Научно–исследовательского института украиноведения (Украина, Киев), Hai–Nyzhnyk@ukr.net

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

Историко–герменевтическая интерпретация понятий «единосущность» и «подобносущность» в раннехристианский период в контексте церковно–теологических догматов Символа Веры (византизм – латинство – арианство)

Авторы, с точки зрения историко–герменевтической интерпретации (в сопоставлении с византийской, латинской и арианской христианской догматикой), развязывают узлы теологических представлений и догм тех времён, в частности таких понятий и терминов как «Святая Троица», «единосущность», «подобносущность» и т. п.

Анализируются богословская терминология в патристической литературе, диалектика светского и богословского в историко–герменевтической интерпретации концепта «подобносущность» как составляющей летописного варианта Символа Веры в теологических системах славяно–кирилло–методиевской (славяно–византийской), византийской, латинской и арианской триадологии.

Ключевые слова: Символ веры, единосущность, подобносущность, омиеос, филиоке.

* * *

УДК 75.052:141.45

Богомолец О. В.,
доктор медичних наук, народний депутат
Верховної Ради України (Україна, Київ),
iconsbogo@icloud.com

Язичницький вимір києворуського іконопису

Висвітлено особливості трансформації византийської іконопису та храмового будівництва на киеворуських теренах. На цьому тлі відображено загальний обереговий характер храмового будівництва Русі та виявлено домінування культу Богородиці. Продемонстровано маргіналізацію образу та ікони Христа в слов'янському світогляді, яка, як показано у статті, була обумовлена дією традиційного для землеробської культури архетипу Матері. Поряд з іншим виявлено полісемантичність змісту образу «Богородиця Оранта» та підкреслено його слов'янське походження. Загальний язичницький контекст сприйняття християнства на руських теренах висвітлено на світоглядному тлі особливостей поширеного на русі христологічного комплексу ікон.

Ключові слова: архетип, Богородиця, ікона, образ, Макош, Род, православ'я, Сварог, Христос, язичництво.

Тотальна криза, яка пронизує усі сфери українського соціокультурного буття значною мірою зумовлена двома амбівалентними процесами: з одного боку, спостерігається відродження національної свідомості українського суспільства, а з іншого – виразною залишається протистояння та опозиційність частини українського

Солдатенко В. Ф., доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент НАНУ, главный научный сотрудник, Институт политических и этнонациональных исследований им. И. Ф. Кураса НАН Украины (Киев, Украина), veid@ipend.gov.ua

Василий Шахрай и его творчество в историографическом дискурсе

В статье делаются попытки воспроизвести опыт политической деятельности, творческий путь, оценить литературное наследие одного из идеологов украинского коммунизма В. Шахрая на фоне противоречивых историографических дискуссий.

Ключевые слова: Украинская революция, национал-коммунизм, РКП (б), ВКП (б), УКП, национальный вопрос, национальное возрождение, национальная государственность, самостоятельность, независимость.

* * *

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)

ІСТОРИКО-ГЕРМЕНЕВТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПОНЯТЬ «ЄДИНОСУЩІСТЬ» І «ПОДІБНОСУЩІСТЬ» У РАНЬОХРИСТІЯНСЬКИЙ ПЕРІОД В КОНТЕКСТІ ЦЕРКОВНО-ТЕОЛОГІЧНИХ ДОГМАТІВ СИМВОЛА ВІРИ (ВІЗАНТІЙСТВО – ЛАТИНСТВО – АРІАНСТВО)

Автори, з огляду історико-герменевтичної інтерпретації (у співствавленні з візантійською, латинською та аріанською християнською догматикою), розв'язують тогочасні вузли теологічних уявлень і догм, зокрема таких понять і термінів як «Свята Трійця», «єдиносущність», «подібносущність» тощо.

Аналізуються богословська термінологія в патристичній літературі, діалектика світського та богословського в історико-герменевтичній інтерпретації концепту «подібносущність» як складової літописного варіанта Символа Віри в теологічних системах слов'яно-кирило-мефодіївської (слов'яно-візантійської), візантійської, латинської та аріанської тріадології.

Ключові слова: Символ віри, єдиносущність, подібносущність, оміос, філіокве.

(Продовження, Ч. 2. Початок вип. 107)

У 358 р. на зібраному соборі у Анкірі «східні» отці твердили, що Син подібний Батькові не тільки за енергією, але й за сутністю і що Бог народив Сина не лише за своїм хотінням, але й за своєю сутністю. Святий Єпіфаній назвав цих анкірців «напіваріанами». Однак, як на наш погляд, це не зовсім відповідає дійсності оскільки в «подобі по сущності» анкірці заперечували аріанське від «іншосущності». Крім того, саме ці анкірці розкололи антинікейську коаліцію й, відтак, розпочалася так звана боротьба фракцій. Прагнучи досягнути компромісу, було складено так звану третю Сирмійську формулу, що фактично повторювала Антіохійську 341 р. з доповненням «подібний за сущністю». Це викликало нові хвилювання, які спробували заспокоїти четвертою Сирмійською формулою (чи так званою «датованною вірою») – 22 травня 359 р. на роздвоєнному соборі в Армініумі – Селевкії): «Віруємо во Єдиного тільки й істинного Бога Батька – Вседержителя, і в Єдиного Єдинородного Сина Божого... А позаяк слово «усіа», по простоті введене отцями, але не відоме народу призводило до спокуси, тому що нема його в Писаннях, то благоугодно вилучити це слово із ужитку...

Не повинно також вживати і слово «іпостасіс», говорячи про Батька, Сина і Святого Духа. А Сина ми називаємо подібним Батькові за усім (ката панта), як говорить і навчає Священне Писання» [3, с. 135; 14, с. 84–85].

Василій Анкірський, автор третьої Сирмійської формули, зробив підпис з мотивуванням: «А слово «за усім» розумію в такій змістовності, що Він подібний Батьку не тільки з волі, але і за іпостассю, і за походженням, і за буттям. І хто говорить, що Він подібний тільки у дечому, той чужий кафолічній церкві» [14, с. 84–85]. Таке трактування, очевидно, явно було спрямоване проти аріан, зокрема проти аріан Урсакія та Валента із Сирмії, що привнесли це віросповідання до Армініуму, де засідали до 400 західних єпископів. Не без тиску з боку імператорської влади і хитрощів офіційних делегатів четверту Сирмійську формулу підписали з «оміос», навіть без «по всьому» – «ката панта» [14, с. 86].

Східна ж половина собору зібралася 27 вересня 359 р. у Селевкії Ісаврійській, де знову розгорнулися бурхливі суперечки. Василіани (оміусіани, група більшості Василя Анкірського і Георгія Лаодикійського) запитували Акакія Верійського: в якій змістовній складовій та в яких межах Син подібний Батьку? Акакій щиро пояснював: «**подібний за волею, але не за сутністю**» (виділено нами – авт.) [14, с. 88]. У підсумкові, розбіжності василіан та акакіан потягли за собою закриття засідання собору. Та все ж, під тиском імператора Констанція, який не просто спонукав присутніх до пошуку узгодження, а практично вимагав цього, «омії» – акакіани (приховані аномеї) і василіани (оміусіани) вимушені були піти на штучне партійне утворення, що в історії отримало назву – оміів. Утім, за показовою єдністю таки приховувалися різні позиції у віровченні. Тим не менш, а таким чином все ж було підписано (у 359 р.) четверту Сирмійську формулу, в якій не було ані «єдиносущія», ні «подобосущія», лише – «по подобі». Принагідно зауважимо, що пізніше використання терміну «іпостасіс» було заборонено, оскільки василіани розпочали іноді використовувати його замість забороненої «усіа»). Офіційний же підсумок цього штучного собору звівся до проголошення усім стати оміями та об'єднатися на замовчуванні і за аномеї (аномеї твердили про «несхожість» Христа з Богом – Батьком), і за оміусіос.

Після смерті імператора Констанція «старі» антинікейці, звільнившись від пут оміїаства, продовжували уточнювати своє «православне» прагнення. Василій Анкірський і Георгій Лаодикійський від імені своєї течії опублікували «Пам'ятну записку». В ній наголошувалося: «Східні» для того вживають найменування «іпостась», щоб виразити істотні, і реально істотні, і реально суцільні властивості Лиць; щоб визначити ці властивості Лиць, «східні» і називають їх Іпостасями реально існуючих Лиць. А значить, термін «іпостась» визначає спеціально Лиць, щоб вони не розчинилися в західному савелліанстві. Аби уникнути непорозумінь, василіани наголошують: йдеться не про «трьох богів», а про «три Лиця». Для того, аби запобігти злиттю, вони «благочестиво розрізняють» «реально існуючого Батька, реально існуючого Сина і реально існуючого Духа. Одне Божество і Три Іпостасі». Своєму класичному терміну «оміос кат усіан» вони дають пояснення – це «тавтон ката пневма» [14, с. 94–95]. Тож, виходячи зі змісту записки, термін «пневма» є рівним «усіа», а відтак «тавтон ката пневма» є рівнозначним із

«тавтон кат усіан». Таким чином створювався шлях до уніфікації візантійської традиції християнства, яка згодом постане у православному вигляді богословської думки.

Західний богослов Іларій, що не впав у обійми крайніх пристрастей «східних», першим констатував природу цього оміусіанського напрямку. Іще після Анкірського собору 358 р. він пояснював своїм гальським братам–єпископам, що перший символ Лукіана й першу Сирмійську формулу, як також і термін «оміусіос», можна розуміти як православні. Сенса, на його думку, полягав у тому, що оскільки «оміос» означає рівність і навіть має деякі відтінки переваги перед «омос», то «оміусіос» може тлумачитися савелліанськи, натомість «оміос» передбачає не «ту» ж саму одиницю, а двох які порівнюються. Східні оміусіани, заключав Іларій, – це «світло в темряві» [14, с. 95]. Своєю чергою Афанасій писав про оміусіан: «З людьми, подібними Василію, не треба обходитися як з ворогами, а слід вважати їх братами, які різняться від нас тільки одним словом, але думають так само, як і ми... Оміос з додаванням кат усіан значить те ж саме, що і омоусіос» [14, с. 96].

Проте зростання авторитету і репутації партії оміусіан невдовзі завдав істотної шкоди скандал, який виник коли знову було піднято питання про Святого Духа. Справа полягала у тому, що в лоні оміусіанського середовища народилася секта пневматомахів, члени котрої вважали собі за вожда уже покійного Македонія (оміусіанин, єпископ Константинопольський)¹. Стверджуючи, що Батько і Син подібні за сутністю, вони заперечували «подібносущність» Батькові та Синові Третього Лиця Святої Трійці – Духа Святого, тобто не визнавали, що Святий Дух – теж Бог. Тут доречним буде зауважити, що навіть у 371 р. й Василій Великий уникав називати Духа Богом, а погляди самого Македонія на це спірне питання залишається поки не з'ясованим [14, с. 106–107]. За логікою тогочасних течій природним було зародження пневматомахів саме з середовища аномеїв, натомість ця ересь, з примхи консервативної психології, постала із середовища оміусіан.

В коментарях до Літопису Руського (перекладеного вже багатьма мовами народів світу) наголошується, що термін «подібносущий» є духоборською (напіваріанською) ересею, яку обстоював константинопольський єпископ Македоній, за що й був проклятий на другому вселенському соборі, канонічним же терміном є – «єдиносущий» [19, с. 64]. Ми ж, зі свого боку, вважаємо, що духоборці, навпаки, заперечували «подібносущність» Святого Духа Батькові та Синові. Парадоксальність цього історичного непорозуміння очевидна.

У другій половині IV ст. вихідці із Каппадокії та сусідніх областей центра Малої Азії (Василій Великий, Григорій Ниський, Григорій Богослов, Амфілохій Іконійський) завершили формально–діалектичну обробку церковного догмату Святої Трійці. Василій Великий визначив «усіа» як загальне (то кінон), а «іпостасіс» як особливе, приватне (то ідіазон). Це – наріжний камінь догматичної техніки. У 369 р., а можливо й у 370 р., Григорій Назіанзен і Григорій Ниський встановлюють ту формулу про взаємовідносини Єдиної Божественної усіа та Трьох іпостасіс, якою користуються й до тепер. А саме – таку, що джерело

не в усіа, при затвердженні Єдиносущності (на чому збивалася донікейська думка і від чого народжувалися дві крайності – маркелліанство та аріанство), а у взаємовідносинах Лиць Святої Трійці. Василій Великий пояснював, що Батько є ім'я Боже не за сутністю і не за дією, але за відношенням, яке має Батько до Сина чи Син до Батька. Батько «більше» за Сина з причинності і рівний за природою. Це теж свого роду субординатизм, але не за божеством і не за сутністю (як у Орігена і навіть у Афанасія), а за Іпостасним співвідношенням. Саме це подолання субординатизму, за сутністю, й складає геніальне досягнення каппадокійського богослов'я [14, с. 113].

Що ж до оміусіан, то Василій та Григорій спеціально й довго пояснювали про недостатність одного оміусіос, що оміос означає щось подібне іншому у співвідношенні «якостей», а Божество вільне від категорії «якісності». Якщо Син і Дух абсолютно однакові при співставленні їх з Батьком за природою Божества, то, як наслідок, Вони Усі Три однієї сутності (оміусії). Оміусіос не дає вичерпної відповіді на поставлене питання: що ж таке Син і Дух відносно до божественної природи при співставленні їх з Батьком. Проте, вже після кількох десятиліть боротьби за єдиносущність Василій Великий (між іншим, що формально був «оміусіанином», якого утім нікому на думку не спадало звинувачувати в аріанстві!) писав, що «словосполучення «подібний за сутністю» коли об'єднане з ним поняттям невідмінності приймаю за вираз, який веде до того розуміння, як і слово «оміусіос» [14, с. 66].

Позбавлення влади оміусіан (не аріан) Константинопольським собором 361 р. так і не поставило крапку в історії застосування терміну «подібносущий». Так, в «Матеріалах для історії давньоруської духовної писемності» (М. Нікольського) зустрічається «оміусіос» в «Того же написание о вере» (зберіглося у збірникові XII ст.), де на думку укладачів явно простежується аріанський Символ Віри [28, с. 284–286]. Хто був автором чи перекладачем «написання» – невідомо [28, с. 284]. Ця ж формула, практично дослівно, повторюється в тексті «Повісті временних літ» під 988 р. [24, с. 126–129]; роком, як ми пам'ятаємо, хрещення Володимира і Русі. Таким чином, усе вищезазначене свідчить про те, що термін «подібносущий» («оміусіос») в аріанському варіанті віровчення не використовувався. Навпаки, Арії та його послідовники виступали проти подібносущності Лиць Святої Трійці.

У нас немає підстав сумніватися у тому, що укладачі літописного Символу Віри враховували усі догматичні особливості як християнського віровчення, так і історію його становлення. Очевидно, що переписуючи літописи й ідучи до витоків християнської спадщини, ревнуючи за православ'ям, а не за еретичним вченням Арія, керувалися вони ідейними установками раннього християнства.

Співвідношення понять «єдиносущий» та «подібносущий» в інтерпретації сучасних дослідників.

Володимирове віровчення науковці, починаючи від XIX ст., розглядали як скорочену версію слов'яно–русського перекладу грецького лібеллія (букв.: книжиці, тобто – «написання») іконопочитателя–ісповідника Михаїла Сінкелла, який представлено в Ізборнику 1073 року окремою (8–ою) главою, де лексему, що безпосередньо нас цікавить, викладено із застосуванням

¹ Додамо, принагідно, що Василій Великий називав «головним представником ересі духоборців Євстафія Севастійського.

терміна «единосущий»: 1) **снь единосущьнь... оцю; 2) дхь... оцю и сноу единосущьнь**. Так само як і в слов'яно-руській Кормчій (29-ою) главою за Соловецьким списком та за Рогожським списком: 1) **снь единосущень... родителеви; 2) дхь... оцю и сну единосущень** [8, с. 51].

Є. Верещагін припускає, що відкритий М. Нікольським у Збірникові слів і повчань (кінець XII – поч. XIII ст.) текст Символу Віри (Троїцький рукопис; у «Зведеному каталозі»), який є фіксацією тексту для літописної Володимирової сповіді, містить абсолютно відповідну термінологію, із застосуванням «подобносоущьнь» (зокрема: 1) **снь подобесоущьнь... оцю; 2) дхь... оцю и сноу подобносоущьнь**) і також є «писанням»-лібеллієм Михаїла Сінкелла, який було піддано свідомому редагуванню. Таким чином, за версією вченого, виходить, що у витоків цього твору лежить один-єдиний переклад. Саме з нього виводяться текстологічні коментарі, що термін «подобносоущьнь» в Троїцькому рукописі та в належному тексті «Повісті временних літ» є перекладом православного терміну $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (единосущий). Сам же грецький термін, в свою чергу, є перекладом-калькою латинського *consubstantialis* [8, с. 52].

Більше того, Є. Верещагін запропонував розглядати термін «подобносоущьнь» як один із багатьох варіантів, які перебрали слов'янські книжники при перекладі саме « $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ » (единосущий). Серед них:

1) **омоусї** – власне, відмова від перекладу (Устюжська кормча кінця XIII ст.): **«Вѣроую... в единый гьь ісь хьь снь бии... омоусии оцю...»** (Житіє Ірини з Успенського збірника XII–XIII ст.), де грецьке слово повністю засвоєно морфологічно **«да явить ся стая омоусия троица»**;

2) **коупносоущьнь** (Супральський рукопис), а саме в Житті Ісаакія Далматського: **«дръжати коупносуштя вѣрузапověда**». Проте перекладачеві, вважає Є. Верещагін, був відомий і варіант **единосущьнь: «божьствьнни же отци... вѣру единосущтя троичнааго... прѣдаша**». У цьому ж рукописі застосовано й третій варіант перекладу – **равноестъвьнь: «богъ слово... чловѣкъ явьяше ся съобразьнь и равноестъвьнь оцю»**;

3) **единосущьнь** (Єфремовська слов'янська кормча XII ст.): **«вѣроуемь... въ единого га іс ха сна бжия... единосущьна оцю»**, а також в Новгородській (1280 р.), Рязанській (1284 р.), слов'яно-руських кормчих та «Повісті временних літ»;

4) **единоестъвьнь** (в Сінайському євхології) [8, с. 52–53].

На підставі наведених фактів дослідником було зроблено висновок, що у X ст. ще не було стійкого слов'янського терміну, який би відповідав $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Навпаки, в процесі перекладів висувалися різноманітні варіанти слов'янської мови (**омоусии; коупно-**, **едино-** та **подобносоущьнь; равно-** та **единоестъвьнь**), які, конкуруючи між собою, пройшли шлях природного добору, поступившись терміну – «единосущьнь». У зв'язку з цим, наголошує Є. Верещагін, неправомірно переносити в епоху великого князя Володимира семантичні уявлення сучасності, що були невластиві давнині.

Таким чином, варіанти перекладів (единосущьнь – подобносоущьнь) зводяться до X ст. оскільки, на думку Є. Верещагіна, немає можливості застосувати стосовно ізборниковського, кормчого та троїцького текстів (включаючи і версію «Повісті временних літ») ні відносно, ані абсолютну хронологічну ранжировку.

Хоч інші науковці, і на цьому наголошує дослідник (й, до речі, поділяємо і ми), вважають, що перед нами три самостійні тексти (ізборниківський, кормчий і троїцький), які були виконані в період з кінця IX по кінець X ст. З вищенаведеного матеріалу видно, що інтерпретація фахівця ґрунтується на припущеннях.

Зосередивши увагу на пошуку різних варіантів перекладу слова $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, вчений чомусь проігнорував варіативну різноманітність таких же термінів в тексті Троїцького рукопису, здебільшого у фрагментах, які через скорочення не увійшли до «Повісті временних літ». Це, зокрема, терміни: **подобосоущьнь; съприсносоущьнь; троицо купносоущьну; присносоущену; варіанти зіставних найменувань: единьство трисобъствьно; едино... божество; едино естъвьно; едино существо** (власне, **единосущність – авт.**). При цьому ми лише фрагментарно заостримо увагу на іще більш різноманітнішій термінологічній мозаїці, а саме: **троицо... равносильну; равночьстьну; събезначальну; едину силу; едину власть; едино господьствие; едино царствие; нерожену; безначальну; не създану; не уставьну; неописану; неведомоу; неизменьну; несъвратьну; бесъмьртьну; творительну; държавну... тощо** [28, с. 284–286].

Разом з тим дивує, що не лише ці терміни залишилися поза увагою фахівця, але й таке першоджерело, як «Слово про закон і благодать» Іларіона (сер. XI ст.), де вперше, з відомих нам сьогодні літописних і позалітописних джерел, викладено дванадцять членів Нікео-Царгородського Символу Віри і вжито саме слово-догмат «единосущий»: **«Троицу единосущну, лица же раздѣляющуся, Троицу имени, единого же Бога»**. Є й інші варіанти: **«Трисолнечнаго Божества; Владыко, Царю и Боже нашъ, высокыи и славне»**; **«Троицу нераздѣлну, единогобожествену»**; **«Единого бо естъ Божество въ Троици»**; а також другорядні – **«едино господьство»**, **«едино царство»** тощо [26, с. 34, 52, 56, 58].

Учені давно звернули увагу також і на те, що навіть в XI ст. на Русі твори тогочасних візантійських авторів не перекладали, явно віддаючи перевагу богословам часів раннього християнства, що, своєю чергою, не могло не позначитися і на стилі, і на використанні термінологічного апарату давньоруськими книжниками. Не виключаємо потужного впливу й кирило-мефодіївської традиції, що ґрунтувалася на богословствуваннях великих каппадокійців, зокрема Григорія Богослова. Так, протоієрей Л. Лебедєв у своїй праці «Хрещення Русі» зауважує щодо схожості літописного Символу Віри з віровченням, яке міститься в Житті рівноапостольського Мефодія. **«Мабуть, – пише автор, – Володимир зачитали і вручили один із списків цього «віросповідання» слов'янською мовою, оскільки його текст зберігся аж до початку руського літописання»** [18, с. 274]. До речі, в період, коли відбувався процес догматичного уточнення, оміусіанська формула, як засвідчує А. Карташев, зустрічається у Олександра Олександрійського, Афанасія Великого, в «Багатострочному Викладенні» та у Кирила Іерусалимського в «Оглашених Повчаннях» [14, с. 82]. Ми до цього переліку додали б також іще Василя Великого, Григорія Богослова, які свого часу були представниками течії правих оміусіан під керівництвом Василя Анкірського, а також Іоанна Дамаскіна.

Тут варто звернути увагу на роз'яснення Григорієм Богословом яким чином потрібно навчати про Єдину

Трійцю: «Учи відати, як Єдиного неродженого Бога–Отця, так Єдиного родженого Господа–Сина... і Єдиного Духа Святого, що зійшов або висходить від Отця» [11, с. 369]. Далі він наголошує: «Поклонятися Отцю і Сину, і Святому Духові – єдиному Божеству, – Богу Отцю, Богу Синові, Богу Духові Святому, єдиному Єству у трьох Уособленнях: розумних, досконалих, самостійних й що розділюються за числом, але не за Божеством» [11, с. 490]. У Троїцькому рукописі (далі – «В того же написание о вере»): «Вѣрую в единого бога отца нерожена и в единого сына рожена и в един святыи дух исходящи: три собѣства съвершена, мыслѣна, раздѣляема числом собѣствѣнымъ собѣствомъ, а не божѣствомъ, раздѣляютъ бо ся нераздѣльно и съвкупляються неразѣмно» [28, с. 284–286].

На підтвердження, що це не є одиноким збігом композиційних текстів, вважаємо за доцільне подати низку подібних цитат (усвідомлюючи певну завантаженість ними нашого ж викладу тексту). Так, наприклад, у Григорія Богослова: «Учи... не робити Отця підначальним, а Сина чи Духа Святого не робити безначальним, аби у Отця не відняти Йому притаманного» [11, с. 369–370]. В «Того же написание о вере»: «Отецъ бо отецъ присно сы и пребывая в отъчѣствѣ рожен, безначальн, начало и вина всѣм, единѣмъ нерожениемъ старѣи сы сыну и духови; от него же ражається сын преже всѣхъ вѣк, исходить же дух святыи безвремене и бестѣла; въкупѣ отецъ, въкупѣ сын, въкупѣ дух» [28, с. 284].

У Григорія Богослова: «Учи не вводити трьох начал, щоби не ввести чого–либонь язичницького або багатобожного... Нехай сії Божеські властивості належать Їм винятковим чином, а саме: Синіві – синівство, Духові ж – зісходження, а не синівство... відмінна властивість Отця є неродженість, Сина рожденість, Духа Святого – висхідність» [11, с. 369–370]. У «Того же написание о вере»: «Сынъ есть сын, подобосущен и събезначальн отцу, рожениемъ тѣию разньствую отцу и духу. Духъ есть дух пресвятыи, отцу и сѣну подобосущн и съприсносущн. Имать бо вся отцу и сѣну разве нерожения и рожения ничимѣже разньствую, разве исхождениемъ. Обще бо тремъ божество и божиаго ества лица свое же комуждо: отцу бо отъчество, святому же духу исхождение. Ни отецъ бо в сын или в дух преступаетъ, ни сын в отца и духа, ни дух в сын или в отецъ; неподвижна бо свойствия... Нѣ не трие бози, един бог, понеже едино божество в трѣхъ лицахъ» [28, с. 284].

На цьому закінчується та частина літописного Символу Віри, де йшлося виключно про властивості Іпостасей та про той субординатизм, який має Отець щодо Сина і Святого Духа. Проте, субординатизм не щодо божественної сутності, а щодо Іпостасних відносин. Григорій Богослов наголошував: «Воно є Трьох Нескінченних нескінченне співество, де і Кожний, умоспівснующий сам по собі, є Бог, як Отець і Син, Син і Дух Святыи, із збереженням у Кожному власної властивості... перша з причини єдиносущія, остання з причини єдиначалія» [11, с. 571]. Саме в цій частині не випадково вжито й термін «ομοιουσιος».

М. Поснов зазначав, «що сам термін «ομοιουσιος» є багатозначним. Формальний момент порівняння, який в ньому висловлюється, певною мірою зводиться до двох суб'єктів, до розліченності в Богові за іпостасями (Іпостась Бога Отця та Іпостась Бога Сина – *авт.*), до

чого прямувало все богослів'я Сходу» [25, с. 355]. В арианстві ж субординатизм Отця розумівся виключно за сутністю – «Отець більше за Сина за сутністю» [11, с. 423]. «А якщо запитують у них (аріан): як Син подібний? – писав Афанасій Великий, – сміливо скажуть: «досконалим добродіянням і згодою, – тим що хоче одного й того–ж з Отцем, і не хоче чого не хоче Отець»... Сказати ж сього про Слово неможливо, хіба тільки і Слово подібне частинно як і ми, а не подібне за сутністю» (підкреслене нами – *авт.*) [3, с. 284]. З точки ж зору Григорія Богослова у Трійці «(скільки не возвишася Сина й Духа), не ставиш Їх вище за Отця, то не відсторонюеш Їх від Причини, а навпаки того до Неї возводиш й благе народження і чудне висходження... подібних Йому за єством (виділено нами – *авт.*) та рівних у славі» [11, с. 331].

З вищенаведених прикладів витікає, що терміном «подібносущність» відображалися саме відносини Іпостасей в Божественній сутності і ним певною мірою користувалися православні богослови, а не аріани, або ж їхні послідовники. Як вже зазначалося вище, сам той термін, а точніше, його теологічне навантаження, був визнаний навіть і папою римським Ліверієм (IV ст.). Грецький термін ομοιος «подібний», ми б сказали, в порівнянні властивостей Іпостасей, у сполученні з ουσιον (кат ουσιον) чіткіше підкреслював особливі властивості Лиць, а також не лише не порушував рівновагу з їх божественною сутністю, але й запобігав їх злиттю, наголошуючи, що не одна і та ж сутність, а така ж сама у всіх Трьох.

Наступна частина літописного Символу Віри характеризує єдине Божество в Трійці. У Григорія Богослова: «Тепер же вчи єдино відати сіє: Єдиницю у Трійці та Трійцю в Єдиніці поклоняему, у котрій і роздільність і єдність незбагненні» [11, с. 370–371]. У «Того же написание о вере»: «...троици ся кланяю в єдинство и єдинство в троици, и єдинство трисобѣствно, и троицю купносущнну и равньосильну и равньочѣствнну и събезначальну. И єдино исповѣдаю святяя троиця божество, и єдино ество и єдино существо» (підкреслено нами – *авт.*) [28, с. 284].

Наведемо декілька прикладів такого ж термінологічного забарвлення і в Григорія Богослова: «Сповідуйте у Трійці єдине Божество, або, якщо завгодно, єдине єство»; «Коли видається мені Єдине з Трьох; почитаю се цілим» (тобто, купним – *авт.*); «а єство у Трьох єдине – Бог»; «Між рівносущними відносно до сутності немає ні більшого, ані меншого»; «Як присносущне Світло»; «В котрих Божество»; «То благодаріння Троїці і єдиному в Трьох Божеству!»; «Співестовного та співпрестольного, єдинославного та рівночасного» [11, с. 580, 571, 594, 572, 301, 451, 413, 424–465]. Стосовно такого термінологічного забарвлення є пояснення у самого ж Григорія Богослова: «А ім'я: Сий, дійсно належить власне Богові й всецілком Йому одному... що стосується до інших імен Божіих, то деякі очевидним чином означають владу, а інші домобуд, і останнє, частинно до втілення, частинно по втіленню» [11, с. 440].

Враховуючи ці особливості, як на наш погляд, підбиралася й застосовувалася богословами відповідна термінологія. Саме з таких позицій, вважаємо за доцільне розглянути й систему аргументів Є. Верещагіна, який стверджує, що переклади терміну «єдиносущний» в

Супральському рукописі з Життя Ісаакія Далматського виконано в трьох варіантах: коупносоуцьнь, єдиносоуцьнь, равноествьнь. На нашу думку, там де йдеться про аріан для автора головним завданням було, і це видно за текстом, показати, що саме заперечувалося Арієм. Тобто – цілісність божественної сутності Отця, Сина і Святого Духа. Прагнучи передати суть православної ідеї, а не перекласти сам догмат, книжник і акцентував увагу на цілісності Божества у Трьох терміном коупносоуцьнь, де «тріа прагмата» як єдиносущні не зливалися в одну іпостась. Тлумачити (в жодному разі не застосовувати як дослівний переклад) такі взаємовідносини, підкреслюючи цілісність Божества у Трьох, що заперечувалося Арієм і його послідовниками, застосовуючи термін «коупносоуцьнь», відповідало ранньохристиянській практиці. Саме в такому контексті, як на наш погляд, вжив його і руський книжник.

Там, де «божьствьніи же отьци... вѣру єдиносуштія троицнаго... прѣдаша» йдеться про рішення Вселенського собору, а сам термін «єдиносущний» (омоусіон) сприймався вже як непорушний догмат. Не виключаємо також, що його семантичну, «сакральну святість» навмисно залишили без перекладу мовою оригіналу. Мала місце й практика читати текст одразу грецькою і тільки після цього слов'янською мовою. У зв'язку з цим, можна розглядати грецьке «омоусіон», що залишалось без перекладу в церковнослов'янських текстах, як наслідок саме такої практики. Зовсім інший сюжет наводиться Є. Верещагіним із застосуванням терміну «равноествьнь», яким теж, як на думку вченого, перекладено саме «омоусіон» – «богъ слово... чловѣкъ явяюще ся съобразьнь и равноествьнь оцѣу». Вважаємо, що тут йдеться про боговтілення Сина Божого, і у якого два ества – божественне і людське. Але Божество від цього не постраждало. Його ество залишилося непорушним, тому воно – «равноествьнь» Отцю.

Григорій Богослов з цього приводу писав: «Взагалі ж речення більш звеличені віднось до Божества... а речення більш принизливі – до Того, Хто Зложений, за тебе виснажив Себе і втілювся... олюднівся... щоби ти... навчився бути величнішим і зійшов розумом до Божества... і знав, де мова про ество Боже, і де про Його домобуд...» [11, с. 426]. Виходячи з вищенаведеного, вважаємо, що давньоруський книжник ужив термін «равноествьнь» не в розумінні омоусіон (єдиносущий), а дуже коректно, не порушуючи догмат про божественну і людську природи Сина Божого Ісуса Христа, наголосив на рівності ества з Отцем, що воно не постраждало навіть тоді, коли Він прийшов виконати домобуд спасіння. З одного боку, зберігалася формула сотеріологічності, що сам Бог прийшов звільнити людство від гріхопадіння Адама. З іншого – думка не потрапляла в абсурд монофізита¹, де страждання прийняло Божество, а не людське ество. Таким чином, Є. Верещагін, захищаючи правобірність князя Володимира, як на наш погляд, необ'єктивно звинуватив руських книжників у невігластві.

У зв'язку з цим, ми не можемо погодитися з твердженням Є. Верещагіна, що «калька подобносоуцьнь – це варіант

перекладу саме ομοούσιος , який стоїть в одному ряді з іншими правомірними варіантами (єдиносоуцьнь, коупносоуцьнь, а також і равноествьнь)», що «в X ст. хрещене слов'янство ще не бралось до спроб висловити своєю мовою термін ομοούσιος . Так сталося, – пише вчений, – що жоден грецький текст який був в той час перекладений слов'янською, – навіть якщо в ньому йшлося про Арія, – не утримував в собі цього ключового поняття» [8, с. 55].

Вважаємо, що така термінологічна варіативність притаманна була саме ранньохристиянській традиції. Відбувався досить потужний процес семантичного її запозичення. Бралася готова теологічна термінологія, яка пройшла випробування в боротьбі з багатьма ересями і була розрахована на передачу догматичних особливостей християнського віровчення, зрозумілого неофітам. Сам термін «подібносущність» стояв в ряді з іншими, як засіб православного тлумачення Іпостасних відносин. У «Того же написання о вере» його вжито не як варіант перекладу «єдиносоуцьнь» (в тексті є цей термін), а для більш чіткого виокремлення Іпостасних властивостей. Тож виснуємо, що у X ст. вже був стійкий слов'янський термін для відповідності ομοούσιος – «єдиносоуцьнь».

Що ж стосується аріан, то вони, як на наш погляд, взагалі не вживали цього терміну. Докори оміусіанам, які відмовлялися застосовувати термін «омоусіон» – єдиносущність, розумілося як потворство аріанству. З часом воно починає сприйматися як блюзнірство в парадигмі «святої мови» – незалежно від того, містили їх Символи Віри аріанські пережитки, чи їх там не було. Прикладом таких звинувачень виступав навіть сам Афанасій Великий.

Термін «оміусіос» виявлявся, таким чином, включеним до системи протиставлення «істинної віри» та «іновір'я», до системи, притаманної «релігійному ригоризму» церковних істориків середньовіччя, але не обставинам, за яких «подібносущники» відмовлялися використовувати термін «єдиносущність», усвідомлюючи себе цілком православними. А причина була досить суттєва, – це формула I Вселенського собору, яку буде скасовано рішенням II Вселенського собору, де Син визнавався не тільки єдиносущним Отцю, але і народженим від сутності Отця. Виходило, що Син міг народитися й від своєї власної сутності... Знову ж таки, аби думка не попадала в абсурд і савеліанства, і маркеліанства, антиохійські богослови ввели формулу «подібний за сутністю» (нею, до речі, велася боротьба й проти аріанства).

Нажаль, середньовічні церковні обвинувачення цілком православних оміусіан («подібносущників») не критично були сприйняті також і сучасними дослідниками. Так, А. Кузьмін, пояснюючи аріанське віровчення, некоректно ототожнив оміусіан із оміями: «Аріани ж стали обігрувати близькі звучні поняття «омойусіос», що означали «подобосущність», і їх називали – «омії» [16, с. 83; 17, с. 34]. Мусимо констатувати, що омії (про це свідчить вищерозглянутий матеріал) не вживали цього терміну, оскільки заперечували навіть схожість сутностей Отця і Сина. Більше того, вчений наголошує: «Омусіани не зливали три лиця в одне, а аріани не заперечували їх божественної природи» [13, с. 12]. Тут А. Кузьмін явно говорить не про оміїв, а про омоусіан («єдиносущників») і оміусіан («подібносущників»),

¹ Монофізитство – релігійне вчення, яке вбачає тільки одну природу у Христі. Людська природа Христа розглядається лише як видимість. Було засуджено на Халкідонському Соборі у 451 р. Монофізитство збереглося лише у Вірменії (Вірмено-Григоріанська Церква) та Єгипті (Коптська Церква).

назвавши останніх аріанами. Якраз аріани (омійці) заперечували божественну природу Сина і Святого Духа, саме вони у 357 р. видали так звану Нікську формулу, в якій забороняли вживати не тільки омоусіос, але й оміусіос [3, с. 131–132]. Саме оміїці у 361 році на Константинопольському соборі повалили оміусіан. Інша справа, що багато оміїців згодом стали оміусіанами, наприклад такі, як Мелетій – стовп православ'я, голова II Вселенського собору.

Зрештою зазначимо, що не можна не помітити єдиної майже буквальної композиції текстів у повчаннях про Трійцю Григорія Богослова і «Того же написание о вере». Це може свідчити про те, що укладачі літописного Символу Віри були обізнані з працями каппадокійців, зокрема з роздумами Григорія Богослова, а значить і цілком розумілися на семантичних особливостях богословської термінології.

Таким чином нами було встановлено, що з офіційним впровадженням терміна «єдиносущий» («омоусіос»), починають формуватися дві теологічні системи віровчення про Святу Трійцю: одна (східна / візантійська / грецька) йшла шляхом від Трьох Іпостасей до єдиної Божественної природи; друга (західна / римська / латинська) – відштовхувалась від єдиної природи, щоб прийти до Трьох Лиць.

Саме ранньохристиянська східна (візантійська) апофатична система богослов'я не заперечувала, а навпаки, застосовувала термін «оміусіос» («подібносущність») аби чіткіше виділити Іпостасі Суцього. Докори «оміусіанам», які відмовлялися застосовувати термін «омоусіон» – єдиносущність, розумілися як потворство арианству. То, як уже зазначалося, з часом усе це починає сприйматися як блюзнірство в парадигмі «святої мови» – незалежно від того, містили їх Символи Віри аріанські пережитки, чи їх там не було (прикладом таких звинувачень виступав навіть сам Афанасій Великий). Термін «оміусіос» виявлявся, таким чином, включеним в систему протиставлення «істинної віри» та «іновір'я», в систему притаманну «релігійному ригоризму» церковних істориків середньовіччя, але не обставинам, за яких «подібносущники» відмовлялися використовувати термін «єдиносущність», усвідомлюючи себе цілком православними.

Вважаємо, що неправомірно ототожнювати семантичні особливості термінів «єдиносущьнь», «коупносоущьнь», «единоествовьнь», «подобносоущьнь», «равноествовьнь» не враховуючи їх догматичних специфічних навантажень. Кожний з зазначених термінів пройшов довготривалий шлях як становлення, так і визнання, тож вживався в певних текстологічних місцях не дублюючи термін «єдиносущність», а підкреслюючи, або ж підсилюючи, точність різних особливостей в християнському віровченні про Святу Трійцю. Належне місце в цьому відводилося і терміну «подібносущність». Проте, за певних суб'єктивних обставин, він міг претендувати на місце догмата «єдиносущність» і саме тому в процесі складних і теологічно вишуканих інсинуацій, а то й інтриг, термін було загавровано як аріанський (став свого роду «образом» аріан).

Наважитися включити термін «подібносущність» у Символ Віри міг богослов, який розумівся на всіх його позитивних і негативних теологічних тонкощах та особливостях. У зв'язку з цим, за текстом, у сполученні з ним вжито такі термінологічні формули, якими усі

підозри у неточності чи погрішності, або ж еретизмі, знімаються. Для багатьох же світських вчених і церковних істориків вони часто видавалися синонімами. Терміни «єдиносущність», «подібносущність» у сучасному богослов'ї завмерли як лакмусові папірці ортодоксії та арианства, що ускладнює процес об'єктивного аналізу та оцінки не лише християнського віровчення у «Повісті временних літ», але й визначення його місця та історичної ролі на час прийняття християнства як державної релігії в Русі.

Список використаних джерел

3. Афанасий Великий (святитель). Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т.3. – 524 с.
8. Верещагин Е. М. Был ли креститель Руси князь Владимир еретиком–арианином? / Е. М. Верещагин // Изв. АН СССР: Сер. литер. и языка. – 1989. – Т.40. – №1. – С.49–56.
11. Григорий Богослов (святитель). Собрание творений. – М.: Свято–Троицкая Сергиева лавра, 1994. – Т.2. – 674 с.
13. Из «Чтения о житии и погублении блаженных стратотерпцев Бориса и Глеба (месяца июля 24)» // Златоустрий. Древняя Русь X–XIII вв. / Сост. авт. текст, коммент. А. Г. Кузьмин, Ю. А. Карпов. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 302 с.
14. Карташев А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев. – М.: РЕСПУБЛИКА, 1994. – 542 с.
16. Кузьмин А. Г. Падение Перуна (Становление христианства на Руси) / А. Г. Кузьмин. – М.: Мол. Гвардия, 1988. – 240 с.
18. Лебедев Л. (протоиерей). Крещение Руси / Л. Лебедев. – М.: Русской Хронограф, 2003. – 317 с.
19. Літопис Руський / За Іпатським списком. Пер. з давньорус. Л. С. Махновця; відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – 591 с.
24. 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.
26. «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. Поньрко. – Санкт–Петербург: Наука, 2000. – Т.1. – С.26–61.
28. «Того же написание о вере» // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. – М.: Мысль, 1988. – С.284–286.

References

3. Afanasiy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso-Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr, 1994. – T.3. – 524 s.
8. Vereschagin E. M. Byl li krestitel Rusi knyaz Vladimir eretikom–arianinom? / E. M. Vereschagin // Izd. AN SSSR: Ser. liter. i yazyka. – 1989. – T.40. – №1. – S.49–56.
11. Grygoriy Bogoslov (svyatitel). Sbranie tvoreniy. – M.: Svyato–Troitskaya Sergieva lavra, 1994. – T.2. – 674 s.
13. Iz «Chteniya o zhytii i pogublenii blazhennykh stratotertptsev Borisa i Gleba (mesyatsa iyulya 24)» // Zlatoustriy. Drevnyaya Rus X–XIII vv. / Sost. avt. tekst, komment. A. H. Kuzmin, Yu. A. Karpov. – M.: Molodaya gvardiya, 1990. – 302 s.
14. Kartashev A. V. Vselenskie sobory / A. V. Kartashev. – M.: RESPUBLIKA, 1994. – 542 s.
16. Kuzmin A. H. Padenie Peruna (Stanovlenie khristianstva na Rusi) / A. H. Kuzmin. – M.: Mol. Gvardiya, 1988. – 240 s.
18. Lebedev L. (protoierey). Khreschenie Rusi / L. Lebedev. – M.: Russkiy Khronograph, 2003. – 317 s.
19. Litopys Ruskiy / Za Ipatskym spuskom. Per. z davnyorus. L. E. Makhnovtsya; vidp. red. O. V. Myshanych. – K.: Dnipro, 1989. – 591 s.
24. Povest vremennykh let / Pamyatnik literatury Drevnei Rusi. Nachalo russkoi literatury. XI – nachalo XII veka / Vstup. statiya D. S. Likhachova. Sost. i obschaya red. D. S. Likhachova i L. A. Dmitrieva. – M.: Khudozh. lit., 1978. – 413 s.
26. «Slovo o zakone i blagodati» mitropolita Illariona // Biblioteka literatury Drevney Rusi (XI–XII veka); pod red. D. S. Likhacheva, L. A. Dmitrieva, A. A. Alekseeva, N. V. Pomyrko. – Sankt–Peterburg: Nauka, 2000. – T.1. – S.26–61.
28. «Togo zhe napisanie o vere» // «Kreschenie Rusi» v trudakh russkikh i sovetsskikh istorikov. – M.: Mysl, 1988. – S.284–286.

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 Rog)

Historical–hermeneutic interpretation of the concepts of «consubstantial» and «similar nature» in the early Christian period in the context of the church and theological tenets of the Creed (Vizantiystvo – Latinism – Arianism)

The article, in view of the historical–hermeneutic interpretation (in comparison with the Byzantine, Latin and Arian Christian doctrine), the then untie knots theological ideas and dogmas, including such terms and concepts as the «Holy Trinity», «consubstantial», «similar nature» and so on.

Analyzes the theological terminology in patristic literature, secular and theological dialectics in the historical hermeneutic–interpretation of the concept of «similar nature» as part of the chronicle version of the Creed in theological systems Slavic Cyril and Methodius (Byzantine–Slavic), Byzantine, Latin and Arian triadology.

Keywords: Creed, consubstantial, similar nature, omios, Filioque.

Гай–Нижняк 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)

Историко–герменевтическая интерпретация понятий «единосущность» и «подобносущность» в раннехристианский период в контексте церковно–теологических догматов Символа Веры (византизм – латинство – арианство)

Авторы, с точки зрения историко–герменевтической интерпретации (в сопоставлении с византийской, латинской и арианской христианской догматикой), развязывают узлы теологических представлений и догм тех времён, в частности таких понятий и терминов как «Святая Троица», «единосущность», «подобносущность» и т.п.

Анализируются богословская терминология в патристической литературе, диалектика светского и богословского в историко–герменевтической интерпретации концепта «подобносущность» как составляющей летописного варианта Символа Веры в теологических системах славяно–кирилло–мефодиевской (славяно–византийской), византийской, латинской и арианской триаологии.

Ключевые слова: Символ веры, единосущность, подобносущность, омнос, филиоке.

УДК 94:341.222(477)«17»

Баранник А. М.,
аспірант кафедри історії України факультету
історичної освіти, Національний педагогічний
університет ім. М. П. Драгоманова (Україна, Київ),
a.m.barannik@gmail.com

**СТАНОВЛЕННЯ ПОЛЬСЬКО–ЗАПОРІЗЬКОГО КОРДОНУ
У XVIII СТ.**

Здійснено аналіз становлення прикордонного розмежування між Запоріжжям періоду Нової Січі та Річчю Посполитою, розкрито вплив місцевих уявлень про кордон на цей процес та роль означеного транскордоння в економіці обох країн.

В ході дослідження на основі аналізу джерел та наукової літератури, використання історичного, історико–порівняльного та історико–хронологічного методів аналізується специфіка польсько–запорізького транскордоння, що дозволило: виявити та окреслити основні етапи встановлення лінії польсько–запорізького кордону у кінці XVII ст. – 1740-х рр.; висвітлити традиційні уявлення запорожців про кордон та їх трансформацію в процесі зіткнення з російською прикордонною системою (базованою на чіткому визначенні лінії кордону з форпостами, митницями й карантиним); схарактеризувати визначальну роль місцевого транскордоння в економічних зв'язках західного Запоріжжя, зокрема, Бугогардівської паланки з Річчю Посполитою.

Ключові слова: Нова Січ, Запоріжжя, Річ Посполита, Задніпров'я, кордон, економічні зв'язки, торгівля, уявлення про кордон, Російська імперія, Бєлградський мир, Бугогардівська паланка, охорона кордону.

Запоріжжя, особливо його правобережна частина, у XVIII ст. було зоною зіткнення та співпраці різних великих напрямків: соціально–економічного – номадної й осілої

економічних систем, кріпосного й буржуазного способу ведення господарства; культурних – західної, східної православної і мусульманської цивілізацій. Це накладало свій відбиток на всі сторони життя краю, й відбивалося на відносинах із сусідами, особливо – економічних.

Одним з найважливіших для життя запорозької громади періоду Нової Січі, був західний кордон з Річчю Посполитою. Його особливість полягала у можливості фактично в одному місці встановити торгівельні зв'язки відразу з Річчю Посполитою, Кримським Ханством та Османською імперією [5, с. 100], що робило цю межу стратегічно важливою. Так, на лівому березі р. Синюха при її впадінні у Південний Буг було козацьке укріплення Орлик (Орловський шанець), на правому березі Південного Бугу містилася ханська слобода Голта, а на лівому березі – польське укріплення Богопіль [8, с. 60] (нині всі три поселення об'єднані в одне місто – Первомайськ). Центром запорозької торгівлі в цьому регіоні був Гард на Бузі [1, с. 128] – запорозьке містечко на самому кордоні з Польщею, мешканці якого, окрім вилову риби, активно займалися торгівлею. Сюди купці йшли через Архангельськ, Цибулів та інші поселення, а звідси продовжували свій шлях до Січі, або Очакова. Тут же й був один з найприбутковіших запорозьких перевозів через Буг, який річно давав біля 1000 крб. [8, с. 118].

У період 1734–1775 рр. між Польщею й Запоріжжям, попри вельми напружені стосунки (головно через гайдамацтво, у якому польська адміністрація Правобережжя підозрювала чи не кожного запорожця) йшла відносно жвава торгівля. Запорожці постачали на ринки Речі Посполитої сіль, коней [13, с. 83], рибу, риб'ячий жир, велику рогату худобу, сало, віск, хутро [7, с. 86] та інші товари, а звідти, як свідчить ордер Коша від 30 червня 1774 р., на Запоріжжя йшло здебільшого зерно, борошно, горілка та інші продовольчі товари [8, с. 119].

З огляду на ці всі факти не дивно, що питання кордону у взаєминах між Річчю Посполитою й Військом Запорозьким Навиним приділялась велика увага сучасниками. Але встановити тут чітку межу відразу ж після повернення запорожців під російську зверхність виявилось не так просто. У цій статті ми проаналізуємо процес становлення кордону Нової Січі з Річчю Посполитою у кінці XVII ст. – 1740–х рр.

Питання встановлення кордону Нової Січі, що є однією з засадничих принципів подальшого налагодження економічних зв'язків з сусідами, в історіографії розглядалося дотично, в контексті загального розвитку Запоріжжя. Більшість дослідників головну увагу акцентували на північному кордоні з Гетьманщиною та Слобжанщиною в контексті боротьби Запоріжжя з російським колонізаційним наступом з півночі – Новою Сербією, Новослобідським козачим полком та Слов'янською Сербією. Серед дослідників, які займалися питанням кордону, варто назвати таких істориків, як А. Скальковський [14], Д. Яворницький [16], Н. Полонська–Василенко [10; 11], В. Голобуцький [3], В. Мільчев [6] та інші.

Встановлення кордонів Запоріжжя загалом, як і його ділянки з Польщею має тривалу історію. Традиційна історіографія (А. Скальковський, Н. Полонська–Василенко, М. Кириченко) у питанні окреслення кордону з Польщею оперують текстом універсалу Б. Хмельницького від 15 січня 1655 р., в якому гетьман