Павло Гай-Нижник
Олег Батрак

Догматика віри в Католицькій Церкві й запровадження християнства у Давній Русі

(кінець IX – середина XI ст.)

Нарис історико-герменевтичної інтерпретації

ПАВЛО ГАЙ-НИЖНИК
ОЛЕГ БАТРАК

Догматика віри в Католицькій Церкві й запровадження християнства у Давній Русі

(кінець IX – середина XI ст.)

Нарис історико-герменевтичної інтерпретації

Київ – 2015

УДК 348.07:340.132:322
ББК 67.0
Д 59

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.

***Рецензенти*:**

Ричка Володимир Михайлович *– доктор історичних наук, професор, головний науковий співробітник відділу історії України середніх віків та раннього нового часу Інституту історії України НАН України;*
Капелюшний Валерій Петрович *– доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка;*
Крисаченко Валентин Семенович *– доктор філософських наук, професор, завідувач відділу геополітики та глобалістики Науково-дослідного інституту українознавства МОН України.*

У монографії автори аналізують складний і неоднозначний процес запровадження християнства у Русі кінця IX – середини XI ст. У контексті тогочасних європейського світогляду та християнської релігії висвітлюються теологічні спільність та відмінності ще єдиної на той час Християнської Церкви, але яку уже тоді роздирали політико-ідеологічні та догматичні протиріччя. З'ясовується місце, роль і самовизначення Русі у тих процесах.

Автори, з огляду історико-герменевтичної інтерпретації та слов'янської кирило-мефодіївської традиції (у співставленні з аріанською, візантійською та латинською), розв'язують тогочасні вузли теологічних уявлень і догм, зокрема таких понять і термінів як «Свята Трійця», «єдиносущність», «подібносущність», «Символ Віри» тощо. Прослідковуються світоглядно-релігійний та політико-ідеологічний шлях Русі до запровадження християнства в державі Володимиром Великим та його утвердження Ярославом Мудрим.

У книзі також розглядаються передумови, підстави та обставини прийняття християнської віри великим князем Київським Володимиром Святославичем, її символічний та духовний зміст, аналізуються княжі діяння у цій сфері. Встановлюються релігійно-політичні узріння, тактика і стратегія утвердження Віри Христа великого князя Київського Ярослава (Мудрого) Володимировича, його бачення місця Церкви в Руській державі, суспільстві, у слов'янському світобаченні, а також поміж духовно-релігійними і державними центрами тогочасного Християнського Світу.

ISBN 978-966-7166-37-3

© Гай-Нижник Павло Павлович 2015
© Батрак Олег Петрович 2015

З М І С Т

ВСТУПНЕ СЛОВО 5

Розділ 1. ІСТОРІОГРАФІЧНІ, ДЖЕРЕЛОЗНАВЧІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ 15

1.1. Ступінь наукової розробки теми. 16

1.2. Джерельна база дослідження 31

1.3. Методологічні принципи дослідження. Нова парадигма герменевтичного дискурсу як провідний засіб тлумачення середньовічних богословських та світських текстів. 37

1.4. Діалектика світського та богословського в історико-герменевтичній інтерпретації концепту «подібносущність». . . . 50

Розділ 2. ФОРМУВАННЯ ТЕОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ХРИСТИЯНСЬКОГО ВІРОВЧЕННЯ: ГЕРМЕНЕВТИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ТЕРМІНА-ДОГМАТА «ПОДІБНОСУЩНІСТЬ» 63

2.1. Введення і поширення термінів «єдиносущність», «подібносущність» в ранньохристиянський період 64

2.2. Літописний варіант Символу Віри в теологічних системах латинської та візантійської тріадології 79

Розділ 3. АНАЛІЗ БОГОСЛОВСЬКОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ В ПАТРИСТИЧНІЙ ТА ДАВНЬОРУСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ 91

3.1.Співвідношення понять «єдиносущий» та «подібносущий» в інтерпретації сучасних дослідників 92

3.2. Теологічні особливості Символу Віри в «Ізборнику 1073 року» та «Повісті временних літ» 102

Розділ 4. РЕКОНСТРУЮВАННЯ ПОДІЙ ІСТОРІЇ ХРИСТИЯНІЗАЦІЇ РУСІ КІНЦЯ IX – СЕРЕДИНИ X ст. . . . 129

4.1. Хрещення Русі великим князем Київським Володимиром: обрання віри і цивілізаційно-політичного поступу 130

4.2. Русько-візантійська війна 1043 року: церковний та політико-ідеологічний аспекти в контексті релігійної політики великого князя Київського Ярослава Мудрого 172

4.3. Інтерпретація теологічної доктрини хрещення Русі в «Повісті временних літ», «Слові про закон і благодать» та в інших наративних джерелах. 192

ПІСЛЯСЛОВО 217
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ . . 229
ДОДАТКИ 253
Додаток А. Літописний Символ Віри 254
Додаток Б. [Ізборник 1073 р. / «Того же написание о вере»] . . 256
Додаток В. [Ізборник 1073 р. / «Того же написание о вере»] . . 257
Додаток Д. [Ізборник 1073 р. / «Того же написание о вере»] . . 259
Додаток Ж. [Ізборник 1073 р. / Кормчая / Троїцький зб.] 261
Додаток З. [Ізборник 1073 р. / Кормчая / Троїцький зб.]. 262
Додаток К. Послідовність позиції, що простежується в пояснені вислову «троици кланяюся въ единице и единьницы въ троици» [Ізборник 1073 р. / «Того же написание о вере»] 263
Додаток Л 264
Додаток М. Слово реченого Христолюбцем 265
Додаток Н. Пам’ять і похвала князеві руському Володимиру, як хрестився Володимир і дітей своїх охрестив, і усю землю Руську од кінця й до кінця, і як хрестилася бабуня Володимирова Ольга раніше Володимира (Яков Мніх) 266
Додаток П. Молитва з «Повчання чадам своїм» (Володимир Мономах) 274

ВСТУПНЕ СЛОВО

ВСТУПНЕ СЛОВО

Однією з найважливіших і чи не насуперечливіших проблем середньовічної історії Русі було і залишається досі питання її інтерпретації, формування сучасного науково-термінологічного апарату, який би адекватно, з найменшими семантичними втратами, дозволив би перенести в семантичні координати сучасного дискурсу ціннісні орієнтири християнського Середньовіччя.

Зазначена проблематика вирізняється особливою гостротою щодо так званого Pax Slavia Orthodoxa (далі – PSO, термін відомого італійського славіста Ріккардо Піккіо) – тобто православного слов'янського світу, позаяк адепти цієї гілки християнства у Східній Європі від другої половини IX ст. і ледь не до початку XVIII ст. не тільки у церковному, але і у офіційному світському житті, послугувалися виключно церковнослов'янською мовою (далі – ЦСМ). Утім, не викликає суперечень, що церковнослов'янська мова є штучно створеним знаковим конструктом, покликаним не лише максимально адекватно передавати для слов'ян сенс біблійних та святоотеческьких істин, але й сприяти формуванню словесної моделі земних суспільних, політичних, економічних, культурних тощо відносин у спектрі якомога точної проекції моделі Царства Небесного. Відтак вищевказана штучна винятковість ЦСМ суттєво ускладнює інтерпретаційно-герменевтичні процедури як в царині власне медієвістичних досліджень, орієнтованих на активне використання у професійному науковому середовищі оригінальної термінології, властивої середньовічним інтелектуалам, так і в межах термінологічного поля, притаманного сучасному науковому дискурсу, що вимагає пошуку властивих останньому максимально адекватних понять.

Варто також зауважити, що для релігійного християнського світогляду доби Середньовіччя не був притаманним феномен світського в сучасному сенсі, в рамках якого існує, нехай з певною долею умовності, розподіл на духовне та світське, ідеальне та матеріальне. У добу Середньовіччя земне (в усіх його

проявах, включаючи і сферу мови в її вербальному, символічному, комунікативному тощо вимірах) вважали умовним, обмеженим відображенням Вічного, Божественого. Божественне ж, крізь призму фундаментального положення християнства – Боговтілення – створювало містичний ефект одухотворення усього сущого, незримої, проте обов'язкової, присутності духовного у мирському. Саме тому богословські складові (навіть згідно сучасних класифікацій письмових джерел, середньовічних світських творів, в тому числі давньоруських літописів) відігравали не лише загальновідому роль скореговування земних подій з біблійними та святоотеческьими (агіографічними[1]) взірцями, але й створювали ефект незримої присутності Божественого поряд з людськими вчинками в усіх без винятку сферах.

З огляду на вищевказане, особливої наукової актуальності набуває проблема розкодування теологічних складових давньоруських наративів за допомогою, з одного боку, врахування властивих Середньовіччю способів кодування в текстуальній формі, транслювання та використовування для суспільних потреб історичної інформації, а з іншого – максимально повного застосування сучасних дослідницьких технологій герменевничного аналізу текстів з метою більш досконалого реконструювання подій давньоруської історії.

У цьому контексті можна стверджувати, що на сучасному етапі в українській історичній науці відбувається докорінний перегляд уявлень про її межі, можливості і значення, має місце свого роду «інтерпретаційний переворот» в рамках герменевтичного дискурсу, який вийшов за межі однобічної атеїстичної

[1] Агіографія – життєписи святих, які охоплюють діяльність мучеників та житія святих. Пізніше життєписи були зведені у збірки для літургічного ужитку, причому імена мучеників та святих послідовно відносилися на окремі дні місяця. Західна та візантійська агіографія виступає джерельною базою при вивченні не лише державної політики щодо релігії, а й системи соціальних, політичних, культурних відносин загалом. Виокремлюють народну (анонімну) та авторську агіографію. Оскільки у пізній Римській імперії під час судових процесів проти християн велися протоколи допитів (проконсульські акти), окремі дослідники вважають, що грецька агіографія III–IV ст. ґрунтується на них.

парадигми, де накопичився значний масив літератури відверто перекрученої, підчас тенденційної її інтерпретації на догоду російським імперським чи радянським комуно-партійним моделям конструювання давньоруської спадщини.

Перш за все йдеться про питання перекладу наративних текстів, що передбачає не тільки досягнення автентичності, але й зіштовхує перекладача із проблемою «герменевтичного кола», адже за кожним текстом стоїть певна традиція, врахування якої дає можливість подолати значний часовий розрив. При цьому слід зауважити, що в контексті західної філософії історії другої половини XX – початку XXI ст. ця проблема належить до числа найбільш затребуваних і гостро дискусійних. У рамках герменевтичного (М.Гайдеггер, Г.Гадамер, Ю.Хабермас, П.Рикер, К.Апель), постструктуралістського (Р.Барт, Ю.Кристєва, Ж.Дерріда, Ж.Делез, М.Фуко), постмодерністського (Ж.Бодрійяр, Ж.Ліотар, П. де Ман, І.Хассан, Ф.Джеймсон, Д.Фоккема, Т.Д'ан) дискурсів проблема інтерпретації отримала і продовжує набувати досі різнобічне висвітлення. В її перебігу виявилися межі загального проблемного поля дискусій, які спрямовують пошук нової інтерпретаційної парадигми, спроб застосування семіологічної методології постструктуралістського типу щодо історичних джерел (зокрема наративних), певних історичних епох чи теоретичних проблем історичної науки в цілому. Йдеться про досвід, насамперед, Х.Уайта, Ф.Анкерсміта та інших представників так званого «лінгвістичного перевороту» в історіографії чи, згідно альтернативної термінології, «нової історіографії», стосовно теоретико-методологічної та прикладної оцінки, якої існує доволі потужна дослідницька традиція [31; 32; 222; див. також: 40; 61; 115; 127; 193; 257–303].

Славістична медієвістика порівняно пізно потрапила до уваги науковців, що були небайдужими до постструктуралістсько-семіологічних новацій в гуманітаристиці з огляду, по-перше, на відносну чисельну обмеженість фахівців з медієвістичної славістики та, відповідно, доволі високий рівень авторського начала, а отже й зрозумілої консервативності в зазначеній ділянці, а

по-друге – з причини підкресленої радикальності принципових методологічних положень семіологічного постструктуралізму, зокрема, проблем інтертекстуальності [120], домінування літературних форм над історичними концепціями тощо [68, с. 179–180]. Тож, якщо щодо наративів та наукових історичних текстів XIX–XX ст. герменевтичні підходи з початку 70-х рр. XX ст. використовуються доволі регулярно та, здебільшого, вже не викликають особливих заперечень, то більш ранні епохи, зокрема період Середньовіччя в цілому та його слов'янська православна складова, тільки останніми роками стали більш-менш регулярно потрапляти до уваги дослідників, озброєних новими дослідницькими технологіями. Цілком природно, що одне з чільних місць у цих дослідженнях посідають герменевтичні підходи до історичних наративів за допомогою яких можна виявляти додаткову інформацію, спроможну суттєво скорегувати, а в окремих випадках і принципово змінити уявлення про середньовічну добу.

У вищезгаданому контексті, низка оригінальних спостережень, зорієнтованих на тлумачення біблійних типологічних зразків, що були включені до літописних текстів, через категоріальне русло християнського світогляду висвітлюються у працях І.Данилевського, В.Петрухіна, Г.Подскальского, В.Рички, О.Толочка Т.Вілкул та інших вчених [86; 167; 175; 201, с. 94–102; 220]. Максимально наблизилися до конотативності як іманентного сегменту давньоруських наративів філологи-славісти, в першу чергу Р.Піккіо, М.Толстой, В.Колесов, Р.Цейтлін, В.Топоров, А.Дьомін, О.Гіппіус та деякі інші дослідники [90; 109; 110; 168; 169; 170; 171; 172; 221], які ретельно дослідили семіологічну та семантичну природу окремих фонем, семем, слів, словосполучень та в цілому церковнослов'янську мову, проте прихований пласт теологічної закодованої інформації, нажаль, так і не став предметом їхньої уваги.

Нині не є таємницею, що давньоруські книжники свідомо ускладнювали текст за допомогою багатоструктурної системи символів, метафор, біблійних та патристичних алюзій. Як наслідок – оповідальний текст набував нібито поверхового, в принципі

прозорого інформаційного пласту, але водночас містив утаємничену інформацію, в якій зосереджувалися приховані смисли, зрозумілі лише посвяченим або ж фахівцям. Останні мусили бездоганно знати священні тексти, постійно орієнтуючись на авторитетні біблійні чи патристичні взірці, прагнучи максимально «узгодити» усю сукупність земних відносин (економічних, політичних, соціальних, культурних тощо) під зразкові символи, які виконували роль абсолютних істин.

Слід відзначити ще одну типологічну рису PSO, принципову для розкриття зазначеної тематики, а саме – глибоке усвідомлення православними богословами низки докорінних відмінностей власного сегменту християнської цивілізації на відміну від католицького. Для останнього, з огляду на римську республіканську та імперську державну спадщину, була властива більш вагома, порівняно з візантійським сходом, роль традицій римського права, а отже й земного закону, який суспільним впливом на практиці не поступався Закону Божому. Православна ж варіація вважала реальним лише Закон Небесний, розглядаючи земні правові відносини його відображенням, а отже, наприклад, совість вважалася основним критерієм праведності вчинків людини. Більше того, для слов'янського церковно-християнського світу саме у такій атмосфері з середини IX ст. почала створюватися спеціальна мова, яка б, за аналогією з правовою системою, сама мала бути ідеальним символічним (графічним та вербальним) відображенням того ж Закону Божого, орієнтуючись на тисячолітній досвід давньоєврейської та давньогрецької мов.

Відтак не є дивним, що у нашому дослідженні нові підходи нерозривно пов'язані з теологічною герменевтикою. Її методологічні принципи вимагають за кожним релігійним текстом вбачати певну традицію, усвідомлення її догматично-термінологічних формул, що максимально скорочує історичну дистанцію до об'єкта інтерпретації. «Релігійні тексти, – як цілком обґрунтовано зазначає О.Вдовина, – не можуть бути витлумачені тільки буквально, оскільки їхнє розуміння закорінене в певних принципах, без усвідомлення яких не можна претендувати на адекватне

тлумачення ані цілого тексту, ані будь-яких окремих його частин» [55, с. 84]. В кінцевому результаті така позиція сприяє тому, аби звузити частку авторської «вигадки», оскільки вимагає звертатися при інтерпретації тексту до праць церковних діячів, богословів, документального церковного матеріалу, включаючи й Біблію, яка є окремішнім специфічним джерелом, а також й до вивчення історії становлення християнського віровчення з його догматичними особливостями та тлумачення останніх.

Актуальність застосування нових методологічних підходів (методу теологічної герменевтики, який дозволяє здійснювати тлумачення складних теологічних текстів світською мовою) зумовлена ще й тим, що приріст нових знань внаслідок копіткої науково-дослідницької діяльності за останнє століття обертається навколо найгострішої, майже детективної теми, про історію хрещення Русі, ще не дав остаточної відповіді на цілу низку запитань. Серед них і неоднозначність у визначеннях теологічного змісту літописного Символу Віри, його догматичної, а відтак й церковної орієнтації.

З огляду на вищенаведені аргументи об'єктом нашого дослідження є церковно-релігійний аспект у зовнішній та внутрішній політиці давньоруських князів наприкінці X – в середині XI ст., а предметом – герменевтична реконструкція теологічної доктрини хрещення Русі (внутрішньої і зовнішньої церковної політики) та світська інтерпретація християнської догматики в давньоруській інтелектуальній традиції кінця X – середини XI ст.

Відповідно хронологічні рамки охопили часовий відрізок від 988 по 1054 роки. Нижня хронологічна межа, визначена літописним 988 роком, пов'язана з офіційним впровадженням християнства як державної релігії в Русі, розгортанням християнізації по всій її території й початком реалізації великим князем Київським Володимиром Святославичем (Великим) та його оточенням шляху до автокефальності. Кінцевий рубіж дослідження зумовлений переорієнтацією його сина – Ярослава Володимировича (Мудрого) на Константинопольський патріархат, що й було втілено на практиці ще за життя цього великого князя.

Територіально, перш за усе, дослідження охоплює терени так званої «Руської землі», зосереджені навколо Києва, Чернігова та Переяслава, проте за потреби увага приділяється і подіям в інших регіонах Давньоруської держави (від Новгорода і Пскова на Півночі до Тмутаракані на Півдні, Ростова на сході та Володимира на заході Русі).

Досліджуючи обумовлену вище проблематику, ми прагли здійснити його комплексно, з позицій діалектичного поєднання теологічних та світських складових, з'ясовуючи і виявляючи можливості адаптування та інтерпретації християнської догматики в давньоруській інтелектуальній традиції (зокрема літописного варіанту християнського Символу Віри періоду прийняття особисто великим князем Київським Володимиром Святославичем та провадження християнства східного обряду в якості державної релігії) на тлі герменевтичної реконструкції теологічної доктрини хрещення Русі, внутрішньої і зовнішньої церковної політики кінця X – середини XI ст.

Під час постановки проблеми та її всебічного вивчення, нами використовувалися матеріали Вселенських і Помісних соборів, праць церковних діячів богословів Афанасія Великого, Олександра (єпископа) Олександрійського, Григорія Богослова, Василія Великого, Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна. На основі аналізу Символів Вір та анафематизмів представників антиохійської, олександрійської та латинської богословських шкіл IV ст., Арія та його послідовників, було проведено комплексне дослідження літописного Символу Віри, його політико-ідеологічну спрямованість. Здійснено авторський переклад літописного віровчення з урахуванням наявних погрішностей і помилок.

Авторами також було зроблено спробу розглянути підняту проблему крізь призму формування християнського віровчення від I Вселенського собору (325 р.) до VII Вселенського собору (787 р.). Зокрема було визначено, що починаючи з ороса I Вселенського собору виникли дві різні теологічні системи, які в майбутньому будуть віддзеркалювати православний і католицький релігійні напрямки. Охарактеризовано особливості проведення

християнізації, орієнтованої на ранньохристиянські традиції і кирило-мефодіївську спадщину, враховуючи рішення Єрусалимського собору (51 р.) щодо хрещення язичників, оминаючи обряд обрізання (юдаїзм). Зроблено спробу простежити динаміку впровадження християнства в контексті послідовності церковного будівництва великим князем Київським Володимиром і його етапи. Запропоновано класифікувати методи здійснення християнізації як самостійницькі. Висунуто гіпотезу і здійснено намір її обґрунтування про православний за змістом характер літописного Символу Віри, а набуті факти й проаналізовані джерела дають, на нашу думку, підстави запропонувати спростувати усталену в історіографії тезу про термін-догмат «подібносущий» як аріанський чи напіваріанський. При цьому було всебічно вказано на його використання богословами і отцями Церкви в теологічній системі східного християнства у віровченні про Святу Трійцю, а також встановлено, що укладачі літописного Символу Віри керувалися ідейними установками раннього християнства. Автори доводять, що його скорочений текст в «Повісті временних літ», а також повна редакція в Троїцькому рукописі, сягають витоків кирило-мефодіївської традиції, яка, в свою чергу, нерозривно була пов'язана з ранньохристиянською спадщиною патристичних творів авторів, зокрема Григорія Богослова, і не містить жодного фрагмента аріанства.

В теологічному творі враховано особливості суперечок між Сходом і Заходом, не порушено жодної догматичної позиції у вченні про Трійцю і Божественну сутність, продемонстровано точність передачі християнського віровчення слов'янською мовою, враховуючи її особливості. Висловлено припущення, що включаючи Символ Віри в офіційне літописне зведення, таке як «Повість временних літ», ігноруючи єдиний визнаний в християнському світі Нікео-Царгородський Символ Віри, текст якого підтверджувався рішеннями Вселенських соборів (включно із сьомим), – стверджувався зв'язок Русі з апостолом Павлом і кирило-мефодіївською церковнослов'янською спадщиною, що не давало приводу на канонічну зверхність ані Константинопольському

патріарху, ані Римському папі. Відтак великий князь Київський та його оточення могли, передусім, тільки за певних політико-ідеологічних міркувань розраховувати на визнання за Руською Церквою статусу автокефальної у тогочасному християнському світі.

Нами також запропоновано розглядати тексти літописного Символу Віри і віровчення Михаїла Сінкелла в «Ізборнику 1073 року» як такі, що належать до різних часових теологічно-термінологічних систем. З'ясовано, що з літописних і позалітописних джерел, які дійшли до нас, вперше в «Слові про закон і благодать» Іларіона офіційно було визнано Нікео-Царгородський Символ Віри у візантійській редакції. Герменевтичний аналіз наративного тексту дав можливість зробити припущення про його конотативну природу, інформація якої може свідчити про боротьбу двох церковно-релігійних політичних течій: перша, на чолі з великим князем Володимиром Святославовичем, прагнула до самостійної автокефальної Руської Церкви; друга, на чолі з його сином великим князем Ярославом Володимировичем, – спрямовувала свою діяльність до визнання Руської Церкви з міжнародним офіційним статусом, залучаючи її до кафолічної східнохристиянської спільноти через канонічний зв'язок з Константинопольським партіархатом. Крім того, авторами було також запропоновано нові хронологічні рамки виголошення «Слова...» митрополитом Іларіоном, а також зроблено спробу з нових позицій, в контексті церковної політики великого князя Ярослава Володимировича, виявити причини і рушійні сили русько-візантійського конфлікту середини 40-х рр. XI ст.

ІСТОРІОГРАФІЧНІ, ДЖЕРЕЛОЗНАВЧІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ

Розділ I

ІСТОРІОГРАФІЧНІ, ДЖЕРЕЛОЗНАВЧІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ

1.1. Ступінь наукової розробки теми

Вивченню історії Давньоруської держави присвячено величезну кількість наукових праць, що цілком зрозуміло й обґрунтовано з огляду на її важливе місце в середньовічній історії не лише християнського, але й ісламського світу, як і з точки зору тієї вагомої ролі, яку відіграла Русь у суспільно-політичному, економічному, культурному тощо житті середньовічної цивілізації. Внаслідок копіткої науково-дослідницької діяльності вчених та зусиллями не одного покоління фахівців, вдалося відтворити широку панораму історичного минулого однієї з наймогутніших держав середньовічної Європи.

З огляду на величезний характер історіографічного здобутку, присвяченого Давній Русі, ми змушені будемо зосередитися на тих працях, які мають узагальнюючий характер, а отже обов'язково торкалися культурно-релігійної тематики, або ж на таких дослідженнях, що безпосередньо присвячені проблемам, які розглядаються у поданій монографії.

Певною мірою наше завдання суттєво полегшується, дякуючи низці цікавих узагальнюючих історіографічних аналітичних оглядів, що вийшли друком останніми роками. Окрім соціально-економічного [215; 246; 247], суспільно-політичного [44; 219; 230] і культурного розвитку Русі [77; 159; 203; 239], велика увага приділялася дослідниками питанню, яке практично обертається навколо найгострішої дискусійної теми – про історію її хрещення. Пояснюється це наявністю відносно незначної джерельної бази і тими невідповідностями та протиріччями, якими вона наповнена. Як зазначає О.Рапов: «Книжники XI–XII ст. не тільки не

відповіли на питання, що нас цікавлять, але, навпаки, ґрунтовно заплутали їх в силу якихось, одним їм відомим, причин» [192, с. 8]. У «Повісті временних літ» розповідь про «хрещення Русі» занотовано між 6494–6496 рр. (986–988 рр.) роками, відповідно, від Створення Світу та від Різдва Христового, і акт хрещення князя Володимира віднесено до останнього, тобто – 988 року. Утім, переказавши корсунську версію хрещення князя, літописець полемізує з іншими версіями: «Се же не свѣдуще право, глаголють, яко крестихъся есть в Киевѣ, инии же рѣша в Василеве, друзии же инако скажють» [21, с. 126]. З іншого боку, від XI ст. до нас дійшло позалітописне джерело – «Пам'ять і похвала Володимиру» Іакова Мніха (тобто монаха), в якому хрещення Володимира віднесено до часу за два роки до походу на Корсунь (давньоруська назва візантійської колонії Херсонес на південному заході Кримського півострова).

Й попри те, що хоча тексти літописних, як і позалітописних, творів не раз були препаровані науковою критикою в надії вилучити з них точну і недвозначну інформацію про Володимирове хрещення, чимало аспектів перебігу подій, які з ним пов'язані, все ще залишаються предметом дискусій.

Найхарактерніші серед них такі:

– від кого прийняла Русь християнство: від Візантії, Риму, Охридської патріархії, або ж, натомість, торувала свій самостійний, автокефальний шлях[2];

[2] Про те, звідки прийшла церковна ієрархія в Україну, є різні теорії. Перша, що ієрархія прийшла з Візантії (Є.Ґолубінський, М.Грушевський, Й.Пелетц, М.Міллер, Ф.Дворнік). Другу теорію (римську) відстоюють Банімґартен, Жюжі та М.Коробка. Никонівський літопис говорить про посольства до Володимира від папи (988, 991, 1000 рр.) та до папи від Володимира (994, 1001 рр.). Третю теорію (охридську або македонську) висунув М.Приселков, а з українців її підтримали історики Т.Коструба, С.Томашівський, з росіян – А.Карташов, Є.Шмурло, Г.Федотов, П.Ковалевський, німець Г.Кох. Вона ґрунтується на подібності мови. («Номоканон» прийшов в Україну у болгарській редакції). Четверту теорію (тмутараканську) висунув Ю.Вернадський і за ним М.Чубатий. Обидва автори є тієї думки, що в межах Київської держави в часи хрещення великого князя Київського Володимира вже існувала єпархія в Тмутаракані.

– чи був хреститель Русі, великий князь Київський Володимир «єретиком» аріанином;

– де і коли сам великий князь прийняв хрещення;

– хто очолював митрополію у Києві за часів князя Володимира;

– чи було обрання митрополитом русича Іларіона актом антивізантійської політики великого князя Київського Ярослава Володимировича;

– коли Київська митрополія підпорядковується Константинопольському патріархату;

– які причини спонукали Русь до останнього походу на Візантію у 1043 році та хто був його ініціатором.

Дослідженню історії хрещення Русі, а також пошукам нових свідоцтв про цю подію присвятив ще у XVIII ст. свої праці видатний російський вчений В.Татіщев [212]. Подібна робота проводилася також М.Ломоносовим та М.Карамзіним.

Є.Голубинський прийшов до висновку, що літописна повість про хрещення Русі «є пізніша вигадка, і при цьому навіть вигадка, мабуть, не руська, а грецька» [73, с. 105]. О.Шахматов, який більше двадцяти років вивчав літописання, навіть займався реконструкцією давнішніх літописних зведень аж допоки не зрозумів, що це завдання в силу самої природи літописів як зведень в різних творів ідеологічного (а тому й обов'язково зацікавленого характеру) виконати неможливо [126, с. 14]. Одну із праць О.Шахматова було присвячено, зокрема, корсунському сказанню, яку він назвав «Корсунською легендою», позаяк, як і Є.Голубинський, вважав цю оповідку «Повісті временних літ» лише «красивою казкою» [238, с. 1029–1153].

Задовго до появи праць О.Шахматова В.Васильєвський, що на той час ще не знав про такого автора як Ях'ю Антіохійський, співставляючи дані ал-Мекіна та Ібн-ал-Атіра (XIII ст.) зробив висновок про те, що у 986–989 роках між Візантією та Руссю було укладено договір про союз, підкріплений одруженням руського князя з сестрою імператорів, й він безпосередньо був пов'язаний із хрещенням великого князя Київського Володимира

Святославича. Вчений відмітив, що ані візантійські, ані руські джерела не повідомляють ані про цей союз, ані про хрещення князя Володимира візантійськими місіонерами. Не написали нічого про це ні Лев Діакон, хоча й він був сучасником тогочасних подій, ані Михаїл Пселл, який перебував від місця подій доволі недалеко [54, с. 72–106]. В.Васильєвський також вказав на протиріччя руських джерел, явно віддаючи перевагу свідченням «Пам'яті та похвалі» Іакова Мніха перед літописом. Тобто, вважав, що Корсунь київський князь Володимир захоплював тоді, коли був вже охрещеним. Таким чином, вчений, з одного боку, дав начебто вагомі підстави для пояснення умов проникнення візантійського християнства на Русь, з іншого – заклав підвалини сумнівів у тому, що справа могла виглядати саме так.

Утім, візантійську версію сприйняла переважна більшість вчених, але в їхніх працях, як правило, питанню про витоки руського християнства особливого значення не надавалося: увага зосереджувалася на соціальній обумовленості прийняття християнства як релігії класового суспільства. Додамо, що одну з найкрайніших позицій у цьому питанні займав С.Бахрушин [37, с. 40–76].

Багатоетапність і складність процесу християнізації Русі відмічали у своїх дослідженнях В.Мавродін, М.Шевченко, Б.Рамм, В.Пашуто, Ю.Свідерській [142; 166; 187; 206] та інші дослідники. З нагоди підготовки і святкування тисячолітнього ювілею хрещення Русі картина наукових пошуків значно розширилася. Істориками, археологами, філологами, філософами, спеціалістами з атеїзму було охоплено широке коло питань, пов'язаних з «історією християнства на східнослов'янських землях», наслідків запровадження християнства і впливу його на виникнення східнослов'янської писемності (В.Німчук), на розвиток давньої української літератури (О.Мишанич), на формування філософської думки Давньої Русі (В.Горський), на мистецтво (С.Безклубенко) тощо.

Справжній вибух інтересу до хрещення Русі за часів князювання Володимира стався у зв'язку з святкуванням

тисячолітнього ювілею цієї події, значення якої мало настільки великий світовий резонанс, що навіть принципово атеїстична радянська влада мусила зробити суттєві прорелігійні послаблення. Допоміжну роль зіграли також і перебудовчі процеси у СРСР, які «дивом» співпали із ювілеєм. Тож праці тогочасних радянських вчених в цілому були позбавлені ідеологічних перекосів та політичної заангажованості, характерної для робіт попередньої доби. Серед багатьох аспектів періоду хрещення Русі з'явилися нові підходи до висвітлення відомих подій та їх інтерпретації в працях: М.Котляра, Я.Щапова, М.Брайчевського, О.Рапова, В.Рички, О.Хорошева, І.Фроянова, А.Кузьміна, Р.Симонова, І.Шевченка, М.Лабуньки, Н.Мілютенко, О.Молдована та інших [42; 116; 124; 126; 192; 200; 202; 207; 231; 235; 246].

Наукові аспекти хрещення Русі не залишилися поза увагою спеціалістів з історії церкви, візантинологів, славістів, сходознавців, скандинавознавців: І.Шевченка, О.Гейштора (Варшава), Г.Подскальського (Франкфурт-на-Майні), А.Поппе (Варшава), П.Соєра (Готенбург), А.Каріле (Болонья), Д.Оболенського (Оксфорд), Л.Мюллера (Тюбінген) [98, с. 147; 151; 152; 153; 154; 155; 156; 157; 179; 180; 239; 240; 241] та інших фахівців і дослідників. Проведення ретельної дослідницької праці з аналізу історичного матеріалу хоч і допомогло відтворити наближену до дійсності картину запровадження християнства на Русі, прибічники поширеного серед сучасних дослідників погляду про розповсюдження візантійського варіанту християнства наштовхуються на великі труднощі, оскільки не мають практично ніяких свідчень щодо утворення церковної організації після хрещення Русі.

Немає й поки що відповіді на питання щодо масового одноактного хрещення киян, яке, вочевидь, було проведене із порушенням християнських обрядових канонів й мусило би здійснюватися тільки після оглашення, індивідуально та у храмі.

Незрозумілим є й мовчання візантійських джерел про таку важливу подію як хрещення народу, з яким у них були давні і тісні стосунки. Утім, проблема так званого Аскольдового хрещення Русі у 60-х роках IX ст., на яке активно відреагували і

візантійські, і західні, й східні джерела (сучасне видання цих документів, здійснене російськими вченими під загальною редакцією П.Кузенкова оригінальними мовами з російським перекладом та ґрунтовними коментарями має обсяг більше півтори сотні сторінок [123]) складає окрему дослідницьку проблему, тому ми торкатимемося її лиш побіжно. Наприклад, як пояснити згоду Візантії, якщо вона мала місце, на посадження київським великим князем Володимиром попа Анастаса головою Десятинної церкви (нагадаємо, що саме той Анастас допоміг Володимирові захопити візантійський Корсунь (Херсонес) у Криму, пустивши стрілу із вказівкою на можливість перекриття підземних водогонів, які забезпечували місто водою)? Адже, як відомо, саме захоплення Володимиром Корсуня змусило візантійських імператорів піти на велику поступку: дати згоду на шлюб своєї порфірородної сестри з правителем ворожої, язичницької держави. Навряд чи Візантії сподобалося б піднесення в новоствореній Церкві власного зрадника – попа Анастаса.

У зв'язку з цим, відомими є спроби істориків явити давньоруську Церкву як початково залежну від Болгарії (М.Присьолков, О.Пресняков, церковний історик А.Карташев) [105; 184; 185] або ж Риму (А.Амман, М.Таубе, Н.Баумгартен) [126, с. 22].

Питаннями першопочаткової церковної організації, відносин Русі з іншими християнськими державами і змістом віровчення, зокрема, цікавилися такі науковці як О.Пресняков, М.Тихоміров, М.Мур'янов, М.Нікольський, Я.Щапов [149; 160; 184; 216; 245; 247]. О.Пресняков, зокрема, дійшов висновку, що із Візантією Руська Церква за часів князювання Володимира організаційно не була пов'язана [184, с. 227–244]. У свою чергу М.Тихоміров звернув увагу на термінологічну відповідність руського терміну «десятина», «дев'ятина» та інших західнослов'янським, а саме – хорватським коренням. Вчений в кінцевому результаті саме з «десятиною» пов'язує «розрив» Володимира з грецькою церковною традицією [217, с. 258–264].

На багаточисельні паралелі та зв'язки із Західною Європою вказує М.Мур'янов [126, с. 31], а М.Нікольський, звертаючи

особливу увагу на ідейний зміст рукописів, кинув прямий виклик духовним академіям, які відмовлялися обговорювати це питання [162, с. 170–198]. Вчений наголошував, що християнство Володимира вимальовується як віра, вільна від аскетичного ригоризму. Великий князь Володимир (за М.Нікольським), приймає те, що не обмежує життєвих радощів, відзначне блиском ритуалу і наповнене світлим оптимізмом. Витоки цієї оптимістичної ідеології він шукав на західнослов'янському ґрунті – у Великій Моравії, в спадщині Кирила і Мефодія [125, с. 23].

Відбулося переосмислення й «Корсунської легенди». Р.Жданов визначав необґрунтованість доказів О.Шахматова про неї як грекофільського памфлету [95]. З ним погодилися Д.Ліхачов, Л.Мюллер, А.Поппе. А.Кузьмін, на противагу візантійській версії, висловив думку про те, що ця літописна оповідка належить книжнику Десятинної церкви [125, с. 49]. Вчений вважає, що Корсунь грав особливу роль в самій кирило-мефодіївській традиції. Не випадково, розмірковує дослідник, житіє Кирила відводить значне місце корсунській поїздці майбутнього слов'янського першовчителя. Саме тут він познайомився з «руськими письменами», і звідсіля він вивіз, ним же знайдені, мощі Климента, одного із найбільш шанованих на Заході святих. Витоки «руських письмен» А.Кузьмін виводив з племені ругів, які в III ст. з південного узбережжя Прибалтики розселилися на нових територіях, в тому числі у Подунав'ї, де й виникло королівство Ругія, чи Ругілан, федеративне стосовно до Риму. Дослідник змалював широку панораму існування багатьох «русій», пов'язаних з ругами, в тому числі і на території Східної Європи: в Середньому Подністров'ї, Прикарпатті, Причорномор'ї. Саме від ругів А.Кузьмін виводив Русь Дунайську, до якої входив Норик, звідкіля літописець торував шлях слов'ян. Від IX ст. ці землі перебували у складі Великої Моравії. Вчений наголошував, що руги-руси – не слов'яни, були творцями «руських письмен» і носіями ранньохристиянських традицій з яскраво вираженим єретичним аріанським віровченням, витоки якого були успадковані, зокрема, й кирило-мефодіївською традицією. З нею, вважав

вчений, відбулося проникнення аріанства в Київську Русь, свідоцтвом чого є літописний Символ Віри (теологічне віровчення, розміщене в «Повісті временних літ» після хрещення київського великого князя Володимира в Корсуні під 6496 (988) роком.

На думку А.Кузьміна, ті аріанські риси простежуються у наступних положеннях: «Отець, бог отець... единѣм нероженьем старѣй сый сыну и духови... Сынъ подобесущенъ отцю, роженьемь точью, разньствуя отцю и духу. Дух есть пресвятый, отцю и сыну подобносущенъ и присносущенъ» [125, с. 37]. Дослідник зазначає, що «в самому аріанстві було багато течій. Але, головна його зовнішня, відмінна риса – місце бога-сина відносно до бога-отця. Ортодоксальна церква наполягала на єдиносущності лиць Трійці, в той час як аріани висували принцип подобосущності» [125, с. 36].

Подібну точку зору поділяють А. Глушак та Є. Харьковщенко, які також вважають, що «основу основ християнської віри Володимиру було викладено в дусі аріанства» [72, с. 12]. У зв'язку з цим автори 10-ти томника «Історія релігії в Україні» наголошують, що хрещення своєї країни Володимир здійснював не під опікою якої-небудь Церкви, а самостійно, керуючись ідеєю створення незалежної, самочинної Церкви [72, с. 13]. Вказуючи на самобутнє формування християнства на Русі, ці автори пов'язують його з кирило-мефодіївською традицією, якій була характерна не тільки орієнтація на раннє християнство, але й прагнення відстояти місце слов'янських народів у християнському світі через створення самостійної церковної організації [72, с. 12]. Однак, наголошують дослідники, звідки аріанські погляди проникли до основного історичного документу і хто міг вчити великого князя Володимира аріанському Символу Віри, до цього часу не з'ясовано. При цьому, припускається, що і тут простежуються залишки кирило-мефодіївської традиції [72, с. 14].

Власне, сам фрагмент з літописного віросповідання вчені пояснюють таким чином: «Володимир, згідно з літописом, приймає християнство, увірувавши в те, що «Син – подобосущий і безначальний Отцю, народженням тільки відмінний від Отця і

Духа». Але вже на І Вселенському соборі 325 року була засуджена як єресь ця аріанська формула, яка ставить Сина Божого Ісуса Христа нижче Бога-Отця і стверджує, що Син Божий не подібний у всьому Отцю, але створений Ним, тобто є творінням Божим, але не є Богом. Вже перший собор встановив, що єдиною вірною є формула «єдиносущий» і проголосив єретиками всіх, хто дотримувався слова «подобосущий». [72, с. 14]. Проте, як на наш погляд, вже в самому поясненні було закладено явний анахронізм, адже «подібносущий» не може бути «не подібним у всьому» і викликає сумнів в правильному тлумаченні аріанської формули.

Для інших науковців важливим було зрозуміти «як у прийняте Володимиром визнання віри стосовно Бога-Сина і Святого Духа два рази вкралася аріанська формула «подобносущен» («подобен сущен», «подобносвершено») [175, с. 34]. Ці два читання Лаврентіївського списку вважаються дослідниками зіпсованими. У зв'язку з цим у зведений текст «Повісті временних літ» вносяться: замість «подобень» в Академічному списку – «подобносущень», а в Радзивілівському – «подобесущень» [60, с. 50]. Варто також зазначити, що найбільше цікавили дослідників лише три вислови: 1) Отець... единѣмь нероженьемъ старѣй сый сыну и духови; 2) Сынъ... подобесущенъ отцю; 3) Духъ... отцю и сыну подобносущенъ [21, с. 126].

Питання загострювалося ще й тому, що рівноапостольні Церкви на той час сповідували єдиний визнаний в християнському світі, так званий, Нікео-Царгородський Символ Віри. Логічно було би саме його текст прокоментувати в офіційному літописі, враховуючи на таку значну подію, як хрещення цілої країни, позаяк у кінцевому результаті саме відсутність такого коментаря ставило під сумнів участь в цій історичній події як візантійських, так і римських місіонерів.

Робилися також спроби віднести цей теологічний трактат до часів Аскольда та патріарха Фотія, а відтак й зняти підозри з князя Володимира. М.Брайчевський наголошував, що «подібносущність Бога-Сина Богу-Отцю є головною тезою Арія, протиставленою формулі єдиносущності» і пояснював включенням

його у Символ Віри як свідомий крок київського книжника [42, с. 87]. В умовах конфронтації між Римом і Константинополем з приводу «filioque» (виходження Святого Духа і від Сина)[3], проти якого офіційно виступив патріарх Фотій, він начебто повернувся до напівзабутої аріанської формули (боротьба проти якої наприкінці тисячоліття втратила свою актуальність) з метою не поступитися в позиції щодо латинського «filioque» [42, с. 87–88].

Утім, якщо порівняти наведені тлумачення А.Глушака і Є.Харьковщенко з аргументами М.Брайчевського, то побачимо певне протиріччя у поясненні самого терміна «подібносущність», а точніше – у його відсутності. У першому випадкові він «не подібний у всьому Отцю», а значить, він – іносущий. Чи може бути іносущий подобосущим? Звісно ж – ні. У другому випадкові він також протиставлений єдиносущності, але стає лікувальним засобом від філіокве, що, в принципі, виглядає досить дивно, оскільки неофіційна полеміка щодо цього додатку розпочалася ще у IV сторіччі.

Відтак мусимо констатувати, що в науковій літературі сам «дух» аріанства, не кажучи вже про його вчення, знаходили тільки щодо одного терміна, не переобтяжуючи його поясненням. Так,

---

[3] Латинське слово «filioque» означає «і від сина». В 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 довший час неважливим, але став одним з богословських приводів для обґрунтування суперечки (відповідно до термінології – в напрямку від «поділ» до «схизма»). Утім, певною мірою ця проблема була надумою, коли згадати, що грецьке слово «теос» і латинське «деус» містять не зовсім одинакове значення «бог». Ця різниця унаявнюється 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 вважають і історики, і теологи, обидва висловлювання фактично підтверджували і підтверджують одну і ту ж істину.

наприклад, Л.Гумільов писав: «Бачимо, аріанство існувало в Східній Європі до X ст., тому що в тексті Начального літопису символ віри містить догмат подібносущності, а не єдиносущності» [79, с. 257]. Тож могло скластися враження, що у пошуках аріанства просто «йшло полювання» за одним терміном «подібний»: «...Хоч далі й згадується, що Христос «подобень» до простих смертних, – міркували С.Дулуман і А.Глушак, – але не розвивається вчення Арія, спрямоване на приниження церковної ієрархії шляхом обмирщення Христа і заперечення його божественності. Літописець не повністю викладає аріанські погляди» [94, с. 116]. Хоча тут цілком пристойно (Христос «подобень» до простих смертних) викладено християнське вчення (Філіп. 2:7). Підвалини такої безапеляційності, на наш погляд, ґрунтуються на глибокій довірі богословським енциклопедичним словникам [177], де терміни «єдиносущність» і «подібносущність» завмерли як лакмусові папірці ортодоксії та аріанства [60, с. 55], а також на авторитетові фахівців, які, певного часу, дали «безпомилкове» визначення цим теологічним категоріям.

Зрештою, мусимо констатувати, що при висвітленні аріанського віровчення дослідники часто ототожнюють терміни «подібний», «подібний по благодаті» і «подібносущий» як рівноцінні догмати. У зв'язку з цим, заслуговує на увагу приклад пояснення Амброджо Доніні течій в аріанстві: «чисті» аріани, прозвані anomie (аномеї), тобто супротивники нікейської формули «омоусіос» – «рівносущності»; прибічники абсолютної різниці між двома першими лицями Трійці: напіваріани, чи омоусіани, які шляхом додавання «й» думали розв'язати головну проблему і твердили, що Син не був рівним, але був подібний, omoios (омойос) – Батьку, й, нарешті, «омеї» чи «оміани», прозвані також «акакіанами» на ім'я одного із впливовіших представників – Акакія із Цезарії, схильні допустити тільки ту схожість між небесними Батьком і Сином, які існують в таких випадках і на Землі. Інші підрозділи аріанства виглядають ще більш вправними; вони не грали особливої ролі в історії цієї єресі» [91, с. 257].

Як видно з наведеного фрагменту, супротивниками єдиносущності названі аномеї, а подібносущники – напіваріанами, які в процесі пояснення взагалі трансформувалися в оміїв (Син був подібний – омойос Батьку), що зрівняло їх з Акакіанами, де останні, допускаючи тільки земну (природну) схожість Сина з Батьком, нічим не відрізняються тоді з аномеями. Врешті-решт, можна було б сподіватися знайти оптимальне пояснення терміну «подібносущність» у християнських богословів, які розуміються в догматичних питаннях і повинні керуватися загальнообов'язковими, прийнятими в Церкві визначеннями.

Один із варіантів наводимо за Іоанном Мейєндорфом: «Крайнє аріанство яке було представлене аномеями на зразок Євномія, стверджувало, що Син «не подібний» Батьку. Більш благочестиві аріани вважали за потрібне говорити, що Син «подібносущий» Батьку, додаючи тільки одну маленьку йоту до слова «єдиносущий». Таких поміркованих аріан було дуже багато, і в 70-ті роки IV ст. вони були цілком готові прийняти православне формулювання, запропоноване отцями-каппадокійцями – свв. Василієм Великим і Григорієм Назіанзеном» [145, с. 160]. В цьому випадку термін «подібносущий» взагалі не протиставлений «єдиносущності», а йдеться про дещо значніше. Про особливість формулювання, запропонованого каппадокійцями, що здатне було зняти довготривалу напругу в невизначеності. Нове формулювання не заперечувало застосування терміна «подібносущність», але тільки стосовно Іпостасних відносин, які виникають в Трійці і які є носіями єдиного Божества, а не Божества, як носія Іпостасей.

Виникає запитання, наскільки є правомірним, з точки зору ортодоксального християнства, називати єретиків благочестивими (набожними)? Мабуть, можливо, якщо вони такими не були. У книзі протоієрея Лева Лебедєва «Хрещення Русі», текст, що нас цікавить, подається без коментарів де: «Син подібносущий Отцю, народженням тільки відмінний від Отця і Духа, Дух же Пресвятий Отцю і Сину подібносущий і соприсносущий (значить, «подібносущий» тут розуміється в сенсі «єдиносущія»

– *авт.*)» [131, с. 273]. Аріанські мотиви у автора відсутні, оскільки він звернув увагу на термін «соприсносущий» (як вічно існуючий), який стоїть поряд з терміном «подібносущий».

В окремих працях богословів і церковних істориків, зокрема, у Г.Флоровського, А.Карташева, М.Поснова, О.Давиденкова, О.Шмемана взагалі відсутнє ототожнення терміна «подібносущність» із аріанством. Навпаки, О.Шмеман, наприклад, зазначає, що відбувався складний процес залучення до християнського віровчення філософських понять. Впровадження терміна «єдиносущність» вважалося підозрілим: «У зв'язку з цим, перша богословська реакція на аріанство об'єднала більшу частину східних єпископів навколо слова «подібносущність». Син «подібносущий» Отцю, тобто такої ж природи, що Отець» [244, с. 118–119]. Така багатоваріантна інтерпретація терміна «подібносущність» як у світській, так і в богословській літературі, дає нам право стверджувати про доцільність здійснення наукової розвідки в цьому напрямку. Тим паче, що це питання є ключовим у розумінні всього літописного віровчення, а відтак і його політико-ідеологічної спрямованості, яка склалася у період офіційного прийняття християнства.

У цілому про те, що літописний варіант Символу Віри містить аріанські риси, так чи інакше говорилося іще в позаминулому столітті. Адже навіть з точки зору здорового глузду, залучений до сонму святих, канонізований в якості рівноапостольного хреститель Русі, на порядок денний, виявлявся по суті єретиком і, відповідно, гідний не німба, а – вогнища.

З'ясовуючи його витоки, академік М. Сухомлінов у середині XIX ст. одним із перших визначив, що Володимирів виклад віри являє собою скорочену версію слов'яно-руського перекладу лібеллія (букв.: книжиці, тобто «написання») видатного іконопочитателя-ісповідника Михаїла Сінкелла (760–846 рр.)» [60, с. 50]. Це грецьке «написання» збереглося в декількох списках і неодноразово перекладалося, як і переписувалося як на південно-, так і східнослов'янському ґрунті (зокрема, в «Ізборнику 1073 року»). Отже, за версією вченого, воно не містить підстав, щоб давали

привід підозрювати його автора в аріанській єресі. З іншого боку, на початку XX ст. П.Заболотський дійшов висновку, що літописний «символ» аж ніяк не сходить до «написання» Ізборника і не може бути поясненням на зразок невдалого перекладу «Символу Віри» Михаїла Сінкелла [99, с. 28–29].

У свою чергу М.Нікольським у «Збірнику слів і повчань кінця XII – початку XIII ст.» 1902 р. було відкрито паралель літописному Символу. Він довів, що її текст є першоджерелом для літописного Володимирового віросповідання, пропуски в якому не виправдовуються грецьким текстом. Хто і коли зробив це скорочення залишається нез'ясованим [60, с. 51].

Висновок П. Заболотського спробував спростувати П. Потапов. Наполягаючи на тому, що перед літописцем знаходився саме текст «віровчення» Михаїла Сінкелла, він наголошував, що перекладач: 1) на противагу авторові «Ізборника» про зміст перекладеного турбувався мало; 2) навряд чи міг у зв'язку з цим належати до числа освічених людей свого часу» [125, с. 37]. Отже, він міг навіть не уявляти яка велика різниця в догматичному відношенні між ομοούσίός і ομοίούσίός і переписав ομοούσίος (єдиносущний) як όμοίούσίος (подібносущий) [60, с. 50].

Це припущення П.Потапова («потрапили в літопис тільки єретичні вислови, а не єретичне «вчення») відхилив А.Кузьмін як неможливе. На його думку, різниця у написанні цих двох слів була спричинена однією літерою (йота), тож, «люди, що взагалі не володіли грецькою мовою, піддавали одне одного анафемі за букву «йот»: саме вона ставала символом різниці» [125, с. 37]. Окрім того він додавав, що: «в літописі до того ж сказано і про старійшинство бога-отця відносно до сина і духа, а дух зведений на третю ступінь тим, що він подібний першим двом іпостасям» [125, с. 37]. Як результат, витоки такого єретизму великого князя А.Кузьмін вбачає в кирило-мефодіївській традиції.

Фахівці, котрі віддають перевагу саме такій точці зору, в багатьох випадках посилаються на аргументи А.Кузьміна та на відповідний фрагмент в «Повісті временних літ» [72; 79; 94; 135]. З метою спростувати систему доказів А.Кузьміна, наприкінці

80-х років XX ст. виступив Є.Верещагін із статтею «Чи був хреститель Русі князь Володимир єретиком-аріанином?». Вчений, дотримуючись визначень М.Сухомлінова та П.Потапова, відніс до такого ж перекладу і знайдену М.Нікольським паралель, як версію слов'яно-руського перекладу лібеллія Михаїла Сінкелла і запропонував розглядати термін «подобносоущьнъ» – як один із багатьох варіантів, які перебрали слов'янські книжники, при перекладі саме «ομοούσίος» (єдиносущний).

Таким чином, в історіографії, щодо вивчення літописного Символу Віри сформувалися три позиції. Перша розглядає літописне віровчення як кальку – переклад лібеллія Михаїла Сінкелла на церковнослов'янську мову, тотожне тексту «Ізборника 1073 року» (специфічні помилки дослідниками пояснюються як недостатня грамотність і низька підготовленість давньоруського книжника). Друга вбачає в літописному Символі Віри аріанське єретичне віровчення як свідомий крок до автокефалії. Третя – як колізію, що нерозривно була пов'язана з використанням і підбором однотипних термінів, що пройшли природний добір, поступившись догмату «єдиносущність».

Утім, як на нашу думку, така глобальна побудова філологічної інтерпретації базується, по-перше, на досить спірних підвалинах джерельної бази; по-друге – не враховуються специфіка і тонкощі передачі теологічних особливостей християнського віровчення про Трійцю з застосуванням релігійних догматів; по-третє – досить сумнівною виглядає теза щодо низького рівня освіченності давньоруського літописця.

Аналіз наукової літератури дає підстави зробити висновок, що при дослідженні літописного Символу Віри, вчені зосереджували увагу лише на окремих наявних у ньому термінах, таких як «подобносоущьнъ», «старѣй», 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 залишається «білою плямою», що об'єктивно спонукає до наукових розвідок у даному напрямку.

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, навіть у цілому, високофахових досліджень спостерігається невиправдана модернізація термінів та понять, або не до кінця, або нерідко і зовсім не враховуються ментальне підґрунтя середньовічної доби.

1.2. Джерельна база дослідження

Джерельна база складає основу історичних пошуків і відіграє визначальну роль у науковому дослідженні. Тож, при написанні вказаної монографії нами було використано різноманітний комплекс письмових джерел. До розробки проблематики залучено переважно наративні (оповідні) джерела, в першу чергу давньоруський літописний комплекс, переважно «хронотопічний», покликаний гармонійно поєднати часові та регіональні аспекти певного історичного явища. Це, насамперед, текст «Повісті временних літ» – умовна назва літописного твору який був основою ряду давніх зведень і хронологічно доведений до другого десятиліття XII ст. [208].

Зауважимо, що, як відомо, автентичний текст Нестора у своєму першопочатковому вигляді до нас не дійшов. У 1116 р «Повість временних літ» була частково перероблена монахом Видубицького монастиря Сильвестром. Так виникла друга редакція «Повісті временних літ», яка є складовою Лаврентіївського літопису 1377 р., а також Радзивіллівського і Московсько-Академічного літописів XV ст. До Лаврентіївської редакції належав також рукопис Троїцького літопису початку XV ст., що згорів 1812 року. Оскільки у всіх цих літописах після 1110 р. має місце запис

видубицького ігумена Сильвестра, О.Шахматов назвав саму редакцію «Сильвестрівською». У 1118 р. було створено ще одну – третю редакцію «Повісті временних літ». Вона дійшла до нас у складі списків Іпатіївського літопису, найдавніший з яких – Іпатіївський, датується першою чвертю XV ст., а інші – XVI–XVII ст.

Проблема взаємовідповідності Лаврентіївського та Іпатіївського літописів залишається ще недостатньо вивченою, а їхні обопільні джерела не цілком виявлені. Співставлення двох літописів вказує, що обидві літописні традиції не перетиналися, розвиваючись абсолютно незалежно одна від іншої.

Під час роботи над монографією ми аналізували текст «Повісті временних літ» за Лаврентіївським літописом, включеним у «Пам'ятники літератури Давньої Русі» в перекладі Д.Ліхачова [21], співставляючи та порівнюючи його з Іпатіївським літописом під заголовком, що міститься у рукописі «Літопису Руського» в перекладі Л.Махновця (датується першою чвертю XV ст.) [19].

У процесі дослідження проблеми нами було залучено також низку літописних сказань про хрещення Русі, які відомі поза межами літописів і які, на думку М.Тихомірова та А.Насонова, є більш ранніми формами історичних творів, що передували літописним. Серед них – «Того же написание о вере», що зберіглося у Збірнику слів і повчань кінця XII – початку XIII ст. [25, с. 284–286]. Хто був автором чи перекладачем «Написання» – невідомо.

Свого часу М.Нікольський довів, що Троїцький рукопис являє собою фіксацію тексту, що був першоджерелом для літописного Володимирового віровчення. Хто здійснив його скорочення у «Повісті временних літ» вченими не з'ясовано. Є припущення, висловлене П.Потаповим (поділяючи думку М.Сухомлінова), що Володимирове віровчення є скороченою версією «Написання про праву віру» Михіїла Сінкелла, представленного окремою (8-ю) главою в «Ізборнику 1073 року» [60, с. 51]. Воно базується на теорії, що літопис за своєю природою – компілятивний, а отже скорочення було здійснено зводчиком (відтак, припускається, що в розпорядженні великого князя Володимира був повний текст).

В процесі дослідження, для здійснення порівняльного аналізу цих творів, ми залучили весь текст віровчення Михаїла Сінкелла з «Ізборника 1073 року» і текст віровчення «Того же написание о вере» Троїцького літопису, а також результати аналізу даних текстів, зроблених Я.Щаповим [14; 15; 245, с. 335–337]. Вчений порівнював тексти «Ізборника 1073 року», Єфремовської кормчої (за Рогожським списком) Троїцького збірника з грецькими списками, два з яких із зібрання Куалена Національної бібліотеки в Парижі (шифри: Coisl. gr. 34 і Coisl. gr. 120), обидва першої половини X ст. Перший було видано Б. де Монфоконом і передруковано Л.Мюллером; другий разом із латинським перекладом опубліковано О.Бодянським і А.Дювернуа. Обидва списки між собою узгоджуються і дають наступні читання: 1) Πατηρ...διαφερων (differens) του υίου χαί του πνευματος 2) Ο υίος ομοουσιος (consubstantialis)... τω πατρί 3) Πνευμα τω πατρί χαί τω υίω ομοουσιον (consubstantionalis) [60, с. 50].

Для теологічного тлумачення текстів, які, на думку Є.Верещагіна, утримують різні варіанти перекладу терміна «єдиносущний», були опрацьовані фрагменти таких джерел як «Устюжська кормча кінця XIII ст.», «Супральський рукопис», а саме «Житіє Ісаакія Далматського», «Єфремовська слов'янська кормча XII ст.», «Новгородська кормча» (1280 р.), «Рязанська кормча» (1284 р.), так звана «Слов'яно-руська кормча» та «Синайський євхологій» [60, с. 52–53].

З метою з'ясування політико-ідеологічної ситуації, що виникла з прийняттям християнства як за життя Володимира Святославича, так і після його смерті, важливими, на наш погляд, для герменевтичного аналізу були позалітописні джерела близькі до офіційного хрещення Русі. Серед них «Пам'ять і похвала Володимиру» Іакова Мніха. Час виникнення пам'ятки – XI ст. (більш точне датування, на жаль, неможливе, у всякому разі на рівні сучасних можливостей). Було використано також список 1494 р., покладений в основу С.Богуславським [22, с. 286–290]. Залучено до аналізу й «Читання про життя і вбивство блаженних страстотерпців Бориса та Гліба» преподобного Нестора. Час

виникнення пам'ятки О.Шахматов в своїх останніх роботах відносив до періоду після 1108 р. [16, с. 136]. Обидва позалітописні джерела містять відмінний від «Повісті временних літ» ідеологічний лейтмотив.

Особливе місце серед досліджуваних джерел посідає славнозвісне «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона.

Найповніше зібрання творів Іларіона, що дійшли до наших днів, міститься в списку, виробленому в XV ст., який входить до так званого «Синодального зібрання» пам'яток давньоруської культури й зберігається у Москві в Державному історичному музеї (ДІМ, Синод. Зібр. № 591) [23, с. 26–61]. До його складу входять перша і найбільш повна редакція «Слова про Закон і Благодать», а також «Молитва», «Сповідання віри» й автобіографічна приписка, зроблена Іларіоном, про посадження його митрополитом Київським. Відомі також ще дві редакції «Слова...». Одна з них, що дійшла до нас більш ніж у 30-ти списках XV–XVII ст. та у фрагментах XII–XVII ст., вилучає з тексту частину, присвячену похвалі й діяльності великого князя Київського Ярослава Володимировича. Зрештою, є ще одна редакція, яка збереглася в 15-ти списках XV–XVII ст. Її вирізняє не лише виключення похвали князеві Ярославові, а й значне підсилення богословського компоненту [75, с. 46].

Відмітимо, що при дослідженні теми ми обмежилися розглядом «Слова про закон і благодать» першої його редакції та пов'язаних з ним «Молитви» і «Сповідання віри». Це відповідає завданням, поставленим нами, – відтворити сутність тогочасної політико-ідеологічної ситуації, переданої Іларіоном в алегоричній формі, явно конотативним текстом в його часовому вимірі, персоніфікованого біблійними сюжетами і типологічними уподібненнями.

«Києво-Печерський патерик» – найдавніший з руських патериків про життя подвижників Києво-Печерського монастиря (заснований у 1051 році).

До нас дійшли Арсеніївська редакція Патерика, створена 1406 року за ініціативою тверського єпископа Арсенія та

Феодосієвська редакція від середини XV ст.; дві Кассіановські редакції, складені в 1460-му і 1462-му роках у самому Києво-Печерському монастирі (до їх створення був причетний монах Кассіан). Нами розглядалися окремі його фрагменти, що мають пряме відношення до хрещення Русі в «Пам'ятниках літератури Давньої Русі» [17].

«Устав князя Володимира про десятини, суди і людей церковних», що зберігся в пізніших текстах, визнається пам'яткою, яка сходить в її основі домонгольської доби [126, с. 320–321]. «Устав» відбиває еволюцію розмірів і форм забезпечення церковної організації в Русі, взаємовідносини у сфері юрисдикції між князем та Церквою тощо. Він був широко розповсюджений як на території Русі так і за її межами. В першопочатковому своєму вигляді «Устав» до нас не дійшов, а зберігся лише в шести пізніших редакціях. Для з'ясування змін в «Уставі», що відбулися за правління князя Ярослава Володимировича, ми зверталися до його фрагментів за виданням Я.Щапова [248, с. 306–308].

Враховуючи орієнтацію князя Володимира Святославича та його оточення на ранньохристиянську, кирило-мефодіївську спадщину, для вирішення завдань дослідження ми вважали за потрібне залучити до текстологічного аналізу й «Житія Костянтина і Мефодія», користуючись перекладами Б.Флорі в книзі «Сказання про початок слов'янської писемності». На сьогоднішній день тільки «Житія Костянтина» відомо 48 списків XV – початку XVIII ст. і 15 списків «Житія Мефодія» XII – початку XVIII ст. Безпосередньо аналізувалися переклади «Житія Костянтина», в основу якого було покладено список в збірнику XV ст. [10]. Це один із найранніх списків пам'ятки, вільної від слідів тієї більш пізньої переробки, які виявляються в південно-слов'янських списках XV ст., написаних Владиславом Граматиком. З 15-ти списків «Житія Мефодія», перевагу було віддано тексту, в основу перекладу якого покладено найстаріший його список в збірнику кінця XII ст. [11].

При розгляді останньої русько-візантійської війни 1043 р., її причин та наслідків були опрацьовані візантійські джерела,

які містять певні дані дотичні до проблеми, що розглядається. Розповідь про ці події знаходиться у текстах, що належать перу шести візантійських авторів: Михаїла Пселла, Михаїла Атталіата, Іоанна Скіліци, Іоанна Зонари, Михаїла Гліки і Єфрема. Найбільшу цінність для нас мали звістки трьох учасників подій – Пселла, Атталіата і Скіліци, причому текст останнього, який писав на зламі XI–XII ст., майже дослівно відтворений у компіляції Кедрина [136, с. 234, 237–238; 41, с. 138–140].

Враховуючи те, що літописні тексти досліджуваного періоду потужно наповнені сучасниками релігійними сюжетами та уподібненнями з біблійними персонажами і подіями, Біблія розглядалася нами як джерело для їх світської інтерпретації.

Окрему групу джерел для наукового пошуку розв'язання поставлених завдань склали правила і рішення Вселенських соборів (з першого до сьомого включно), Помісних соборів, правила і канонічні послання святих отців [18]. Ця складова джерельної бази дала можливість реконструювати й класифікувати заходи князя Володимира та його оточення при проведенні як акту масового хрещення киян, так і самого процесу християнізації Русі. Допомогли вони й виявити певні особливості, з'ясувати складну територіально-ієрархічну систему кафолічних відносин християнських рівноапостольних центрів з християнськими державами, людність яких тільки-но залучалася до християнського світу.

Беззаперечно, цікаву і вкрай важливу історичну інформацію зберегли твори церковних діячів, богословів IV–IX ст. Це, зокрема, праці Афанасія Великого [1; 2; 3; 4], Олександра (єпископа) Олександрійського [2], Григорія Богослова [5; 6], Василія Великого [24], Іоанна Златоуста [13], Іоанна Дамаскіна [7; 8].

У ході наукової роботи нами були використані й опрацьовані також довідниково-інформаційні матеріали [69; 148; 164; 177; 208; 209; 224].

Здійснений аналіз джерельної бази дослідження дає можливість стверджувати, що вона вирізняється достатньо високим інформаційним рівнем, автентична (з існуванням, звісно ж, окремих дискусійних з теологічної, історичної та лінгвістичної

точок зору питань) та репрезентативна, тому дозволяє, відповідно, ставити сучасні наукові завдання, залучати класичні та експериментальні дослідницькі технології, зосереджуючи основну увагу на принципах адекватної трансформації термінологічно-понятійного апарату середньовічної доби до сучасного наукового дискурсу.

1.3. Методологічні принципи дослідження. Нова парадигма герменевтичного дискурсу як провідний засіб тлумачення середньовічних богословських та світських текстів

Історія українського народу та держави засвідчує, що на їхній розвиток протягом століть впливали різні чинники, передусім соціальні, економічні, політичні, духовні тощо. Серед них важливу роль відігравали й релігійні. Із запровадженням християнства релігійні процеси відбувалися у взаємозв'язку не лише між собою, а й з державним та політичним розвитком суспільства. Впливаючи на свідомість людей, формуючи їх світосприйняття, християнська релігія (її догматичні особливості, канони і орієнтація на біблійні зразки) диктувала староруським книжникам схему історичного процесу й була джерелом осягнення історії своєї країни. Її ролі й місця у тогочасному світі.

Очевидно, як цілком справедливо зазначає В.Ричка, не існує в історичній науці проблематики більш контроверсійної, більш складної для осягнення, ніж окреслена словосполученням «Київська Русь». Попри наявність величезного корпусу фахової літератури, створеної зусиллями не одного покоління дослідників, яка, до того ж, постійно поповнюється через використання інструментарію різних дисциплін (історії, лінгвістики, археології, історичної антропології), давньоруська проблематика, непомітно відокремившись у самостійну спеціальність, продовжує залишатися в центрі уваги медієвістів [200].

Проте, хоча можливості цієї епохи вкрай обмежені внаслідок незначної джерельної бази, провідними тенденціями у

розвитку її дослідження протягом останніх десятиліть виступають глибокі теоретико-методологічні зміни. Йдеться про етимологічний аналіз лексики, лінгвістичну герменевтику, можливості теологічної та світської інтерпретації текстів з метою виявлення додаткової інформації з наявних автентичних давньоруських джерел.

Поступове розширення поля рефлексії відносно інтерпретації – безумовно, історичне досягнення герменевтики. Маючи за собою потужну історико-культурну традицію, збагачену відкриттями, що й досі не втратили своєї значущості, стосовно інтерпретації і усвідомлення, історична герменевтика XX ст. у певному сенсі сама була позбавлена тієї необхідної культурно-історичної дистанції від власного предмету, про який сама ж вперше і заявила.

Так, уже в найдавнішому вживанні «слова» лежить певна двозначність. Гермесом звався посланець богів, який передавав людям їх послання – у гомерівському зображенні часто так, що він на словах передавав те, що йому було доручено. Проте часто, й зокрема в повсякденному вживанні, справа hermeneus полягає саме в тому, що він те, що висловлене чужим або не зрозумілим способом перекладає на зрозумілу всім мову. Тому справа перекладання завжди має певну «свободу». Передумовою вона має повне розуміння чужої мови, але, більше того, також і розуміння власне смислу, думки висловленого [70, с. 86–87]. Роботою герменевтики завжди є таке перенесення з одного світу в інший, із світу богів у світ людей, із світу однієї, чужої мови, у світ іншої, власної мови. Проте, оскільки власне завдання перекладу полягає якраз у тому, щоб щось «перекладати», то сенс hermeneuein коливається між прикладом та практичною вказівкою, між простим інформуванням та вимогою послуху. Хоча за звичай hermeneia в цілком нейтральному розумінні означає «висловлення думок» [70, с. 86–87].

Перше засвідчення книжкового заголовка «Герменевтика» належить до 1654 р.; Р.Даннгауер у межах поширеної традиції творення неологізмів в якості наукових термінів з компонентів

переважно грецької та латинської мов запропонував згадане поняття як гібрид власне «Гермеса» з відповідною системою асоціацій та грецького «теке» (варіанти – «тека», «тика» у значенні систематизована, продумана сукупність). Відтоді ми маємо чітко розрізняти теолого-філологічну та юридичну герменевтику. Утім, слід мати на увазі, що герменевтика – свого роду світський, так би мовити «полегшений» варіант теологічних екзегетики та гомілетики, тому подальше застосування нами поняття «герменевтика» в його класичному значенні щодо середньовічних давньоруських текстів є до певної міри умовним, оскільки не мусить, з огляду на синкретичний характер останніх, абсолютно розділяти богословське та світське.

З цього огляду нас цікавитиме переважно догматичні та, зокрема, церковні тексти, в яких через типологічний біблійний символізм давньоруські книжники співвідносили події та уподібнювали діяння володарів минулого. Оскільки старозавітна традиція була у той час визначальною, то на її історичні взірці значною мірою й орієнтовані тексти найдавніших літописів [84; 88; 89]. У зв'язку з цим, становлення й розвиток політичної культури та ідеології Київської Русі, подібно до інших країн тогочасного середньовічного світу, відбувалися у категоріальному руслі християнського світогляду. «Священна» ж історіософія Біблії надавала старокиївським книжникам розуміння історії й була джерелом осягнення власного минулого, місця Русі серед християнських народів.

«Така підкреслена увага середньовічних інтелектуалів до біблійних персонажів, – як зазначає Г.Виноградов, – не є випадковою, адже згідно власне біблійної та патристичної традиції за старозавітними нащадками Ноя та Авраама, новозавітними апостолами «закріплювалися» певні території ойкумени, народи та володарі яких отримували в такий спосіб Благодать Господню, а отже, – законне право жити на відповідних землях, утворювати незалежні держави, які, у свою чергу, займали, в залежності від сакрального статусу Небесного Патрона, відповідне місце в ієрархії християнських країн. Все це сприяло створенню

в середньовічній християнській цивілізації порядку, дисципліни, субординації країн та володарів по відношенню, з одного боку, до Небесного Єрусалиму (в містично-символічному вимірі), а з іншого – до імператорського Риму (у вимірі і реальному, і, одночасно, містично-символічному, що підтверджується створенням псковським ченцем Філофеєм на початку XVI століття відомої концепції «Москва – Третій Рим»)» [68].

Таким чином, якщо Біблія про щось розповідає, то текст цієї розповіді має принаймні три значення: буквальне – плотське, моральне – душевне, і містичне – духовне. Ідеальна структура протиставлена конкретній історії. Якщо смисл подій має позачасовий характер, він може виявлятися в цілій низці різночасових подій, причому в одних подіях – повніше, в інших – навпаки. Звідсіля – богословська «типологія» в середньовічному сенсі цього слова, тобто доктрина про ідеально-смислове передбачення більш пізніх подій в більш ранніх. Інтерпретація начебто поспішає пройти через конкретний образ події до його абстрактного значення, приймаючи цілком серйозно тільки останнє. Чого вона не приймає, так це – час. Минуле симетрично відповідає сучасному, сучасне ж – симетрично відповідає майбутньому.

Зазначена «конспіративність» (утаємниченість) давньоруських книжників має цілком логічне пояснення, а саме: до «таїнства» створення тексту, в уявленні сучасників – типологічно подібного до Творення Світу, допускалися тільки особливо перевірені, глибокоосвічені представники переважно чорного духовенства з метою запобігти втручанню до такої відповідальної справи дилетантів. З огляду на це, тексти ускладнювалися за допомогою складної та багатоструктурної системи символів, метафор, біблійних та патристичних алюзій, в результаті чого оповідальний текст мав поверховий, доволі очевидний та в принципі прозорий інформаційний пласт, але одночасно містив своєрідну «підводну частину айсбергу», саме в якій й зосереджувалися приховані смисли, зрозумілі лише фахівцям. Очевидно, що таке кодування тексту мало стати провідним теоретико-методологічним та методичним засобом у максимально стислій формі одного

слова, нерідко навіть однієї літери, підказати необхідний алгоритм знаходження потрібної до конкретної описуваної події аналогії зі Старого чи Нового Заповіту, патристичних творів, житій святих тощо [68].

З огляду на охарактеризовані обставини у християнському Середньовіччі, створений інтелектуалами-книжниками текст сприймався як ідеальна модель Божого Творіння, світоглядним підґрунтям для чого слугувало фундаментальне загальнохристиянське положення про Боговтілення як матеріалізацію Слова Божого, яке, згідно відомого положення Євангелія від Іоанна, було не тільки на початку, було у Бога, але – і є Бог, і все через Нього стало бути.

Ідеологічний середньовічний лейтмотив текстотворення відображав релігійну форму оточуючого світу і ставав визначальним фактором формування світогляду тогочасного суспільства, ідеалом (від грец. «ейдос» – ідея, але, на відміну від сучасного, дещо спрощеного сприйняття, саме у діалектичному античному та середньовічному смислі гармонійної єдності як таємничого, загадкового змісту, так і зовнішнього прояву, форми) в якості зразка, ідеального взірця. У зв'язку з цим методологічні принципи з огляду до нашої теми передбачають при інтерпретації релігійних текстів здійснювати зворотній процес десакралізації, дедогматизації з одноразовим тлумаченням релігійної мови на світську (як і у випадку з Гермесом).

Вважаємо незайвим зробити ще кілька термінологічних зауважень, які в контексті проблем, що досліджуються, мають принциповий теоретико-методологічний характер, а саме: оскільки, як зазначалося, Середньовіччя принципово не розділяло «слова» та «речі» (якщо скористатися відомою епістемною дихотомією М.Фуко, який, щоправда, починав власний аналіз епістем з епохи Ренесансу), то для і західних, і давньоруських інтелектуалів семантика та етимологія кожного слова були не тільки принциповими для текстотворення, але й визначальними, оскільки оцінювалися виключно як Боже Послання, Божий Промисел. Ця обставина зобов'язує нас уважніше ставитися та,

відповідно, користуватися такими науковими поняттями, особливо популярними останніми роками, як «парадигма» та «дискурс» (відповідно, грецького та латинського походження, якими активно послугувалися в античну та середньовічну добу), ретельно враховуючи їх етимологічно-семантичну основу.

Слово «парадигма» складається з двох частин: префікса «пара-» (аналог латинського pre-) зі значенням «перед», «безпосередньо», «незабаром», «незадовго» тощо, та кореня «догма» (споріднене з «дейгма») зі значенням «зразок», «доказ», «те, що демонструється», «приклад», а також «думка», «рішення», «постанова» тощо. У сукупному вигляді та у богословському сенсі слово «парадигма» означало очевидний для людини прояв задуму Божого, взірець, обов'язків для імітування та стилізації під нього. Як видно, сучасне використовування цього терміна без врахування теологічної складової суттєво збіднює його розуміння та застосування.

Термін «дискурс», хоча і має також античне коріння та такий, який активно використовувався як у Середньовіччі, так і у Ранньомодерну добу (достатньо згадати відомий трактат Рене Декарта «Дискурс про метод»), має додаткове конотативне поле, а саме: дієсловом «dicurere» в практиці справовиробництва римського сенату називали процес з'ясовування думок окремих депутатів та фракцій, їх координування, створення домовленостей, компромісів тощо для вироблення спільної сенатської позиції перед остаточним голосуванням (нагадаємо, римський сенат приймав рішення за умови позитивного голосування усіх без винятку депутатів). У такий спосіб «дискурс» та похідні від нього слова означали процес створення спільної думки і за умови збереження позиції кожного з учасників, що робить спорідненим дискурс з поняттям діалектика – як відомо, провідна навчальна дисципліна середньовічної вищої освіти. В якості прикладу не зайвим буде зауважити, що оригінальна назва Німеччина «Deutschland» містить складову «deutsch», яка фіксується ще з Раннього Середньовіччя і походить від двох латинських слів «deus» – «Бог» (похідне, у свою чергу, від грецького «Θεος») та, власне, «disco»

(або, за іншою версією, «dictus»), що сукупно дає «Бог охоплює», «Бог навчає» або «Бог наставляє».

Г.Гадамер зазначав, що книга, текст якої написав сам Бог, і дослідник, покликаний розшифрувати його або своїм викладенням зробити читабельним й зрозумілим, повинен враховувати наскільки тісно сплетені між собою текст та інтерпретація. Трапляється, що й переданий текст не завжди є те, що задане для інтерпретації. Адже часто, наголошує філософ, це інтерпретація, яка веде до критичної доробки тексту. Якщо з'ясовується цей внутрішній зв'язок інтерпретації й тексту, то досягається методичний виграш [70, с. 304]. Поряд з концептуальними герменетичними положеннями Г.Гадамера для ефективнішої реалізації нашого проекту були важливими методологічні розробки в царині герменевтики сучасного французького дослідника П.Рікьора, представлені, зокрема, в його праці «Конфлікт інтерпретацій» [195]. Проте найбільш наближеними до тематики, представленої в нашому дослідженні, стали передові в славістичній медієвістиці останніх років герменевтичні інтерпретації давньоруських літописних текстів, запропоновані І.Данилевським [84].

Максимально наблизилися до вищезазначених теоретико-методологічних підходів, сфокусованих навколо герменевтиних проблем, філологи-славісти, зокрема Р.Піккіо, М.Толстой, В.Колосов, Р.Цейтлін. В.Топоров, А.Дьомін [90; 109; 110; 168; 169; 170; 171; 172; 221]. Теоретико-методологічна, методична та практична доцільність подальших наукових пошуків висвітлена у даному напрямку в працях філологів та істориків Т.Вендіної, К.Яковлевої, Б.Успенського, І.Данилевського, Г.Виноградова [56; 62; 84; 85; 86; 87; 223; 250]. Практичне застосування зазначених принципів містять праці О.Толочка, В.Рички, Т.Вілкул, О.Александрова та інших [220]. Серед, власне, істориків особливо слід відмітити праці І.Данилевського в царині джерелознавчої герменевтики, в яких переконливо було продемонстровано звичайну практику давньоруських інтелектуалів ледь не стосовно кожного літописного образу, спрямованого на відображення подій давньоруської історії, мати певний біблійний чи

патристичний фрагмент для спрямування уваги потенційного читача на авторитетний символ священної чи реальної історії минулого, проте такого, що набув ролі зразкового прецеденту та морального чи юридичного орієнтиру [84; 85; 86; 87; 89].

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

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

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

що потрапили до літопису, і, б) до якої теологічної системи вони належали.

З іншого боку, існує проблема адекватного розуміння специфічних церковних термінів і формул, викладених церковнослов'янською мовою. Питання загострювалось «про саму справу Кирила і Мефодія, не була чи вона швидше помилкою чи великою необережністю (Г.Шпет, Г.Федотов). Чи не означає слов'янська мова Церкви «відрив від класичної культури», – переклад затушовує оригінал, усувається неминучість знати по-грецьки подібно тому, як на Заході латинська мова була обов'язковою» [225, с. 9]. Траплялося, що перекладачі творів на церковнослов'янську мову стикалися з проблемою як в розумінні, так і у підборі адекватних термінів стосовно оригіналу, а то і свідомому, в подальшому його використанні, із зовсім іншим змістовним навантаженням, за певних обставин, стимульований церковним ригоризмом. Так сталося, наприклад, з терміном «двовір'я». Перекладений за своїм походженням (можливо, біблійним «двоєдушність» (Як. 1:8), «початково використовувався болгарськими книжниками як калька для означення понять на зразок «розрізняти» або «сумнів» (невизначеність) двозначність» [233, с. 17–29], вже Феодосієм Печерським вживався стосовно християн, які могли перейти з православного до латинського обряду [30, с. 282]. У церковній літературі зазначена ситуація набула зовсім іншого змістовного значення, а саме – поєднання християнства з тими елементами язичництва, які принципово не протирічили християнській догматиці, звідки проблема поступово перейшла у спадок сучасній історичній науці.

У зв'язку з пропуском тільки одного терміну при перекладі на латину (και την, який стояв поряд з κατα, де και την (протилежне) з тексту випало, а залишилося тільки κατα (врівноважуюче) [106, с. 530], виникло гостре непорозуміння між латинськими (німецькими) і грецькими богословами з приводу рішення VII Вселенського собору (787 р.) про іконопочитання (останніх звинувачували у ідолопоклонстві). Лише у 843 р., коли всі підозри було знято, відбулося затвердження і «культу ікон».

Така ж колізія, як на наш погляд, трапилася при перекладі на сучасні українську та російську мови деяких слів, словосполучень, фрагментів і літописного Символу Віри, розчинивши деякі догматичні формули лінгвістичними правилами сучасної граматики, не врахувавши їх теологічної специфіки. Про це свідчать переклади літописного Символу Віри, які виконані Л.Махновцем в «Літописі Руському» [19, с. 64] та Д.Ліхачовим в «Пам'ятниках літератури Давньої Русі» [21, с. 126, 128], що вже стали хрестоматійними. У порівнянні з оригіналом, деякі слова, словосполучення, фрагменти літописного віровчення, з огляду на їх неточний переклад, перетворили твір на «аріанську отруту»: наприклад, «три собьства» – Три Іпостасі, у Л.Махновця – «три сутності», у Д.Лихачова – «три естества»). Тобто – три «автономних» божества, оскільки у кожного своя «сущність» і, навіть, може тлумачитися як язичництво. Утім, в одному лиш богословському трактаті («Ізборник Святослава 1073 року») є вичерпне пояснення усім термінам – догматам, які містить літописний Символ Віри.

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

З іншого боку, релігія не в змозі виконувати притаманну їй функцію без ідеології, де остання існує у формі ідеальних (даних від Бога) вчень, які, у свою чергу, були сформульовані в догматах і канонах. Це притаманне релігії прагнення за допомогою

розуму обґрунтувати догмати віри знаходить своє вираження в принципі «fides quaerens intellectum» – «віра, що шукає розум». Таке завдання в межах релігії реалізує теологія, яка прагне раціонально осмислити принципово ірраціональне, тлумачити зміст релігійної свідомості як систему абсолютних цінностей. В контексті сказаного, християнська теологія неминуче включає в себе більш-менш значні елементи філософського (звісно ж ідеалістичного) знання.

У зв'язку з цим, з'ясовуючи політико-ідеологічну спрямованість літописного Символу Віри, аналізуючи теологічні системи католицької та православної тріадології, вивчаючи історію вживання догмата-терміна «подібносущність», співставляючи й характеризуючи особливості викладення християнського віровчення в «Ізборнику Святослава 1073 року» та «Повісті временних літ», при тлумаченні догматів та їх інтерпретації світською мовою, нами активно застосовувалися історико-генетичний, історико-типологічний та історико-порівняльний методи дослідження. Принципово важливим для їх застосування послугували рішення Вселенських та Помісних соборів, канонічні (визнані як ідеальні і непорушні) праці богословів і церковних діячів періоду патристики.

Оскільки в досліджуваних давньоруських релігійних текстах передбачалося виявити додаткову інформацію і дистанціюватися від релігійного досвіду, здійснюючи теоретичну інтерпретацію, було залучено цілий комплекс загальнонаукових (історичного та логічного), конкретно- і спеціально-історичних методів (діахронного, синхронного, ретроспективного). При здійсненні світської інтерпретації теологічних текстів корисними були проблемно-хронологічний та метод екстраполяції, що в свою чергу, дало можливість з'ясувати православну тріадологічну систему викладення християнського віровчення в «Повісті временних літ». У зв'язку з цим, при тлумаченні релігійних термінів та догматичних формул, ми свідомо зверталися не тільки до рішень Вселенських соборів, але й до канонічних праць Афанасія Великого, Василія Великого, Григорія Богослова, Іоанна

Златоуста, Іоанна Дамаскіна, що дало можливість врахувати специфічні особливості при викладенні саме православного варіанту віровчення та окреслити його відмінності від католицької теологічної системи. Користуючись історико-генетичним, історико-типологічним та історико-порівняльним методами дослідження, нами були виявлені: причини формування двох теологічних систем (православної та католицької) в розумінні істинного викладення християнського віровчення про Святу Трійцю; час (IV ст.); особливості віровчення (в православному варіанті – Іпостасі виступають носіями Божественної природи; в католицькому – Божественна природа є носієм Іпостасей, звідсіля – «філіокве»).

Діахронний і ретроспективний методи дали можливість виявити майже ідентичні теологічні формули літописного Символу Віри з повчаннями Григорія Богослова про те, як потрібно навчати про Святу Трійцю, що, в свою чергу, послугувало і було корисним при здійснені герменевтичної інтерпретації релігійних текстів на світську мову, враховуючи традиції ранньохристиянської спадщини. В цілому, зазначені методологічні засади уможливили з'ясувати політико-ідеологічну спрямованість літописного віровчення та його роль в період прийняття християнства в якості державної релігії великим князем Київським Володимиром, враховуючи особливості середньовічного (християнсько-ідеального, орієнтованого на біблійні та патристичні зразки) світогляду укладачів давньоруських творів.

Насамкінець вважаємо за необхідне наголосити ще на одному важливому методологічному аспекті, який дотичний семіологічно-лінгвістичних та ментальних складових проблем, що розглядаються, а саме: існуванні старозавітного, а отже дотичного як юдаїзму, так і християнству, а також ісламу, положення про створення Богом людини згідно власного образу та подоби (останнє положення особливо важливе). Нагадаємо, що зазначені релігійні системи формувалися та розвивалися на загальному принципі співпадіння у слові і форми (насамперед етимології та семантики) та змісту, тобто того конкретного предмету чи абстрактного поняття, яке це слово означало. З огляду на це

принципове значення мала систем асоціацій, яка виникала у віруючого при використовуванні того чи іншого слова або словосполучення, надто – коли останні мали важливий світоглядний сенс.

Отже, для юдея (чи, наприклад, християнського інтелектуала, який володів давньоєврейською) поняття «образ» чи «зображення» (**סלע** – «целем») корегувалося з більш символічно насиченим «подібність» (**תומד** – «демут»), спорідненим з дієсловом **המד** «дама» – у значенні «бути рівним», «бути подібним», «бути схожим», але, що найважливіше, – із зазначеним дієсловом споріднене й слово «Адам» в якості імені першого чоловіка, похідне від дієслова **אדמה** («адаме») – «уподібнюю» [249, с. 45]. Крім того, ще з ранньохристиянських часів для католицьких і православних богословів предметом постійних глибоких роздумів були проблеми, сфокусовані навколо аналогічних концептів «образу» та «подібності» (грецькою εικών – видимий образ та μορφή – невидимий образ, όμοίωσις – подібність; латиною, відповідно, imago та similitude чи simulacrum) [46, с. 230–235].

Актуальність важливості наукової розробки зазначених проблем навіть для потреб поглибленого розуміння розвитку сучасного суспільства засвідчується, зокрема, авторитетною концепцією Ж.Бодрійяра, який на початку 80-х рр. XX ст. по суті «реанімував» терміни «симулякр» та «симуляція», продовживши у такий спосіб тенденцію, розпочату у європейській інтелектуальній традиції раніше, від середини 1960-х рр., та таку, що дала нове життя класичним концептам «парадигма», «дискурс», «епістема» тощо.

До цього слід додати, що надзвичайно перспективним напрямком подальших наукових пошуків, що далеко виходять за межі нашого дослідження й певних аспектів яких ми торкаємося лише побіжно, є розвиток студій та теорій у царині православної естетики, започаткованої відомим російським православним мислителем О.Лосєвим. В умовах радянської дійсності йому вдалося витворити особливий світський варіант богословської мови, розробивши унікальну модель розвитку античної,

ранньохристиянської та, як не дивно, ренесансної естетики з богословських позицій, утім глибоко законспіровано, що дивним чином нагадує церковнослов'янський проект, проте в інших історичних умовах. Водночас нами було використано й дослідницький досвід учня та послідовника отця Андроніка (чернече ім'я О.Лосєва) В.Бичкова (серед учнів останнього можна назвати також С.Аверінцева), прагнучи наголосити ще раз, що власне православно-естетична проблематика «образу» та «подібності» є надзвичайно актуальною як у богословському, так і в світському сенсах.

1.4. Діалектика світського та богословського в герменевтично-семіологічній інтерпретації концепту «подібносущність»

З огляду на вищезазначені обставини й обґрунтування та з метою наочно показати ефективність застосування згадуваних методологічних принципів дослідження, 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 «собьство». Автор пише: «...три сутності [«собьства» – *авт.*[4]] довершені, мисленні, що розділяються

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

по числу і власній сутності, а нероздільні в божестві і з'єднуються вони нероздільно». Словосполучення «совокупляється неразмесно» взагалі пропущено. Слово «сутність» означає «внутрішня основа», «зміст чого-небудь» [164, с. 679], тоді як словом «собьство» вказується на «особливе» своє, тобто «Іпостась» або «Лице».

З погляду церковної термінології, у перекладі Д.Ліхачова цю особливість теж не враховано: три довершених єства (мислимих), що розділяються за числом та єством, 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 отчьствѣ нерожен, безначаленъ, начало и вина всѣмъ, единѣмь нероженьемъ 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 нерожденням 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 «сущий», «існуючий» [148, 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...». Як бачимо, у цьому перекладі є певні відхилення від оригіналу.

У першому випадкові автор переклав словосполучення «присно сый» як «вічно існуючий», у другому – «единѣмь нероженьемъ старѣй сый Сыну и Духови...» – «сый» перекладено як сполучник «ніж», який вживають для порівняння [164, с. 764] (наприклад, «краще пізно, ніж ніколи»). Ми вважаємо, що в літописі – «единѣмь нероженьемъ старѣй сый Сыну и Духови...» – «сый» вжито не в порівняльному ступені, а у стверджувальному значенні, тобто – тільки нородженням своїм старший, сущий 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 Владики (Мих. 5:1). Як нам уявляється,

цей фрагмент мав би читатися так: «тільки неродженням своїм Владика, сущий Сину і Духові». Певна субординація очевидна, але не по Божеству, оскільки Бог Отець сущий Сину і Святому Духу (сущий, 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 рожается Сынъ преже всѣх вѣкъ, исходить же Духъ Святый безъ времене 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...» [164, 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, натомість, вважаємо, що «же» у словосполученнях «от Него же рожается» и «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», Л.Махновець розглядав «без» уже не як прикметник, а як префікс [164, 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 Отецъ, вкупѣ Сынъ, вкупѣ Духъ Святый есть. Сынъ подобосущенъ Отцю,

роженьем точью розньствуя Отцю и Духу. Духъ есть пресвятый, Отцю и Сыну подобосущенъ и соприсносущенъ. Отцю бо отецьство, Сыну же сыновсьтво, Святому же Духу исхоженье. Ни Отець бо въ Сынъ ли Духъ преступаеть, ни Сынъ во Отца и въ Духа, ни Духъ въ Сынъ ли во Отець; неподвижена бо свойствия. Не трее бози, единъ Богъ, понеже едино божество въ трехъ лицах». У Л.Махновця слово «соприсносущенъ» перекладено як «вічносущий». 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 свойствия» Л.Махновцем перекладено як «незмінні бо їхні сутності», у Д.Ліхачова – «бо незмінні їхні властивості». У цій ситуації, на наш погляд, правим є другий автор, позаяк літописець спочатку говорить про «три собьства», а потім про те, що вони розділені «собьствьнымъ собьствомъ», маючи на увазі особисті властивості Отця, Сина і Святого Духа, й далі акцентує увагу на їх незмінність, а не «сущностей», позаяк у божественній сущності вони не розділяються – «...а не божествомъ, раздѣляеть бо ся не роздѣлно, и совкупляется неразмѣсно». І завершує: «не трее бози, единъ Бгъ, понеже едино Божество въ трехъ лицах», 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 боголюдини, Сина Божого. «Хотѣньемь же Отца и Духа свою спасти твар, Отческихъ ядръ, ихъ же не отступи, съшедъ, и въ дѣвичьское ложе пречистое, аки Боже сѣмя, вшедъ...». 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 нутрощі, 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 змінившись 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 своею плотью, тако снидеть...», відповідає, на наш погляд, змістовному значенню оригіналу.

Третя, остання, частина сповідання віри, присвячена обрядовим діям у християнстві. Тут не можна оминути ще одного слова – «поклоняюсь» – «...кланяюся честнымъ иконамъ, кланяюся древу честному...». Обидва автори, – і Л.Махновець, і Д.Ліхачов – переклали: «...поклоняюся чесним іконам, поклоняюся древу чесному...»; «...поклоняюся пречесним іконам, поклоняюся пречесному древу...». Щоб уникнути непорозумінь, ми вважаємо за правильне зберегти без перекладу слово «кланяюся». Слово «поклоняюся» має два змістових значення – «робити уклін» і «поклонятися», – що може розглядатися як ідолопоклонство.

Загалом, спираючись на міркування висловлені у наведеному аналізі, можна відтворити текст літописного Символу Віри, врахувавши внесені до нього уточнення [Див. Додаток А]. 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 єретизму.

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

Для з'ясування цих теологічних підвалин, при здійснені герменевтичної інтерпретації принципово важливо розглянути застосування термінологічного апарату як опонентами аріан, так і самих єресевчителів. При цьому ми свідомо звертаємося до праць Афанасія Олександрійського, в яких збереглася інформація про початок офіційної боротьби Східної Церкви (до І Вселенського собору) проти аріанського віровчення і вживався сам термін «подібносущність». В окружному посланні єпископа Олександра Олександрійського, спрямованому проти аріанства, пише Афанасій, прямо йдеться про те, що аріани не визнають подібними за єством (подібносущними – *авт.*) Бога Отця і Бога Сина [20. с. 497–498].

Дотримуючись методологічних принципів застосування історико-порівняльного, історико-типологічного і діахронного методів дослідження, звертаємось тепер до автора текстів, Євномія, який був послідовником і палким прихильником вчення Арія (вже після І Вселенського собору), інформацію про судження якого зберегли праці Василія 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 єство, і буде далеким від усілякого порівняння та подібності з рожденним... то на якій іще підставі дозволено буде рожденну сущність уподібнювати нерожденній? (заперечував вживання терміна «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» [24, с. 94].

Його опонент, Василій Великий, у своїй відповіді на захисну промову «злочестивого» Євномія писав: «...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 незреченного та недомислимого, проте наименуванням рождення зводитися до поняття подоби за Сущністю» (настоював на «подібносущності». – *авт.*) [24, с. 101]. «Якщо Син – народження й подібний за діянністю, то, необхідно, подібний і за сущністю» (тобто, наполягав на єдності Божества, вживаючи термін «подібносущність». – *авт.*) [24, с. 163]. Тільки цей, усього один фрагмент полеміки з послідовниками аріан, породжує сумнів щодо використання ними терміна «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 нерожденням старший» (до речі, Арій та його послідовники в нерожденності 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 сущності. 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 «Отецъ 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. З огляду на вищезазначені методологічні засади, ми повинні перевірити висловлені міркування.

Звернімося до праць Афанасія Великого, а саме, до тлумачень, які наводив святитель 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... Отецъ більше за Сина по удобостраждальному тілу, котре поніс на Себе Син; рівний же Синові, поколику всецілий Отец 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 Символі Віри слово «болій» (старѣи – Владика) вжито не в розумінні субординатизму по сущності

(таке розуміння могло скластися від перекладів, що здійснили Д.Ліхачов і Л.Махновець), а в тому значенні, що Отецъ «единѣм нероженьем старѣй сый Сыну и Духови», тобто, за своєю властивістю бути неродженим, Він («старший») — Владика. При цьому Він залишається сущим (божествене єство не змінюється) Сину і Святому Духові.

А.Кузьмін побачив також риси аріанського субординатизму в тій послідовності, у якій літописець розподілив святу Трійцю [125, 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 Отецъ є початок і вина поколику Він Отецъ Сина, і тому що чрез Сина доступ й 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 – иншого єства» [24, с. 127]. Цю особливість урахував 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 «подобенъ» 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 [94, с. 116]. На наш же погляд, у словосполученні «Христос подібний простим смертним» взагалі немає ніякої єресі, 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) приходитъ в нашу область... зійшло до нашого тління... І таким чином, у нас запозичивши **подібне** (виділено нами – *авт.*) нашому тілу, позаяк усі ми були піддані тлінню 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 кожну 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 племінного, національного сепаратизму, пронизаної унітарною, космічною ідеєю, було цілком природним, що всі православні державці вважалися васалами імператора» [237, 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 загальновизнаний 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.

Задум творців церковнослов'янської мови якраз і полягав у тому, аби за допомогою слов'янських мовних компонентів (префіксів, коренів, суфіксів тощо) максимально точно передати смисл 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 «зі 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 розрахована 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, щоб при здійснені дослідження, врахувати і цей досвід.

Упродовж багатьох років вивчення літописного віровчення, окремо існує безапеляційне визначення про термін-догмат «подібносущність», як виключно аріанський. Упередженість дослідників до терміна базується на інформації, внесеній ще на початку XIX ст. в «Повний православний богословський енциклопедичний словник», який було перевидано 1992 року. Окремі спроби церковних істориків і богословів (А.Карташева, Є.Поснова, О.Давиденкова, О.Шмемана, Г.Флоровського та ін.) окреслити витоки цього терміна, не пов'язуючи з аріанством, не дало 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 терміна «подібносущий» із застосуванням методологічних принципів герменевтичного аналізу текстів-першоджерел, в яких йдеться про цей релігійний напрямок.

ФОРМУВАННЯ ТЕОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ХРИСТИЯНСЬКОГО ВІРОВЧЕННЯ: ГЕРМЕНЕВТИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ТЕРМІНА-ДОГМАТА «ПОДІБНОСУЩНІСТЬ»

Розділ 2

ФОРМУВАННЯ ТЕОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ХРИСТИЯНСЬКОГО ВІРОВЧЕННЯ: ГЕРМЕНЕВТИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ТЕРМІНА-ДОГМАТА «ПОДІБНОСУЩНІСТЬ»

2.1. Введення і поширення термінів «єдиносущність», «подібносущність» в 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. Вже традиційною стала точка зору, що християнське віровчення тут викладено в дусі аріанства. При цьому, як правило, застосовуються такі аргументи:

– про «старійшинство Бога Отця» відносно щодо Сина і Святого Духу;

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

– а то і взагалі, простим посиланням 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 «єресю».

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 співвідношення Старого і Нового Заповітів (системи: олександрійських гностиків, антиохійської школи, маркіонійців, 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 догмата Трійці (алоги, монархіани, динамісти, адопціани, модалісти, савелліани). Загальна віросповідна тенденція усіх цих рухів – антитринітаризм [121, с. 53].

Третє і подальші століття стали ареною потужного розвитку християнської теології, представники якої оволоділи арсеналом античної філософії і застосовували його для розробки і обґрунтування християнської догматики. Проте, найбільш за все розхвилювала усю християнську Церкву богословська суперечка з аріанами. Питання загострювалося на підміні самої суті християнства як релігії спокутування. Аріанством ліквідовувалося саме чудо Боговтілення. Арій виходив з трансцендентного аристотелівського поняття про Бога як про Єдиного Нерожденного Самозамкнутого Абсолютного. Все, що поза Абсолютом, Богом – іншорідне Йому воно – неабсолютне, іншорідне, оскільки виникло. Все, 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 всіх тваринних речей та істот із небуття в буття сам собою породив думку про посередників між Творцем і тварями.

В 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 «родженний», але Сином є по благодаті, а не по сутності. В 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 в 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 Батькові» [1, с. 406].

В слові першому «На Аріан» Афанасій Олександрійський більш детально викладає аріанське вчення, де ми свідомо процитуємо 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 на ім'я 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 єством, розділені, розлучені, чужді і невластиві одна другій сутності Батька, Сина і Святого Духа... **за усім несхожі між собою по сутності»** (виділено нами – *авт.*) [2, с. 181–183]. Як видно із наведенного тексту вчення Арія, Син за усім неподібний Батьківській сутності, тобто повністю заперечується «подібносущність» Батька і Сина.

В подальшому, виразниками і отцями аріанської крайності стали світський діалект-філософ Аетій і єпископ Євномій. За Євномієм, єдине ім'я, яке можна приложити до Бога і неприкладне

до тварі, це – неродженний. Такий Безначальний — тільки Один. А значить, Сутність Його, це Його неродженність. Як наслідок, Син тільки і може бути «творінням». Його ім'я – «Родженний». Він не був до Свого народження. Він «Єдинородний Бог, роджений волею (а не сутністю) Батька». Сутність його не ототожнена і не подібна Батьковій, хоча Син Батьку і подібний, як образ і відбиток всієї 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 родженну сутність уподобляти неродженній? Тому, що подобіє, чи порівняння, чи узагальнення за сутнстю не залишить місця ніякій перевазі чи різниці, але явно приводить до рівності, а разом з рівністю покаже, що уподобляєме чи порівнюєме – неродженне» [24, с. 51]. Духові Святому – «Втішителю», аномеї, в своєму віровченні, відводили третє місце після Бога Батька і Сина. «Дух є третій за гідністю і порядком; чому віруємо, що Він третій і за єством» [24, с. 126], «Той, що не має Божества...» [24, с. 138], а відтак «у зв'язку з цим залишається назвати Його твар'ю і витвором» [24, 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» Господнє про спасіння людини замість Адама, що зрадив «образ і подіббя Боже». Очоливши Собою плоть, взяту 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 нетління» [106, 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 написане 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:I) і 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 сіяння Отця (Єф. I:3)». В 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, варто зазначити, що він не зміг створити нової, досконалої термінології. Чи не найголовніший його дефект складається в нерозрізненні понять «усіа» та «іпостасіс» й в однаковому їх використанні. Нема у нього і терміна «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 в 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 (Кол. 1:15), раніше всіх віків від Отця Родженого, через Якого і сталося все... В того, що втілився... Віруємо во Єдиного Духа Святого»

[106, с. 34]. Після обговорення – внесено низку невеликих змін: було додано «Родженного» з негативним, антиаріанським «Нестворенного»; до терміна «Єдинородного» дописано пояснення «із сутності Батька». Поряд з «Нествореного» добавлено рішуче – «омоусіон».

Існує легенда, що підписуючи Нікейський Символ, більшість єпископів замість «омоусії» («єдиносущності») написали «оміусіос» («подібносущий») [145, с. 116]. В той час, дотримуючись термінології Орігена, більшість сірійських і палестинських богословів вважали, що Христос є «подобою» Бога, що їх сутності «схожі». У зв'язку з цим, термін «подібносущий» (оміусіос) мав широке вживання [145, 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 по всьому»), значить – і за сутністю «оміос кат усіан» чи оміусіос. Тільки б не омоусіос («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 в протиріччя Його єдиносутності з Батьком. У 268 р. на Антіохійському соборі вчення Павла Самосатського було оголошене єретичним. Одночасно був засуджений і небіблійний термін «єдиносущий» (омоусіос) [145, 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. В цей символ увійшло Нікейське віросповідання з виправленнями. Тут опущене «із сутності (ек ті усіас) 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 «родженного 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 ньому Іпостасі максимально розділені. Одна, «безначальна», – Отець, друга – «народжена» від Отця, третя – «виходить» від Отця. Так зберігається біблійне, євангельске, 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 святим Іоаном в І главі. Всі інші імена – «Образ, Христос, Ісус, Шлях, Істина, Життя, Син Божий» – все 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 втіленного 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 Лейбніца[5]). Для «домобудівництва спасіння» Монада залишає свою глибинну простоту і проявляється в «множині», а саме — в троїчності, тобто в Трійці. В ній Логос стає «Сином» 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 введене твердження, що «царюванню Його не буде кінця». 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» (філіокве). Таким чином, нікейському «омоусіос» Маркелл зробив «ведмежу» послугу. Єретицтво Маркелла зробилося відмінним прикриттям «лукавства» 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 аріанстві. Настала пора потужного складання догматичних формул і віротворів. Ці Символи яскраво показують, чого саме боявся Схід в принесеному до нього з Заходу новаторському для нього нікейському «єдиносущії», а Маркелл продемонстрував те, до чого веде «омоусіос».

---

[5] Нагадємо, що в аналогічний спосіб були «реанімовані» терміни «парадигма», «епістема» та інші.

Антіохійські соборяни не були ні аріанами, ні нікейцями, ані навіть, як на тому наголошував отець І.Мейєндорф, 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 = υποστασις). А значить для східних богословів «consubstantialis» лунало як «соіпостасний», тобто однієї іпостасі з Батьком, повне «савелліанство, чиста єресь!» [106, с. 65].

У 341 р. в одному із окружних послань антіохійці писали: «Не були ми послідовниками Арієвими; ...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 аріанства 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... **нерозрізненний образ Батькового Божества, Батькової сутності** (виділено нами – *авт.*), волі, сили і слави, первородженного всієї тварі сущого на початку у Бога» [3, с. 119]. А також: «Святого Духа, істинно сущого Святого Духа, так що не просто і не марно покладаються ці імена, але означають в точності особисто кожного з названих іпостасей. Тому, що за іпостассю Три, а за узгодженністю Один» [3, с. 119–120].

Отже, якщо в першій формулі Сина було названо співсущим Батьку (а це синонім єдиносущності), то в другій формулі він називається «нерозрізненним образом сутності Батька» (Ergo

– теж синонім «єдиносущності»). Як видно з цієї формули, антіохійці не тільки замінили різними термінами «єдиносущність», але й відстоювали, на противагу 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 троєбожії. 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 Своєму 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.*) [106, с. 72].

Ця формула стала початком цілої низки «омійних» формул. Продовжуючи традицію символьної 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 в аріанську 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 аріанством, 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 всі свої упереджені погляди проти Нікеї, ревнуючи за православ'ям, а не за аріанством, відгукнулися на заклик Георгія. Почавши боротьбу з аномійцями (або євноміанами), «оміусіани», як і раніше, цінували свою термінологію. Без будь якої різниці використання «усіа» і «іпостасіс», 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».

У 358 р. на зібранному соборі у Анкірі «східні» отці твердили, що Син подібний Батьку 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 «подобії 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 по сущності». Це викликало нові хвилювання, які спробували заспокоїти четвертою Сирмійською формулою (чи так званою «датованною вірою» – 22 травня 359 р. на роздвоєнному соборі в Арімініумі

– 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 народові призводило до спокуси, тому що нема його в Писаннях, то благоугодно вилучити це слово із вжитку... 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; 106, с. 84–85].

Василій Анкірський, автор третьої Сирмійської формули, зробив підпис з мотивуванням: «А слово «за усім» розумію в такій змістовності, що Він подібний Батькові не тільки за волею, але і за іпостассю, і за походженням, і за буттям. І хто говорить, що Він подібний тільки у дечому, той чужий кафолічній церкві» [106, с. 84–85]. Таке трактування, очевидно, явно було спрямоване проти аріан, зокрема проти аріан Урсакія та Валента із Сирмії, що привнесли це віросповідання до Арімініуму, 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 «за усім» – «ката панта» [106, с. 86].

Східна ж половина собору зібралася 27 вересня 359 р. у Селевкії Ісаврійській, де знову розгорнулися бурхливі суперечки. Василіани (оміусіани, група більшості Василія Анкірського і Георгія Лаодикійського) запитували Акакія Веррійського: в якій змістовній складовій та в яких межах Син подібний Батьку? Акакій щиро пояснював: **«подібний за волею, але не за сутністю»** (виділено нами – *авт.*) [106, 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 – оміїв. 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-но – «подобіє». 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 аноміос (аномеї твердили про «несхожість» Христа з Богом-Батьком), і за оміусіос.

Після смерті імператора Констанція «старі» антинікейці, звільнившись від пут омійства, 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 сущі властивості Лиць; щоб визначити ці властивості Лиць, «східні» і називають їх Іпостасями реально існуючих Лиць. А значить, термін «іпостась» визначає спеціально Лиця, щоб вони не розчинилися в західному савелліанстві. Аби уникнути непорозумінь, василіани наголошують: мова йде не про «трьох богів», а про «три Лиця». Для того, щоб 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» [106, 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. Сенс, на його думку, полягав у тому, що оскільки «оміос» означає рівність і навіть має деякі відтінки переваги перед «омос», то «омоусіос» може тлумачитися

савелліанськи, натомість «оміос» передбачає не «ту» ж саму одиницю, а двох які порівнюються. Східні оміусіани, заключав Іларій, – це «світло в темряві» [106, с. 95]. В свою чергу 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» [106, с. 96].

Проте зростанню 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 вождя уже покійного Македонія (оміусіанин, єпископ Константинопольський)[6]. 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 нез'ясованим [106, с. 106–107]. За логікою тогочасних течій природним було зародження пневматомахів саме з середовища аномеїв, натомість ця єресь, 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) єресю, 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.

[6] Додамо, принагідно, що Василій Великий називав «головним представником єресі духоборців» Євстафія Севастійського.

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 догмата 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 в 370 р., Григорій Назіанзен і Григорій Ниський встановлюють ту формулу про взаємовідносини Єдиної Божественної усіа і 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 [106, 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 Всі Три однієї сутності (омоусії). 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 по сущності» коли об'єднане з ним поняттям невідмінності приймаю за вираз, який веде до того розуміння, як і слово «омоусіос» [106, 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 [25, с. 284–286]. Хто був автором чи перекладачем «написання» – невідомо [25, с. 284]. Ця ж формула, практично дослівно, повторюється в тексті «Повісті временних літ» під 988 р. [21, 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, Арій та його послідовники виступали проти подібносущності Лиць Святої Трійці.

У нас немає підстав сумніватися в 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 єретичним вченням Арія, керувалися вони ідейними установками раннього християнства. Для підтвердження такої інтерпретації, вважаємо за необхідне проаналізувати тексти віровчень в «Ізборнику 1073 р.» та «Того же написание о вере» (скорочений варіант в «Повісті временних літ»), що можливо зробити лише за умови з'ясування історії формування двох майбутніх до тих ранньохристиянських часів теологічних систем – католицької та православної.

2.2. Літописний варіант Символу Віри в теологічних системах латинської та візантійської тріадології

Історія формування двох теологічних систем (латино-католицької та візантійсько-православної) бере свій початок, як ми вважаємо, з прийняттям I Вселенським собором в Нікеї терміну-догмата «єдиносущність». Зазвичай, суперечки серед богословів

з приводу офіційного введення терміна «єдиносущий» (омоусіос) пояснюють протистоянням, яке виникло внаслідок появи вчення Арія. Проте, якщо впровадження «омоусіос» розглядати виключно в контексті боротьби з аріанством, то затушовуються різні підходи в становленні двох систем у віровченні про Святу Трійцю на самому Сході. Отці та вчителі Церкви, так званої Олександрійської школи, розуміли співвідношення Духа Святого і Сина Божого тісніше, ніж ті, хто належав до богословської Антіохійської школи. Останні ж відстоювали думку про самостійність лиць Отця, Сина і Святого Духа.

Представник Олександрійської школи Афанасій Олександрійський після Нікейського (І Вселенського) собору, захищаючи формули «омоусіос» і «від сущності», писав: «Нам не подобаються, кажуть вони, речення: від сущності та єдиносущний, тому що вони деяких спокусили та багатьох збурили... Ви самі сказали, що Син від Бога, – відтак сказали, що Він від сущності Отчої» [3, с. 136–137, 139]. Таким чином, за словами Отець і Бог Афанасій розумів саму сущність самосущого – Бога. І якщо Син – від Бога, значить Він – від сущності: «Син є власне народження сущності» [3, с. 140].

Дотримуючись визначень за Арістотелем, де термінами «ταυτον» («теж саме») речі порівнюються за їх сущністю, «ομοιον» («подібні») – речі порівнюються за їхніми якостями, «ισον» («рівні») – речі порівнюються за їх кількістю. Афанасій же, як зазначає А.Карташев, з цього приводу писав, що «якщо Син оміос Отцю, то значить, що він рівний, але не за сущністю, а за якимись якостями» [106, с. 82]. Тобто, якщо Син тільки подібний Отцю, то Він не може бути рівним за сущністю, а лише за якимись якостями. Божество ж не ділиться на якості, позаяк якісність розриває Божествену сущність, Вона втрачає свою «Простоту», свій «Абсолют». Виходячи саме з такої теологічної системи віровчення про Божествену Трійцю, Афанасій «не без гіркоти» називав «подібносущників» (оміусіан) – аріанами. Як видно, Афанасій відстоював таємницю Святої Трійці виходячи з єдиної сущності, аби від неї прийти до трьох Лиць. Антіохійські

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

В.Лоський у «Нарисі містичного богослов'я Східної Церкви», посилаючись на Реньона, цілком доречно зазначає: «Латинська філософія зразу розглядає природу в собі, а потім доходить до її Носіїв; філософія грецька розглядає зразу Носіїв і проникає потім в Них, щоб знайти природу. Латинянин розглядає Лице як модус природи, грек розглядає природу як зміст Лиця» [130, с. 47]. Іншими словами, тут йдеться не про матеріальне число, яке підлягає лічбі й рахується. Тобто у ньому немає кількісного зростання, натомість воно завжди дорівнюватиме тільки одиниці (3 = 1). В теології потрійне число не є кількістю, воно означає у Божестві Його порядок. «У образі думок східних отців, – розтлумаччує В.Лоський, – очищене від арістотелізма богословське поняття іпостасі означає скоріше не індивід, а особистість в сучасному розумінні цього слова... Це, перш за все, заперечення, яке вказує на те, що Отець – не Син і не Святий Дух, що Син – не Отець і не Дух, що Святий Дух – не Отець і не Син. Розглядати це співвідношення інакше, означало б підпорядкувати Трійцю одній з категорій арістотелевої логіки – категорії співвідношення (чи зв'язку)» [130, с. 43, 44]. Отже Отець, Син і Святий Дух мають єдину Божественну сущність. Нероджeність Отця, саме слово – «Отець» – не є Його Сущність. «Нероджeність», «Отець» – це Його властивість. Властивістю Сина – є Його «родженість», Святого Духа – є Його «виходженність». Бог Отець є причиною Сина і Святого Духа не за сущністю (на чому настоював Афанасій, захищаючи догмат Нікейського оросу, де Син проголошувався народженим із сущності Отця), а за своїми властивостями.

Саме в такому розумінні антіохійські богослови застосовували формулу де «Син є нерозрізнений образ Отчої сущності», а значить Він «подібний за сущністю» оскільки тільки подібне

може бути образом. Навіть Григорій Богослов в своєму 22-му Слові «О мире, говоренное въ общемъ собраніи единовѣрныхъ бывшемъ послѣ примиренія», вживаючи «оміусіанську» термінологію, в позитивному значенні писав: «Запитаю у тебе, любитель нерождення і безначалля: хто більш збезщещує Бога, чи той, що вшановує Його началом такого Сина і такого Духа, якими ти визнаєш Їх чи хто сповідує Його началом не такого Сина і не такого Духа, але **подібних Йому за єством** (виділено нами – *авт.*) і рівних у славі, якими сповідує Їх наше вчення?» [5, с. 331]. Цю особливість було враховано і в літописному Символі Віри: «Син подібносущний отцю, рожденням точью різньствуючи отцю і духу. Дух є пресвятий, отцю і синові подібносущний і співпрісносущний. Отцю бо отецьство, синові же синівство, святому ж духові сходження. Ні отець бо в синові чи в духові преступає, ні син во отця в духа, ні дух в сина чи во отця; незрушимі бо властивості... Не треє бозі, єдиний бог, понеже єдине божество в трьох лицях» [21, с. 126–129].

Під час правління імператора Валентініана оміусіани Евстафій Севастійський, Сільван Тарський, Феофіл Костовальський у перебігу переговорів з папою Ліверієм дійшли згоди щодо визнання та підписання тексту Нікейського символу. Вже тоді було визнано недоречність додатку «із сущності Отця», оскільки сущність одна і належить усім Трьом: і Отцеві, і Синові, і Святому Духові. Було вирішено додати до тексту (аби заспокоїти «східних») «тлумачення» «Єдиносущного Отцю» в розумінні «подібного за сущністю» [106, с. 105]. Таким чином, сам Рим визнав «оміусіан» (64-х східних єпископів) своїми однодумцями.

Що ж до напіваріан, то тут доречно ще раз звернутися до протоколів II Вселенського собору. На ньому були засуджені (правило I) «євноміани чи аномеї, аріани чи євдоксіани, напіваріани чи пневматомахи» [18, с. 41]. Пневматомахи, за оцінкою Афанасія та Епіфанія Кіпрського, є тими, хто «вірно і православно думають про Сина, хулять Духа Святого, не сопричисляючи Його по божеству Отцю і Сину» [106, с. 107]. Тобто, це не «подібносущники» (оміусіани). Арій, навпаки, ототожнював Бога

та Його сущність виключно тільки з Отцем і тим самим доводив, що все, що не є Бог – тварне. Це означало, що Син, оскільки Він не подібний за сущністю Отцю (Він іносущний) – тварний. Цей тварний Син, в свою чергу, є творцем Духу, і Трійця зводилася до певної ієрархії, де нижчий стає зброєю для вищого. В такий спосіб Трійця починає об'єднувати тварне і нетварне. Син і Дух (онук) – радикально відрізняються в такій Трійці від Божественного Отця. Така тріада розривала божественну монаду.

У славнозвісного Іоанна Дамаскіна поняття іпостасі і сущності теж знаходяться в теологічному синтезі. В одному випадку він наголошує, що: «народження Сина – від Нього, тобто, з природи Отця... Позаяк Він безначальне і безлітне **народжений з сутності Отця**» (виділено нами – *авт.*) [8, с. 88, 92]. В іншому випадкові І.Дамаскін пише: «У Отця немає (іншого) слова, мудрості, сили, бажання, окрім Сина... як досконала Іпостась, **що народжується від досконалої Іпостасі**» (виділено нами – *авт.*) [8, с. 107]. В цьому контексті Іпостась Отця не ототожнюється з божественною сущністю. Навпаки: «Три святі Іпостасі, що нероздільно розрізняються не за сутністю, а за відміннісною властивістю окремого Лиця» [8, с. 95]. «У своїй «Діалектиці», – пише В.Лоський, – він дає наступне визначення концептуального значення обох термінів: «субстанція (усіа) є самосуща річ, що не потребує для свого існування нічого іншого. Чи ще: субстанція є те, що саме по собі є іпостасним і не має свого буття в іншому, тобто те, що існує не через інше, і не в іншому має своє буття, і не має потреби в іншому для свого існування, але існує саме по собі, – і у чому акциденція отримує своє буття» [130, с. 41]. Таким чином, за І.Дамаскіним: «Слово «іпостась» має два значення. Інколи воно означає просте буття. Згідно з цим значенням, субстанція (усіа) та іпостась – одне і те ж. У зв'язку з цим деякі з святих отців казали: «природи» чи «іпостасі». Інколи ж термін «іпостась» означає буття саме по собі, «буття самостійне» [130, с. 42]. З вищенаведеного видно, що для І.Дамаскіна головним завданням було узгодити дві системи богопізнання. У 1894 р. О.Бронзов виснував з цього приводу, що догматичне творіння Іонна Дамаскіна становило собою «певного

роду єдиний ґрунт, на якому могли б примиритися між собою східні та західні богослови» [8, с. 66–67]. Однак, примирення не настало.

Нерозуміння латинянами каппадокійського значення «іпостасі» заходило так далеко, – вважає діакон А.Кураєв, – що бл. Ієронім у листі до папи Дамасія І звинувачував каппадокійців у троєбожиї: «Вони вимагають від мене, римлянина, нового слова про три іпостасі... Вони не задовольняються тим же змістом, вони вимагають саме слова... Тож хай буде захищена віра римська... від такого блюзнірства... Тож хай мовчать про три іпостасі і нехай єдина буде збережена» [128, с. 29–30]. Далі з'ясувалося, що саме слово «іпостась» більше підходить для позначення особистості. В латинській мовній версії маємо справу з терміном Лице (Лиця) – «просопон», в якому відображено водночас і природу й іпостась, оскільки природа не мислиться поза Лиць чи перше за Лиць. «Якщо ми порушуємо, – розмірковує В.Лоський, – у той чи інший бік рівновагу цієї антиномії поміж природою і Лицями, абсолютно тотожними і водночас абсолютно різними, ми відхиляємося чи в савелліанській унітаризм (Бог – есенція філософів), чи в тритеїзм» [130, с. 46]. Зі свого боку А.Кураєв зауважував: «Важко не погодитися з їдкими, але від того не менш влучними словами Лева Карсавіна, який побачив велике нещастя для західного метафізика у тому, «що йому доводиться будувати вчення про особистість, виходячи з поняття «харі» (persona)» [128, с. 31]. Що стосується терміну «персона» (грецьке προσωπον), яке користувалося успіхом на Заході, то він викликав бурхливі суперечки і протести з боку східних отців. І дійсно, це слово, не маючи сучасного значення «особистості», передавало етимологічний зміст зовнішнього виду («лічину»), щось на зразок ролі актора (роблячи із Отця, Сина і Духа Святого три модальності єдиної субстанції). У свою чергу, західні в терміні «іпостась», яке вони перекладали словом «substantia», бачили тритеїзм і навіть аріанство. Утім, зрештою, з часом усі непорозуміння були ліквідовані й термін «іпостась» перейшов на Захід, а термін «лице» був прийнятий на Сході.

Що ж до систем богопізнання, то тут протиріччя залишалися непорушними: на Заході виражали таємницю Святої Трійці виходячи з єдиної сущності, щоби від неї прийти до трьох Лиць;

грецькі отці виходили з прямопротилежної концепції – вони йшли від Трьох Іпостасей – і в них вбачали єдину природу. Невипадково, саме в такому розумінні у латинських богословів виникла потреба в філіокве (виходження Святого Духа не тільки від Бога Отця, але й від Бога Сина). І, насамперед, це вийшло тому, що безособиста субстанція стала вище живої Особистості. Дотримуючись формули І Нікейського собору, де із Отця-сущності народжується Син, єдиносущий Отцю; з Отця і Сина, як єдиного сущносного начала, висходив Дух Святий. Ця схема можлива лише коли є онтологічне лідерство сущності перед Іпостасями в Божественному Бутті. Греки ж, навпаки, розглядали особистість – що особистості дається, яка володіє природою. Тому, візантійська полеміка з додатком філіокве до Символу Віри була дискусією не про слова, а про таємницю Особистості.

Наочно, як нам уявляється, це відобразилося навіть в іконописанні, де мізинний палець правої руки, при передачі хресного знамення, виразно зображався окремо від великого і окремо від поряд з мізинним. Утаємничений символізм цього двухперсного хресного знамення (сьогодні у православ'ї ним тільки благословляють) заключав у собі теологічне вчення про Святу Трійцю. Великий, мізинний і третій біля мізинного пальці складалися вкупі, що символізувало Триіпостасне Божество: Отця – великий палець; Сина – мізинний і Святого Духа – третій біля мізинного. Вказівний і велико-середній пальці складалися разом, але велико-середній схилений відносно до вказівного, що символізує божественну і людську природи Ісуса Христа. Відокремлюючи мізинний палець, іконописці залишали висхідним Святого Духа лише від Бога Отця[7].

---

[7] Полеміка з цього приводу, до речі, триває й по сьогоднішній день попри те, що у 1982 р. змішана міжнародна комісія з богословського діалогу між Римо-Католицькою Церквою та Православною Церквою прийняли текст, в якому католики погодилися з правотою традиційно-православної формули: «Ми можемо сказати разом, що Дух виходить від Отця як єдиного джерела у Трійці». Цей текст було повторено 1996 року в офіційному поясненні, яке (за розпорядженням папи) дала ватиканська Рада зі сприяння єдності християн [128, с. 34].

О.Лебедєв дослідив, що вперше цей додаток був допущений у Церкві Іспанській [132, с. 317]. Пояснювалося таке винятково боротьбою Церкви з аріанством. У 689 р. в Іспанії було скликано собор, третій Толедський, на якому тримав промову сам Реккаред. У цій промові він, між іншим, говорив: «Дух Святий сповідується і проголошується нами таким, що виходить від Отця і Сина та однієї тієї ж сущності з Отцем і Сином» [132, с. 317]. З Церкви Іспанської додаток філіокве в Символі Віри перейшов до Церкви Французької, а потім й до Римської. Офіційна полеміка між Сходом і Заходом щодо «філіокве» розпочалася у IX ст. Ініціювала її Церква Візантійська.

У 867 р. патріарх Константинопольський Фотій у своєму окружному посланні наводить до 40 аргументів проти латинського вчення. Розглянемо деякі з них: «Латиняни надумали говорити, що Дух Св. не від Отця тільки, але й від Сина висходить. Хто з християн може витерпіти, коли у Св. Трійцю вводиться два начала: одне для Сина і Св. Духа, тобто Отецъ, а інше для Св. Духа, тобто Сынъ; і таким чином єдиноначаліє поділяється на двоєбожжя... чому ж Син не народжується від Духу Св., як Він народжується від Отця?... якщо ж Дух Св. висходить від Отця і Сина, Він мусить висходити й від Самого Себе, бути початком Самого Себе...» [132, с. 302].

У відповідь, захищаючи своє вчення та спростовуючи аргументи Східної Церкви, латиняни писали: «Дух Св. походить від Отця, тому що з субстанції його витікає (manat) (з божественої сущності – *авт.*). Надсилає ж Син Духа істини від Отця, тому, що як Дух Св. висходить від Сина, так Сам Він – Син – народжується від Отця; і як отримує Син від Отця субстанцію народжуючись, так само Він успадковує се від Отця, коли надсилає Духа істини, що від неї виходить»; «...Дух складається з однієї природи Отця і Сина; з Отцем і Сином з'єднаний Він і за сущністю й дією, і відповідно і за висходженням» [132, с. 305, 308]. Що ж до теологічної причини, яка спонукала латинян зробити додаток «філіокве» до Символу Віри, то західний богослов Ратрамн пояснював: «Деяким здавалося, що із допущенням висходження Духа Св. від Отця,

Бог Отецъ сповідується Отцем двох, саме Сина і Духа Святого. Аби повалити подібне богохульство, учителя церкви зробили додаток до символу, котрим стверджувалося, що Дух Святий висходить і від Сина» [132, с. 311]. Ця полеміка з IX ст. підтверджує тезу, що латинські (західні) богослови традиційно виходили від лідерства сущності перед іпостасями у Божественному Бутті. Єдність сущності Отця і Сина виводить Духа: із Отця-Сущності народжується Син, Єдиносущий Отцю; із Отця і Сина, як єдиного сущностного начала, виходить Дух Святий.

На Сході ж, навпаки, відмовилися від ототожнення поняття Бог із поняттям «проста сущність». Саме в такому розумінні каппадокійці антиквують і формули богословствування Афанасія. Захід же засвоїв саме цю теологічну систему. А.Кураєв, інтопретуючи О.Булгакова, пояснює православну традицію наступним чином: «Отець повідомляє Сину Свою природу, а не вона повідомляється через Отця і Сина як якась безособиста субстанція, в якій лише виникають «іпостасі». Як не можна сказати, природа моєї кішки народила вчора кошенят, так не можна сказати, що Природа Божества народила Особистість Сина» [128, с. 32]. Тобто, у східній християнській думці безособиста Божествена природа бере початок в Особі Отця, від якого народжується Син і висходить Дух. Саме в такий спосіб відкривається надприродна таємниця Трійці, таємниця Божественної Особистості.

Таку систему теологічного православного віровчення викладено в літописному Символі Віри. Застосовано термін «оміусіос» саме в тому місці, де пояснюються властивості Іпостасей, не порушуючи при цьому вчення про єдину божествену сутність. Там, де йдеться про Сина, укладачі літописного Символу Віри, висловлюючи думку отців Церкви, зафіксували Його народження перш за всі віки: «...Отъ него же рожается сынъ преже всѣх вѣкъ...». Тим самим вказується на превічних відносинах Отця з Сином, тобто про те, що не було такого часу, коли б Він не існував. У зв'язку з цим І.Дамаскін наголошував: «Говорячи про Нього: поперед усіх віків, ми показуємо, що народження Його безлітне і безначальне; позаяк не з не сущого приведено у буття Сина Божого» [8, с. 87].

І далі, застосовуючи оміусіанську термінологію, він пояснював: «І якщо ми не припустимо що споконвіку разом з Отцем існував народжений від Нього Син, то запровадимо зміну Іпостасі Отця, позаяк не будучи Отцем, Він став Отцем після; бо твар, якщо й виникла після цього, однак, виникла не з сутності Бога... Позаяк народження є у тому, що з сутності того, хто народжує, виводиться народжуване, **подібне за сущністю**» (подібносуще – *авт.*) [8, с. 88]. У літописному Символі Віри відносно Святого Духу вказується, що Він «есть пресвятый отцю и сыну подобносущен и соприсносущенъ». «Соприсносущенъ» означає як тотожний за сутністю; співсущностний, що визначає Святого Духа як Бога, такого ж, але не Отця і не Сина. Оскільки «отцю бо отецьство, сыну же сыновьство, святому же духу исхоженье».

В наведеному прикладі чітко простежується православна теологічна система викладення християнського віровчення, що врахувала особливості суперечок і непорозумінь, які мали місце серед богословів різних напрямків ранньохристиянського періоду. Це дає нам можливість, не порушуючи принципу історизму й враховуючи специфічні особливості термінологічного апарату ранньохристиянського періоду, застосувати методи діахронії, аналізу і порівняння християнських віровчень в «Ізборнику 1073 р.» і «Того же написание о вере» для визначення їх відмінностей; виявити причини впровадження різних за теологічною природою термінів-догматів та їх змістовного навантаження; здійснити герменевтичну інтерпретацію політико-ідеологічної спрямованості літописного Символу Віри та його історичної ролі в тогочасному періоді Давньоруської держави.

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

1) прихильники «єдиносущності», що захищали ідею народження Сина від сущності Бога Отця (Євсевій Кесарійський,

Афанасій Олександрійський, Осій Кордубський, єпископ Олександр Олександрійський, богослови олександрійської та латинської шкіл);

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

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

Зусиллями каппадокійських богословів (Василія Великого, Григорія Ніського, Григорія Богослова, Амфілохія Іконійського) було антиквовано афанасіївську термінологію (де «усія» – сущність, ототожнювалася з Іпостасією, а нерожденність Отця – з Його сущністю), а також завершено формально-діалектичну обробку церковного догмата Святої Трійці.

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

Як свідчить текст літописного віровчення, його зміст повністю відповідає каппадокійському напрямку, а саме: ранньохристиянській православній теологічній системі богослов'я, яка не заперечувала, а навпаки – застосовувала термін «оміусіос» («подібносущність»), щоби чіткіше виділити Іпостасі Сущого. Тому, на нашу думку, намагання деяких дослідників інтерпретувати текст літописного Символу Віри як аріанський, змішуючи при цьому теологічні системи ранньокатолицької та ранньоправославної триадології, не є коректним.

АНАЛІЗ БОГОСЛОВСЬКОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ В ПАТРИСТИЧНІЙ ТА ДАВНЬОРУСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Розділ 3

АНАЛІЗ БОГОСЛОВСЬКОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ В ПАТРИСТИЧНІЙ ТА ДАВНЬОРУСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

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

Починаючи від XIX ст., науковці розглядали володимирове віровчення як скорочену версію слов'яно-руського 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 терміна «єдиносущий»: 1) **снъ единосоущьнъ… оцю**; 2) **дхъ… оцю и сноу единосоущьнъ**. Так само як і в слов'яно-руській Кормчій (29-ю главою) за Соловецьким списком та за Рогожським списком: 1) **снъ единосущенъ… родителеви**; 2) **дхъ… оцю и сну единосущенъ** [60, с. 51].

Є.Верещагін припускає, що відкритий М.Нікольським у Збірникові слів і повчань (кін. 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 «подобносоущьнъ» (зокрема: 1) снь подобесоущьнъ... оцю; 2) дхъ... оцю и сноу подобносоущьнъ) і також є «писанням»-лібеллієм Михаїла Сінкелла, який було піддано свідомому редагуванню. Таким чином, за версією вченого, виходить, що при витоках цього твору лежить один-єдиний переклад. Саме з нього виводяться текстологічні коментарі, що термін «подобносоущьнъ» в Троїцькому рукописі та в належному тексті «Повісті временних

літ» є перекладом православного терміну ομοουσιος (єдиносущний). Сам же грецький термін, в свою чергу, є перекладом-калькою латинського consubstantialis [60, с. 52].

Більше того, Є.Верещагін запропонував розглядати термін «подобносоущьнъ» як один із багатьох варіантів, які перебрали слов'янські книжники при перекладі саме «ομοουσίος» (єдиносущний). Серед них:

1) **омоусії** – власне, відмова від перекладу (Устюжська кормча кінця XIII ст.): «**Вѣроую… в единъ гсь ісъ хсъ снъ бии… омоусии оцю…**» (Житіє Ірини з Успенського збірника XII–XIII ст.), де грецьке слово повністю засвоєно морфологічно «**да явить ся стая омооусия троиця**»;

2) **коупносоущьнъ** (Супральський рукопис), а саме в Житії Ісаакія Далматського: «**дръжати коупносуштяя вѣру заповѣда**». Проте перекладачеві, вважає Є.Верещагін, був відомий і варіант **единосоущьнъ: «божьствьниі же отьци… вѣру единосуштия троичънааго… прѣдашя**». В цьому ж рукописі застосовано й третій варіант перекладу – **равноестьствьнь: «богъ слово… чловѣкъ явьяше ся съобразьнъ и равноестьствьнь оцоу»**;

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

4) **единоестьствьнъ** (в Сінайськом євхології» [60, с. 52–53].

На підставі наведених фактів дослідником було зроблено висновок, що у X ст. ще не було стійкого слов'янського терміна, який би відповідав ομοουσιος. Навпаки, в процесі перекладів висувалися різноманітні варіанти слов'янської мови (**омоусии**; **коупно-¸ едино-** та **подобносоущьнъ**; **равно-** та **единоестьствьнъ**), які, конкуруючи між собою, пройшли шлях природного добору, поступившись термінові «единосоущьнъ». У зв'язку з цим, наголошує Є.Верещагін, неправомірно переносити в епоху великого князя Володимира семантичні уявлення сучасності, що були не властиві давнині. Таким чином, варіанти перекладів (единосоущьнъ – подобносоущьнъ) зводяться до X ст. оскільки,

на думку Є.Верещагіна, немає можливості застосувати стосовно ізборніковського, кормчого та троїцького текстів (включаючи і версію «Повісті временних літ») ні відносну, ані абсолютну хронологічну ранжировку. Хоч інші науковці, і на цьому наголошує дослідник (й, до речі, поділяємо ми), вважають, що перед нами три самостійні тексти (ізборніківський, 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 ομοουσιος, 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: подобосущьн; съприсносущьн; троицю купьносущьну; присносущену; варіанти зіставних найменувань: единьство трисобьствьно; едино... божество; **едино естьство**; **едино существо** (власне, єдиносущність – *авт.*). При цьому ми лише фрагментарно загостримо увагу на іще більш різноманітнійшій термінологічній мозаїці, а саме: троицю... равьносильну; равьночьстьну; събезначальну; едину силу; едину власть; едино господьствие; едино царствие; нерожену; безначальну; не съзьдану; не уставьну; неописану; недоведому; неизменьну; несъвратьну; бесъмьртьну; творительну; дьржавну... тощо [25, 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 «єдиносущий»: «Троицу единосущну, лици же раздѣляющуся, Троицу имены, единаго же Бога». Є й інші варіанти: «Трисолнечнаго Божества; Владыко, Царю и Боже нашь, высокъи и славне»; «Троицу нераздѣлну, единобожествену»; «Едино бо есть Божество въ Троици»; а також другорядні – «едино господьство», «едино царство» тощо [23, с. 34, 52, 56, 58].

Вчені 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 в свою чергу, 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 Житії рівноапостольського Мефодія. «Мабуть, – пише автор, – Володимиру зачитали і вручили один із списків цього «віросповідання» слов'янською мовою, оскільки його текст зберігся аж до початку руського літописання» [131, 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 Ієрусалимського в «Оглашенних Повчаннях» [106, с. 82]. Ми до цього переліку додали б також іще Василія Великого, Григорія Богослова, які свого часу були представниками течії правих оміусіан під лідерством Василія 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 неродженного Бога-Отця, так Єдиного родженного Господа-Сина... і Єдиного Духа Святого, що зійшов або висходить від Отця» [6, 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 по числу, але не по Божеству» [6, с. 490]. В Троїцькому рукописі (далі – «В того же написание о вере»): «Вѣрую в единого бога отця нерожена и в единого сына рожена и в един святый дух исходящь: три собьства съвершена, мысльна, раздѣляема числом

собьствьнымь собьствомь, а не божьствомь, раздѣляють бо ся нераздѣльно и съвъкупляються неразмѣсьно» [25, 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» [6, с. 369–370]. В «Того же написание о вере»: «Отец бо отець присно сы и пребывая в отьчьствѣ нерожен, безначальн, начало и вина всѣм, единѣмь нерожениемь старѣй сы сыну и духови; от него же ражаеться сын преже всѣх вѣк, исходить же дух святый безвремене и бестѣла; въкупѣ отець, въкупѣ сын, въкупѣ дух» [25, 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: Синові – синівство, Духові ж – зісходження, а не синівство... відмінна властивість Отця є нерожденність, Сина рожденність, Духа Святого – висхідність» [6, с. 369–370]. В «Того же написание о вере»: «Сын есть сын, подобосущен и събезначальн отцю, рожениемь тьчию разньствуя отцу и духу. Дух есть дух пресвятый, отцю и съну подобосущьн и съприсносущьн. Имать бо вся отцю и сыну разве нерожения и рожения ничимьже разньствуя, разве исхождениемь. Обьще бо трем божество и божияго естьства лица свое же комуждо: отцу бо отьчество, святому же духу исхождение. Ни отець бо в сын или в дух преступаеть, ни сын в отця и духа, ни дух в сын или в отець; неподвижьна бо свойствия... Нъ не трие бози, един бог, понеже едино божество в трьх лицих» [25, 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 сущності, а щодо Іпостасних відносин. Григорій Богослов наголошував: «Воно є Трьох Нескінченних нескінченне співєство, де і Кожний, умоспівіснуючий

сам по собі, є Бог, як Отець і Син, Син і Дух Святий, із збереженням у Кожному власної властивості... перша з причини єдиносущія, остання з причини єдиноначалія» [6, с. 571]. Саме в цій частині невипадково 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» [181, с. 355]. В аріанстві ж субординатизм Отця розумівся виключно за сущністю – «Отецъ більше за Сина за сущністю» [6, с. 423]. «А якщо запитають 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 тілько і Слово подібне частинно як і ми, а не **подібне за сущністю**» (підкреслено нами – *авт.*) [3, с. 284]. З точки ж зору Григорія Богослова у Трійці «(скілько не возвишаєш Сина й Духа), не ставиш Їх вище за Отця, то не відсторонюєш 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» [6, с. 331].

З вищенаведених прикладів витікає, що терміном «подібносущність» відображалися саме відносини Іпостасей в Божественній сущності 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 (κατ ουσιοη) чіткіше підкреслював особливі властивості Лиць, а також не лише не порушував рівновагу з їх божественною сущністю, але й запобігав їх злиттю, наголошуючи, що не одна і та ж сущність, 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 сіе: Одиницю у Трійці та Трійцю в Одиниці поклоняєму, у котрій і роздільність і єдність незбагненні» [6, с. 370–371]. В «Того же написание о вере»: «...троици ся кланяю в единьство и единьство в троици, и единьство трисобьствьно, и троицю купьносущьну и равьносильну и равьночьствьну и събезначальну. И едино исповѣдаю святыя троиця божество, и **едино естьство и едино существо**» (виділено нами – *авт.*) [25, 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 сущності немає ні більшого, ані меншого»; «Як прісносущне Світло»; «В котрих Божество»; «То благодаріння Троїці і єдиному в Трьох Божеству!»; «Співєстовного та співпрестольного, єдинославного та рівночесного» [6, 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 Божиїх, то деякі очевидним чином означають владу, а інші домобуд, і останнє, частинно до втілення, частинно по втіленню» [6, 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 терміна «єдиносущний» в Супральському рукописі з Житія Ісаакія Далматського виконано в трьох варіантах: коупносоущьнъ, єдиносоущьнъ, равноєстьствьнъ. 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 сущності Отця, Сина і Святого Духа. Прагнучи передати суть православної ідеї, а не перекласти сам догмат,

книжник і акцентував увагу на цілісності Божества в Трьох терміном «коупносоущьнъ», де «тріа прагмата» як єдиносущні не зливалися в одну іпостась. Тлумачити (в жодному разі не застосовувати як дослівний переклад) такі взаємовідносини, підкреслюючи цілісність Божества в Трьох, що заперечувалося Арієм і його послідовниками, застосовуючи термін «коупносоущьнъ», відповідало ранньохристиянській практиці. Саме в такому контексті, як на наш погляд, вжив його і руський книжник.

Там, де «божьствьниі же отьци... вѣру единосуштия троичнаго... 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 залишалося без перекладу в церковнослов'янських текстах, як наслідок саме такої практики. Зовсім інший сюжет наводиться Є.Верещагіним із застосуванням терміна «равноестестьвьнь», яким теж, як на думку вченого, перекладено саме «омоусіон» – «богъ слово... чловѣкъ явьяше ся съобразьнъ и равноестьствьнъ оцту». Вважаємо, що тут йдеться про боговтілення Сина Божого, і у якого два єства – божественне і людське. Але Божество від цього не постраждало. Його єство залишилося непорушним, тому воно – «равноестьствьнь» Отцю.

Григорій Богослов з цього приводу писав: «Взагалі ж реченія більш звеличені віднось до Божества,... а реченія більш принизливі – до Того, Хто Зложений, за тебе виснажив Себе і втілився... олюднився... щоби ти... навчився бути величнішим і зійшов розумом до Божества... і знав, де мова про єство Боже, і де про Його домобуд...» [6, с. 426]. Виходячи з вищенаведеного, вважаємо, що давньоруський книжник вжив термін «равноестьствьнь» не в розумінні омоусіон (єдиносущий), а дуже коректно, не порушуючи догмат про божественну і людську природи Сина Божого Ісуса Христа, наголосив на рівності єства з Отцем, що воно не постраждало навіть тоді, коли Він прийшов виконати

домобуд порятунку/спасіння. З одного боку, зберігалася формула сотеріологічності, що сам Бог прийшов звільнити людство від гріхопадіння Адама. З іншого – думка не потрапляла в абсурд монофізітства[8], де страждання прийняло Божество, а не людське єство. Таким чином, Є.Верещагін, захищаючи правовірність 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 подобносоущьнъ – це варіант перекладу саме ομοουσιος, який стоїть в одному ряді з іншими правомірними варіантами (единосоущьнъ, коупносоущьнъ, а також і равноестьствьнъ)» [60, с. 55], що «в X ст. хрещене слов'янство ще не бралося до спроб висловити своєю мовою термін ομοιουσιος. 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» [60, 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 єресями 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. В «Того же написания о вере» його вжито не як варіант перекладу «единосоущьнъ» (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 ομοουσιος – «единосоущьнъ».

Що ж стосується аріан, то вони, як на наш погляд, взагалі не вживали цього терміна. Докори оміусіанам, які відмовлялися

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

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 сущності Отця. Виходило, що Син міг народитися й від своєї власної сущності... Знову ж таки, аби думка не попадала в абсурд і савеліанства, і маркеліанства, антіохійські богослови ввели формулу «подібний за сущністю» (нею, до речі, велася боротьба й проти аріанства).

На жаль, середньовічні церковні обвинувачення цілком православних оміусіан («подібносущників») некритично були сприйняті також і сучасними дослідниками. Так, А.Кузьмін, пояснюючи аріанське віровчення, некоректно ототожнив оміусіан із оміями: «Аріани ж стали обігравати близькі звучні поняття «омойусиос», що означали «подобосущність», і їх називали – «омії» [124, с. 83; 125, с. 34]. Мусимо констатувати, що омії (про це свідчить вищерозглянутий матеріал) не вживали цього терміна, оскільки заперечували навіть схожість сущностей Отця і Сина. Більше того, вчений наголошує: «Омусіани не зливали три лиця в одне, а аріани не заперечували їх божественної природи» [16, с. 12]. Тут А.Кузьмін явно говорить не про оміїв, а про омоусіан («єдиносущників») і оміусіан («подібносущників»), 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 омійці у 361 році на Константинопольскому соборі повалили оміусіан. Інша справа, що багато омійців 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 в 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.

3.2. Теологічні особливості Символу Віри в «Ізборнику 1073 року» та «Повісті временних літ»

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

- чи належать тексти християнського віровчення цих пам'яток до єдиного перекладу;
- до якого періоду, враховуючи особливості вживання термінів-догматів, можна віднести ці віровчення;
- в якій теологічній системі викладено обидва Символи Віри;

- що спонукало укладача літописного віровчення повернутися до затаврованого «аріанством» терміна «подібносущий».

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

Як вже зазначалося вище, починаючи з середини XIX ст. текст літописного віровчення почали співставляти з «Написанням про праву віру» Михаїла Сінкелла (760–846 рр.), поширеного як у грецькому, так і в слов'янському письмі. Слов'янський переклад було уміщено в «Ізборнику Святослава 1073 р.». Про те, що переклад Символу Віри князя Володимира у «Повісті временних літ» інший, ніж в «Ізборнику 1073 року», писав вже Макарій [143, с. 119; 144, с. 361]. На перший погляд, порівняння цих текстів наводить на думку, що ми маємо справу з одним і тим же перекладом, з деякими змінами лексики та граматичних конструкцій внаслідок редагування (Див.: Додаток Б). Більш детальне вивчення цих текстів показує, що основою в них, головним чином, залишається загальна лексика, яка, на думку Я.Щапова, співвідноситься такій же грецькій лексиці текстів твору Михаїла Сінкелла в «Ізборнику 1073 року» та у списку Coisl. 120, що свого часу дозволило використати цей паризький список в виданні самого Ізборника [245, с. 335–337].

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

о вере» відрізняється також і багатьма пропусками (пропущені слова і речення виділені):

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

Якщо пропуски 1, 3 і 7 викликані, і це очевидно, схожістю слів, їх значень і речень, які неодноразово повторюються; пропуски 2, 4, 6 – виключенням слів між однаковими чи близькими словами, то пропуск 5 потребує пояснень. Я.Щапов, порівнюючи цей фрагмент в текстах «Ізборника 1073 року» і давньослов'янської Кормчої Єфремовської редакції, писав: «Можна помітити певне протиріччя в міркуваннях про те, що божество в трьох лицях (προσωποις) єдине і не розрізняється ні в сущності, ні в лицях (προσωπω)». В трактаті говорилося, що «єдинобожество» існує в трьох лицях «рівно-вічних»: (μία θεοτης εν τρίσι προσωποις συναιδίοις). Заміна «ни образом» на «ни мѣстом», що відбилося в Єфр., виправляло це протиріччя» [245, с. 338–339], (Див.: Додаток Ж). Як на наш погляд, в наведених вченим текстах йдеться не про недопустимість розрізненності, а навпаки, про постійне перебування разом: «несть естествы отпрятаемы» / «не еством разлучающеся». «Разлучать» в старослов'янській мові передавало значення – «роз'єднувати, розділювати», але не «розрізняти» [209, с. 808]. «Ні образом» – Син залишається завжди образом Отця, а Сина образом завжди залишається Святий Дух.

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

І.Дамаскін писав: «Отець..., Він Сам є для усього початок і причина того образу, як воно від природи існує. Син же від Отця – за образом народження; а Святий Дух і Сам також від Отця, але не за образом народження, а за образом висходження» [8, с. 94]. Далі ж в тексті пояснення зазначається: «ідеже бо і отець, тоу ідеже і син і дух, ідеже дух, ідеже отець і син». У зв'язку з цим, зрозумілою стає причина, за якою в «Того же написание о вере» і в «Повісті временних літ» ці фрази відсутні. Як уже зазначалося по пунктам 1, 3 і 7, вони неодноразово повторюються.

В цьому контексті ми поділяємо точку зору Я.Щапова, що у фрагменті є певне протиріччя, проте воно потребує спеціального розгляду у відповідній послідовності. Заслуговує на увагу ще один фрагмент, досліджуваний Я.Щаповим [245, с. 339] (Див.: Додаток 3). Вчений, проаналізувавши тексти, дійшов висновку, що «зміна «от лѣности» (що відповідало грецькому <εχ της απροσεξίας>) на «от невѣрия» додавало інший відтінок в поясненні вини людини за негаразди в житті – не пресищення вірою, а недостатність її» [245, с. 338]. На наш погляд, тут йдеться про те, як і чому зло увійшло в людину, від чого людина впала в хворобу гріха.

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

«Дух повинен був знаходити собі їжу в Богові, жити Богом; душа повинна була живитися духом; тіло повинно було жити душею: – нагадує своїми роздумами В.Лоський, – таким був початковий устрій безсмертної природи людини. Відсунувшись від

Бога, дух замість того, аби давати їжу душі, починає жити за рахунок душі, живлячись її сущністю (те, що ми називаємо «духовними цінностями»); душа, в свою чергу, починає жити життям тіла, це – походження страстей; і зрештою тіло, що вимушене шукати собі їжу ззовні, в бездушній матерії, знаходить нарешті смерть. Людський склад розпадається. Зло входить у світ через волю» [130, с. 98].

В православній аскезі є спеціальні терміни для визначення різних впливів зла на душу людини. Це – «помисли», які підіймаються із «підсвідомості»; «прилог» – щось на зразок «спокуси», що приходить ззовні. Це ще не гріх, але свідчення людської свободи. Гріх починається тільки при «злученні» чи згоді з ворожою волею. Це «злучення» показано, наприклад, у нижченаведених текстах:

Ізборник 1073 р.	**Кормча**	**Троїцький зб.**
но наше дѣло тое и лоукаваго	нъ нашему дѣлу быть сему и неприазнену	нъ наше се дѣло и неприязнино

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

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

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

2) фізична сторона гріха (особливу увагу на неї звертали святий Григорій Нисський та святий Максим Ісповідник [130, с. 100]).

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

У православ'ї віра – це дарунок обожнення, який вона може і повинна засвоюватися в міру свого вільного зусилля. Це означає, що людина мусить розпізнати її тільки одним актом віри. Навіть здійснення людського спасіння, не докладаючи особистих зусиль, у православ'ї – недостатньо. «Віра без справ мертва є», – писав у своєму посланні святий апостол Яків (Іаков 2:26) [45, с. 132]. Причина, на якій акцентував увагу укладач Кормчої, може бути зрозумілою в більш глибокому значенні, а саме у тому, що віра є довготривалий і безперестанно стверджуючий стан. Проте, знову ж таки, для цього свого ствердження віра мусить бути також і діючою.

Що стосується фрагментів Ізборника 1073 р. і «Того же написание о вере» в визначенні джерела зла і причини гріхопадіння, то вони розбіжностей не містять. При цьому, за великим рахунком, слова «лоукаваго» і «неприязнино» можна вважати синонімами (лукавий-хитрий, підступний) πονηρους [224, с. 532]; неприязнь: ст. сл. неприязнь – «дьявол» [209, с. 416]. Водночас, таке враження могло бути б сприйнятним у розгляді більш світської проблематики, ніж у такій специфічній темі як трактування релігійних догматів та Символу Віри. Так, наприклад, окремої уваги потребує термін «неприязнино», адже він є мораво-панонським елементом, а значить важливість розгляду цієї тенденції в кирило-мефодіївській традиції очевидна.

У Житії Мефодія твердиться, що «коли ж диявол побачив, що людині виявлена така честь і призначене їй те місце яким вона знехтувала через свою пихатість, зробив так, що вона порушила заповідь» [11, с. 94]. В Житії Костянтина зазначається, що «Бог милостивий і щедрий... і... хоча б і була людина більше всього схильна до зла, не дозволяє роду людському відпасти через

слабкість, піддатися спокусі диявольській і загинути». Далі в Житії, де описується дискусія в період хазарської місії, з'ясовується причина цієї «слабкості». Кирил задає питання: «Скажіть же мені: від чого трапилося перше падіння, не від поглядів чи на солодкий плід і не від бажання чи порівнятися з богом?» Вони ж сказали: «Так і є». З'ясовується питання, як лікувати подібну хворобу, а саме: «Горестями життя цього необхідно умертвляти солодощі бажання, а смиренністю – гордість, протилежне протилежним зцілюючи... Бо закон Христовий показує всю суворість життя за заповідями божими» [10, с. 71, 84]. Значить, хвороба полягає у волі людини, а якщо іти від протилежного, то – в «лѣности» духу, який виявив бездіяльність і не протистояв як внутрішнім, так і зовнішнім спокусам. Ми б сказали, людський розум добровільно впустив в душу зло. «Злиття» призвело до первородного гріха, «лѣность» волі людини стала його причиною. В Житії Костянтина, Кирил дав цій хворобі влучну назву – «немічна лінність», а лікувати – «вірою і ділами» [10, с. 75].

У цьому контексті в «Повісті временних літ» під 6582 (1074) роком літописець записав: «Помыслом же въздрастьшим стваряется грѣхъ». Темже, – рече, – противитеся бѣсовьскому действу и пронырьству ихъ, блюстися от лѣности» [21 с. 196]. Тож, розглядати пояснення Я.Щаповим щодо провини людини за неблагополуччя в житті – «от невѣрия» як недостатність віри, а «от лѣности» – як її присищеність вірою, за цитованим вище фрагментом, вважаємо помилковим. Що ж до пояснень природи гріха, як в Ізборнику 1073 р., так і в «Того же написание о вере», то вони не виходять за межі православної ортодоксії, проте специфічні їхні терміни явно належать до різних традицій передачі християнського віровчення слов'янською мовою.

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

1. и дѣвичьския <ложе> прѣчистыя (л. 21 зв.);
2. <волею> бо родися...<волею устрашися> (л. 22);
3. повѣшенааго <ради> на немъ плътью господа (л. 22 зв.);

4. <седмое, еже въ Никеи, въторое трем сътом и трем десятъм святых отець>.

Доповнення 1 вносить елемент деталізації. Акцентується увага на місці (утробі Святої Діви), яке прийняло божество Слова. Доповненням 2 враховано дуже важливий момент у християнському віровченні про іпостасне єднання божественного, що випромінювало благодать та мудрість й тварного, повноту всього, що було людського – «виявивши Своє прагнення стосовно до того, за допомогою чого існує єство, бажаючи Собі і харчу, і пиття, і сну, і звичайно випробувавши це на ділі; а стосовно до того, що – згубне, показав страх» [8, с. 261]. Доповнення 3 вносить пояснення «ради» кого вмирає Син Божий. Це місце має наступне тлумачення – «Отже, Він вмирає, попирачи смерть за нас, і Самого Себе приноситъ Отцю в жертву за нас. Бо перед Ним (тобто, Отцем) ми погрішили, й належало, щоби Він прийняв викуп, бувший за нас, і щоби ми, таким чином, були звільнені від засудження» [8, с. 267]. Доповнення 4 подає інформацію про VII Вселенський собор (відсутній в Ізборнику 1073 р.), включаючи його номер, місто в якому він відбувався і кількість його учасників.

Цікавими є і випадки, де певні місця мають свої особливості [Див.: Додаток Д]. За фрагментом пункту 1, оскільки йдеться про іпостасні взаємини, укладач вважав за потрібне вказати на відмінності властивостей Отця не тільки Його неродженністю, але й врахувати євангельський вислів – «Отець Мій більший за Мене» (Іоан. 14:28). До речі, А.Кузьмін, навіть у цьому євангельському виразі вбачає аріанство. Він пише: «У Чехії в XI ст. оплотом слов'янського богослужіння був тісно пов'язаний з Руссю Сазавський монастир. Символ віри у ньому також тлумачився з елементами аріанства («отец мой болий мене есть»)» [126, с. 40]. У І.Дамаскіна зазначалося: «І так, усілякий раз як почуємо, що Отець – початок і більший від Сина, то хай розуміємо це в сенсі причини» [8, с. 92]. А щоб антропоморфність вислову не вносила розриву у часі, було вжито догмат «сий» – «як би певне

море сущності – безмежне і неозначене» – зазначав І.Дамаскін [8, с. 100], де природа сущності залишалася непорушною у всіх Трьох.

Саме ж слово «старѣи» було розповсюдженим в Русі й мало різні відтінки старшинства. Наприклад, в «Слові...» Іларіона: «Рекшу бо Иосифу и Иакову «На семь, отче, положи десницу, яко съ старѣи есть». [23, с. 32] (оскільки він первенець); «Аще и старѣи Манасии Ефрема, нъ благословлениемь Иаковлемь мнии бысть» [23, с. 30] (в значенні старшинства, старшого). У «Повісті временних літ»: «...старѣйшина чину ангелску»; «...постави старѣйшину Михаила»; «...старѣйшины градьскыя»; «Монастырь Печерськый старѣй всѣхъ» [21, с. 102, 142, 174]. У «Житії Феодосія Печерського»: «...аще и старѣйшиньство приимъ»; «Тъгда же старѣй пекущимъ» [12, с. 332]. В літописному Символі Віри «единѣмь нероженьемъ старѣй сый» вжито не в світському значенні старшинства за віком чи за статусом, а за рахунок іпостасних властивостей, як Господньої сили Отця, який є джерелом і для Сина, і для Святого Духа. І щоб зняти всі підозри в розриві часу, було наголошено висловом: «въкупе отець, въкупе сынъ, въкупе духъ», а далі за текстом – «и троицю купьносущьну».

Саме ж слово «старѣй» (ми окремо висловили міркування, щодо теологічного розуміння нами цього терміну), оскільки йдеться про Бога, на наш погляд, має тлумачитися як «Владика». Маємо підтвердження у того ж Д.Ліхачова при перекладі «Промови філософа» в «Повісті временних літ», де у доволі прозорому тексті йдеться про Сина Божого: «Ты Вифлевоме дома Ефрантовъ, еда не мъногъ еси быти в тысящахъ Июдовахъ? ис тебе бо изидеть **старѣйшина** (виділено нами – *авт.*) быти въ князехъ во Израили, исходъ его от дний вѣка» [21, с. 114]. У Д.Ліхачова: «Ти, Віфлеєм – дім Єфранта, хіба ти не величний поміж тисячами юдиними? З тебе адже вийде той, котрий має бути **владикою** (виділено нами – *авт.*) во Ізраїлі й походження котрого від днів вічних» [21, с. 115]. Хоча, в перекладі Л.Махновця, як на наш погляд, це місце відтворено без урахування, що йдеться про Сина Божого: «І ти, Віфліеме, доме Єфрафи, хіба малий ти єси між тисячами

Іудиними? Із тебе бо вийде той, котрий буде **старійшиною** (виділено нами – *авт.*) князів їхніх в Ізраїлі і походження котрого – од днів вічності» [19, с. 57]. Відтак, за текстом є зрозумілим, що Ісус Христос – Син Божий, на прихід якого очікували відповідно до пророцтв, походження ж його – від днів віковічних, і Він не потребував світської зверхності як, скажімо, людський цар. Він – Владика, Бог відносно до свого творіння, який буде пасти свою отару Господньою силою, величністю імені Господа Бога.

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

За фрагментом пункту 2 [Див.: Додаток Д], визначившись, що саме Отець причина Сина (саме в цьому значенні Він – Владика – «старѣй») вжито термін «подібносущність», для більш чіткого виокремлення іпостасних властивостей. Наголошуючи на «събезначальнъ отцю» враховано нерозривну природну єдність Сина з Отцем і Святим Духом у божественній сущності. Свого часу М.Поснов, вивчаючи питання боротьби з аріанством, дійшов висновку, що впровадження терміна «подібносущність» було спрямовано як проти повонікейської ортодоксії (де Син проголошувався єдиносущним Отцю і народженним із сущності, що тягло до злиття іпостасей), так і проти аріанства (де Син проголошувався іносущним, а значить, народженним із іншої сущності) й відкривав можливість примирення східного та західного напрямків в богослов'ї. Він вважав, що термін «подібносущність» «з однієї сторони, міг заключати давні субординаційні уявлення..., але, разом з тим, був здатний збігатись з Афанасієвським, ортодоксальним про народження Сина із сущності Отця» [181, с. 335]. Підтвердження цього ми бачимо у І.Дамаскіна, який щодо народження Сина зазначав: «З сущності того, що народжує,

виводиться народжуване, подібне за сущністю» (подібносущне – *авт.*); «Творіння ж і витвір (явно проти аріан – *авт.*) є в тому, аби ззовні й не з сущності того, хто творить і витворює, походило твориме й вироблене, зовсім неподібне за сущністю» [8, с. 88]. Отже, у фрагменті за пунктом 2 термін «подібносущність» вказує на розрізненість у Богові за іпостасями, а не в Божественній сущності.

В уривку за пунктом 3 [Див.: Додаток Д] теж використано термін «подібносущність», але тепер Святого Духу стосовно до Отця та Сина і який перебуває з Ними «съприсносущьно». Тобто такого, Який має і Свою властивість, і тотожний, і співвічний Отцю та Сину в божественній сущності. «Характеристичною рисою догматики оміусіан (подібносущників), – міркував проф. А.Спасський, наголошує М.Поснов, – служили два терміни – ομοιος κατ ουσιαν і ομοιουσιος. Ομοιος κατ ουσιαν й рівнозначний з ним ομοιος κατα παντα (подібний по всьому) вживалися ще Олександром Олександрійським проти Арія. Вони зустрічаються у Афанасія й рівняються у нього ομοουσιος (єдиносущність)» [181, с. 356].

Така ж термінологічна варіативність спостерігається й у І.Дамаскіна щодо Святого Духа: «Дух... розуміємо Його як Силу..., Котра не визливається так, щоби перестала існувати, але як Силу, за подібністю зі Словом, й що існує іпостасно» [8, с. 84], «...**у всьому подібного Отцю та Сину**» (виділено нами – *авт.*) [8, с. 94], тобто – ομοιος κατα παντα, а значить і ομοιος κατ ουσιαν. Очевидно, що саме таке іпостасне існування, де не показано різницю в божественній сущності, не показано й гідність, проте образ буття, виражені терміном «подібносущність». Вживши його, укладач врахував не тільки причинність і незмінність властивостей іпостасей, але й відносини Отця, Сина і Святого Духа у божественній сущності. Що саме Вони є її носіями, а не божественна сущність є носієм Трьох Іпостасей. Отець, народжуючи Сина і виводячи Святого Духа, дає Їм цю божественну сущність – «понеже едино божество въ трехъ лицах» (Див.: Додаток К).

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

Ізборник 1073 р.	**«Того же написание о вере»**
Единьници трьсобьнѣ и троици	единьство трисобьствьно и троицю
Единосоуштьнѣ	Купьносущьну
Коупьносильнѣ	Равьносильна
Коупьночьстьнѣ	равьночьстьна
Събезначальнѣ (л. 21)	Събезначальна

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

В Ізборнику простежується явне перевантаження, навіть «зловживання», цим терміном з фрагменту пункту 4 [Див.: Додаток Д] – «едино божьство единосоуштнѣ». В православ'ї, і це важливо, Божество є і сущим, і сущністю, тому воно єдине в Трьох Іпостасях – в Отці, у Сині та у Святому Дусі. Вислів же «едино божьство единосоуштнѣ» могло тлумачитися як одне єство і одна Іпостась, тобто – повне злиття Лиць, відвертий модалізм. Святий

Іоанн Златоуст повчав, що «потрібно... сповідувати єдине Божество Отця і Сина і Святаго Духа, проте при цьому у трьох Лицях» [13, с. 456]. Більше того, І.Златоуст в своїх творах «Проти аномеїв» (проти чистих аріан) таврував їх не лише за те, що вони не визнавали Сина Божого і Христа єдиносущним Богу-Отцю, але й **подібним Йому за сущністю»** (подібносущним – *авт.*) [13, с. 493].

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

Уривок пункту 7 [Див.: Додаток Д] взагалі, начебто, не містить нічого суттєвого у визначеннях: як прийде судити Син Божий – въ славѣ, чи зъ славою. На II Вселенському соборі (381 р.) в нікейський орос було вписано деякі слова, якими отці мали за мету ясніше виразити східнохристиянське вчення про людське єство Боголюдини, де вираз «і грядущого судити живих і мертвих», було замінено на – «приіти со славою судити живих і мертвих » [69, с. 23, 31]. Йдеться про славу і честь (після вознесіння Ісуса Христа), в якій Син Божий, як Бог і як єдиносущний з Отцем перебуває в тілесному образі (сидитъ одесную Отца, и божески, и человечески) [8, с. 270–271]. «Але під правицею Отця, – пояснював І.Дамаскін, – розуміємо славу і честь божества» [8, с. 271].

І хоча в Ізборнику далі пояснюється, що «Имъ же образомъ възиде съ своею плътью явиться проводъши имъ его», в текстах явно простежуються дві різні тенденції у викладенні християнського віровчення. В Ізборнику 1073 р. зроблено наголос виключно на єдиносущності Трійці. Звідсіля й застосування

прийменника «въ», яким запобігався розрив Сина з Божеством. У«Того же написание о вере» акцентується увага на Іпостасних відмінностях Отця, Сина і Святого Духа єдиних в Божестві. Тому прийменник «съ» передавав значення, що Іпостась Сина, навіть в тілесному образі, не втративши Своєї властивості Сина Божого, прийде зі славою та честю Божества. До речі, щодо термінологічного словосполучення «єдине Божество», то його догматичне визнання відбулося ще на II Вселенському соборі. Правилом 5 як: «приймає сповідаючих Єдино Божество Отця і Сина і Святого Духа» [69, с. 162].

Що ж до фрагментів за пунктами 8, 9, 10 [Див.: Додаток Д], то вони виключно стосуються VII Вселенського собору, рішенням якого визнавалося поклоніння іконам й інформація про який в Ізборнику 1073 р. взагалі відсутня. Різниця в формулюванні об'єкта поклоніння очевидна і не потребує коментарів. Єдине, на що слід звернути увагу в нашому випадкові, це фрагмент 9-го пункту [Див.: Додаток Д]. Зокрема, як його прокоментував Я.Щапов до Кормчої Єфремовської редакції: «Редактор, очевидно, не вважаючи за потрібне говорити про поклоніння іконам «рабов», навіть «божиих рабов», як буквально, але неточно передали зміст слів «των του θεου θεραπογτων» (слугам Христа, слугуючим Христу, почитателям Христа) перекладачі Ізборника та Троїцького збірника, і поміняв цей вислів на більш відповідне змісту речення», – «покланяюся... всѣм чстьныим друг бжии и въгодникъ иконам» [245, с. 338–339].

Вважаємо, що тут йдеться про поклоніння Богу (службове) і людям (як різновид шанування кращих із них). Тож необхідним є звернення до авторитетного твору І.Дамаскіна «Три захисних слова проти тих, що паплюжать святі ікони або зображення». Отже, святитель писав: «Тож вклонімося і тож послужимо одному тільки Створювачу і Творцю, як Богові, Котрий за природою – вартий поклонінню!... Тож вклонімося ще й святим, як обраним друзям Божіїм і що мають до Нього причетність!... **та рабам Його** (виділено нами – *авт.*), і друзям, що царювали над своїми пристрастями й поставлені начальниками всієї землі» [7,

с. 115–116]. Навіть: «Янгол же не – Бог, але творіння і **раб Божий**, і помічник... рабів кінцево за природою та друзів – за возвелінням...» (виділено нами – *авт.*) [7, с. 107–109].

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

Інша справа полягає у тому, як ці фрагменти представлені в Ізборнику 1073 р. і в «Того же написание о вере», де пояснюється причина такого поклоніння. В Ізборнику 1073 р. – «покланяемааго естьствомь бога любьве ради», в «Того же написание о вере» – «за любъве единого покланяемаго бога». В Ізборнику 1073 р. терміном «естьствомь» вказана природна гідність Бога на поклоніння й пояснюється, що «любьве ради» Самого до «божии рабъ», поклоніння заслуговують і Його причасники. В «Того же написание о вере» поклоніння причасникам Господа пояснюється теж за «любьве» Єдиного Бога до «божиим рабом». В цілому, в обох варіантах думку викладено цілком православно, проте формули уривків абсолютно різні: в Ізборнику 1073 р. – «естьствомь бога любьве ради»; в «Того же написание о вере» – «за любьве единого... бога». Щодо фрагмента в Ізборнику 1073 р., то ми вбачаємо певну погрішність, якщо не помилку, в підборі терміна «естьствомь». Оскільки образ являє того, ради кого написано ікону, а єство (сущність) позбавлене образу – значить втрачається першообраз – то ж тоді поклоніння здійснюється самій іконі. І.Дамаскін писав: «Не невидиме Божество зображаю; але через образ виражаю плот Божію, котра була видима» [7, с. 4].

У 726 р., коли візантійський імператор Лев III Ісаврянин проголосив початок іконоборства, то одним з аргументів заборони почитати святі ікони було заперечення про неможливість зобразити невидимого Бога. В «Того же написание о вере» цю

особливість враховано. Якщо за фрагментом пункту 8 [Див.: Додаток Д] вжито термін «божию слову», де мовилося про поклоніння іконі Сину Божому в образі Ісуса Христа, то у фрагменті пункту 9 [Див.: Додаток Д] образ «єдиного бога», якому воздається честь через образ Ісуса Христа (а не єством), стає виразним образом єдиної Трійці.

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

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

У фрагменті пункту 1 простежується певна неточність у формулі «божськаа естьства свойства». З самого початку в Ізборнику 1073 р. наголошено, що «Трии собьства съвьршена разумна раздѣляема числомь и собьствьныими свойствы». Тобто, Три

Іпостасі розділені числом та особистими властивостями. Відповідно цього ж фрагменту логічно було би, аби ці особисті властивості належали собствам (Іпостасям). Проте вони розчинилися в божественній сущності – «естьства свойства». В «Того же написание о вере» цю особливість враховано – «божияго естьства лица».

За фрагментом пункту 2 в «Того же написание о вере» принципово зроблено наголос на «едино естьство», тобто – на єдиній сущності. Тоді як в Ізборнику за фрагментом пункту 3 терміном «естьствы» явно передається значення Іпостасей, які не роз'єднуються, не розділюються образом. Тому, за фрагментом пункту 5 («покланяемааго естьствомь бога») і передавався нероз'єднаний образ Божества. Таким чином, носієм властивостей Іпостасей в Ізборнику 1073 р. виступає термін «єство» – «божьскааго естьства своиства», що збігається з Афанасієвським – «отличительное свойство сущности» [2, с. 253], який відстоював народження Сина від сущності Отця. Звідсіля – «Сынъ собственъ сущности» [3, с. 286], «Духъ Божій... собственъ Божеству» [3, с. 18–21]. Оскільки «Сынъ есть собственное рожденіе Отчей сущности и Отчаго естества» [3, с. 68–71], то «Слово – ... есть собственность... Отчей сущности» [1, с. 432]. Виходячи саме з таких термінологічних формул, після довготривалої дискусії з «оміусіанами» подібносущниками, Афанасій Великий, називаючи їх братами «имеющими ту-же съ нами мысль, и только сомневающимися объ именованіи», наголошував: «Ибо наименовать Сына только подобнымъ по сущности не означаетъ непременно, что Онъ отъ сущности» [3, с. 146–147]. Наполягаючи на застосуванні терміну «єдиносущність» пояснював: «единосущенъ Отцу, потому что рожденъ отъ Отчей сущности» [3, с. 254].

Василій Великий, навпаки, відстоюючи народження Сина від Іпостасі Отця, а не від сущності, писав: «...но наименованіемъ рожденія возводится къ понятию **подобію по Сущности**» (виділено нами – *авт.*) [24, с. 101]. Тут термін «подібносущність» не тільки не передбачав, навіть запобігав передавати значення народження Сина і виводження Святого Духа від сущності Отця. Наскрізну ж

ідею цієї богословської думки було сформульовано й висловлено ще на I Вселенському соборі (325 р.) в дискусії з аріанами. Цю важливу інформацію залишив в своїх творах Афанасій Великий. Він зазначав, що «єпископи говорили ще, що варто написати: «Слово є істинна сила й образ Отця, що Воно **– подібне Отцю у всьому** не відмінне від Нього, неприкладне, завжди неподільне в ньому перебуває» (виділено нами – *авт.*) [1, с. 412–426].

У 381 р. рішенням II Вселенського собору формулу «від сущності (эк ти усиас) Отця» було вилучено з Нікейського оросу, оскільки сущність (усіа) Отця не є властивістю Отця. Вона рівно належить Синові та Святому Духові. Вона у Отця Одна і та ж сама, що й у Сина та у Святого Духа. Тому, наприклад, афанасіїв вислів («позаяк єство Образу мусить бути таким – же, як і Отець Образу» [2, с. 245]) пояснює елемент протиріччя, який і відбився в Ізборнику 1073 р. – «божьскааго естьства своиства»; «ни естьствы отъпрятаемы ни образомь»; «покланяемааго естьствомь бога». Невипадково перекладач Кормчої Єфремовської редакції звернув увагу на це протиріччя і записав – «едино бжество въ трех лицехъ субьственыих не еством разлучающеся». З точки зору історії становлення християнського віровчення такий термінологічний симбіоз було антиквовано ще великими каппадокійцями, які чітко розмежували Іпостасні властивості Отця, Сина і Святого Духа, й божественну сущність (єство), яка належала Трьом, носіями якої Вони залишалися як єдиносущні, не зливаючи Їх властивостей. Утім, за фрагментом пункту 4, в Ізборнику терміном «естьствоу» вже передається і божественна сущність Сина, і людська, де Іпостась чітко окреслена терміном – «собьство».

Варто зазначити також, що до самого Ізборника 1073 р., до речі, було включено тлумачення цих теологічних категорій. Пошлемося на авторитетну думку В.Горського, який пояснював цей фрагмент так: «Вихідною виступає категорія «суще» («суштнойе»), яка визначає те, що існує, що є. В свою чергу, «суще» ділиться на «сущність» («сущейе») і «випадкове» («случаи»). «Сущність» вживається в двох значеннях: як те, що існує саме по собі і не потребує для свого існування ні в чому іншому, і те, що утворює

загальне в різних речах («Суштийе есть имя обыштейие»). На відміну від «сущності», «випадкове» означає те, що існує не в собі, а в іншому. Це деяка ознака, акциденція речі, яка може «статися» чи не «статися» з нею.

Таким чином, підставою для розділення «сущого на «сущність» і «випадкове» (акциденцію) є різний спосіб існування – в собі та в іншому. Способом виявлення сущності є «існування» («єство»), яке, пояснює трактат, репрезентує собою існування в тому образі, який утворено сущністю. «Єство» виступає початком, причиною руху і спокою окремих речей. Поняття поодинокої речі, на відміну від сущності, передається терміном «собьство» (іпостась) і «лице». «Собьство» характеризує сущність речі в злученні з акциденціями» [74, с. 108].

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

У догматі про іконопочитання, прийнятого рішенням VII Вселенського собору (787 р.), було чітко зазначено: «чрез зображення на іконах... чествовати... почитательним поклонінням, не істинним, по вірі нашій, богопоклонінням, єже належить

єдиному Божеському єству, але почитанням по тому образу, якоже зображенню... Позаяк честь, що воздається образу, переходить до первообразного, й той, що поклоняється іконі вклоняється сутності, що зображенна на ній» [7, с. 10–11]. Це може свідчити про те, що «Написание о правѣи вѣрѣ» Михаїла Сінкелла, швидше за все, було написане до 787 року й містило, згідно зі згаданим фрагментом, дещо сумнівне термінологічне формулювання. У «Того же написание о вере», натомість, за усіма пунктами позиція є стабільною: єством передається значення божественної сущності, а «божияго естьства лица» (Іпостасі) мають Свої «свойства» властивості. Вважаємо, що це пояснює причину вжитку терміна «подібносущність», яким передбачалося не допустити злиття Іпостасей. При цьому виникає питання: що змусило укладача віровчення повернутися до затаврованого «аріанством» терміна? На наш погляд, історія його написання була нерозривно пов'язаною з місіонерською діяльністю солунських братів у Великій Моравії.

Справа у тому, що напередодні місії, у 857 р. папа Микола I висунув вимогу перед Візантією віддати престолу Святого Петра Ілірію, Епір, Македонію, Фессалію, Ахаію, Мізію, Дакію, Дарданію, калібрійську і сицілійську патримонії, що були відібрані у пап іконоборцем Левом III Ісавром [121, с. 96]. Конфліктна ситуація загострилася іще й суперечкою про те, до чиєї юрисдикції мала би відійти новохрещена Болгарія. Як наслідок, патріарха Ігнатія, що зайняв проримську позицію, було усунуто. 858 року патріархом Константинопольським став Фотій. У цей час, поки рівноапостольні Церкви обмінювалися анафемами, у 862 р. було укладено франко-болгарський союз і здійснено відносно вдалий похід проти Великої Моравії. Великоморавська верхівка, в свою чергу, пішла на військовий союз із Візантією. Того ж року в свою славнозвісну історичну місію відправляються Константин і Мефодій.

Тим часом, у 863 р. візантійські війська атакували Болгарію, змусивши її розірвати спілку з франками, після чого починають офіційне «константинопольське» хрещення цієї країни. Зі свого

боку болгарський князь Борис чітко усвідомив, що новостворену Болгарську Церкву буде повністю поглинено Константинопольським патріархатом. Тож, скориставшись протиріччями поміж Візантією та Римом, які ще більше загострилися, й розраховуючи на здобуття автономії Болгарської Церкви, Борис відправляє посольство до папи римського. Не гаючи часу, папа Микола I, перехопивши ініціативу у Візантії, у відповідь відсилає римських місіонерів до Болгарії.

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

Зі свого боку Рим приймає рішення про створення архієпископства, яке охоплювало території Паннонії та Моравії на чолі з Мефодієм, що був рукопокладений папою Адріаном II. Більше того, папа дозволяє служити літургію слов'янською мовою (Константин, якому було запропоновано стати архієпископом, відмовився). Для франко-німецького духовенства таким чином складася досить загрозлива перспектива втратити з під свого впливу ці території, адже вони офіційно охрестили моравян ще на початку 30-х років IX ст. й відтоді у Великій Моравії було створено церковну організацію, що підпорядковувалася баварському єпископату в Пассау, який перебував у політичній орбіті Франкської держави [227, с. 124].

Нагадаємо також, що ще у 796 р. для вироблення певних принципів місіонерської діяльності для навернення слов'ян та аварів збиралися єпископи Зальцбургський і Пассауський, патріарх Аквілейський, Алкуїн вчитель і радник Карла Великого [196, с. 115]. Керуючись рішенням апостольського собору від 51 року (Діян. 15:28–29), було вироблено етапи навернення в християнство у такій послідовності: настановлення в вірі – хрещення – залучення до норм християнського життя [196, с. 115]. Враховано було також і право на «слов'янську десятину», яка не залежала від кількості врожаю й була фактично меншою, ніж у інших етнічних груп [196, с. 117].

Окрім цього, уся система християнської місії ґрунтувалася на:

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

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

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

Відомо, що німецькі місіонери вирішили проблему створення писемності і літературної мови слов'ян на основі латинської абетки. Тож у Моравії солунські брати зустрілися з міцним і небезпечним супротивником – німецьким духовенством, а сама місія Константина (Кирила) і Мефодія опинилася в площині лещат церковно-політичних комбінацій та інтриг. Відголоски тих суперечок простежуються в Житіях святих братів, в буллі папи Стефана V, який після смерті Мефодія у 885 р. заборонив богослужіння слов'янською мовою: у Житії Мефодія німецьке духовенство звинувачується у «хіопаторській єресі» (філіокве), а в буллі папи Стефана V Мефодій зі своїми учнями – у сповіданні «символу віри» в редакції, прийнятій у Візантії, а не як у Франкській імперії Каролінгів [10, с. 70–92; 11, с. 93–101].

Німецькі, як і латинські, богослови стверджували, що Син і Святий Дух належать самій сущності Бога, на відміну від східних, які рухалися від троїчної природи Бога до їх єдності. Обидва підходи правомочні, проте жоден не був вільним від небезпеки єретичних непорозумінь: якщо перший давав привід для звинувачень в савелліанстві, модалізмі, то другий – в аріанстві. Ще Григорій Чудотворець, єпископ Неокесарійський (III ст.), Сина називав Образом і Подобою Божества [145, с. 112], що категорично заперечувалося Арієм – «Слово... що стосується до подібності слави і сущності, взагалі є чуждими тому і другому, і Батьку і Духові Святому» [2, с. 181–183]. Святий Іларій (IV ст.) навіть зробив спробу привести до одного знаменника «єдиносущність» і «подібносушність» у своїй праці «Про Святу Трійцю». Він, – наголошує отець Іоанн Мейєндорф, – писав, що «нема ніякого недоліку в цьому союзі досконалості, який складається з Отця, Сина і Святого Духа, безкінечному у вічності, подібному в Образі, доступному в Дарі» [145, с. 235].

На нашу думку, це завдання вдалося вирішити в «Того же написание о вере». У самому терміні «подібносушність» виражено дві складові розділеного Сущого. «Подібне» – виказує не сущність, а акциденцію властивостей, подібність їх форм. Властивості, об'єднуючись з сущністю, виказують образи Іпостасей. Тож «Син... подібносущний і собіначальний отцю», а «Дух... отцю і сину подібносущний і соприсносущнний». Таким чином, концепт «подібносушність», підсилений термінами «събезначальн» і «съприсносущьно», передає значення як подібних за образом і однакових в сущності, так і «совічних» (що заперечувалося Арієм та його послідовниками) і, навпаки, збігалося з висловом апостола Павла: «Сей, будучи сяяння слави і образ іпостасі Його» (Евр. 1:3). Якщо для латинян народження Сина було беззаперечним фактом – «від сущності» Отця й термін «єдиносущність» навіть сприяв такому розумінню (звідсіля філіокве), то термін «подібносущність», навпаки, заперечував такі відносини між Сином і Святим Духом. Оскільки «подібне», як філософсько-богословська категорія, чітко розмежовує властивості кожної Іпостасі,

де Отець є початком і причиною, і Сина (Він Його народжує), і Святого Духу (Він Його виводить із Своєї Іпостасі), то саме в площині цих Іпостасних відносин Отець «болій», «старѣй», «владика». А в поєднанні з терміном «сущність» показує існування і в Собі, і в іншому.

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

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

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

Таким чином вважаємо, що у нас є підстави стверджувати, що «Того же написание о вере» є богословським твором кирило-мефодієвської спадщини. Саме до цих традицій й апелював наш літописець і його відголоски зберіг Початковий літопис у написанні: «Бѣ единъ языкъ словѣнескъ: словѣни, иже сѣдяху по Дунаеви, их же прияша угри, и морава, и чеси, и ляхове, и поляне, яже нынѣ зовомая русь. Симъ бо первое преложены книги моравѣ, яже прозвася грамота словѣньская... Нѣции же начаша хулити словеньскиа книги... Се же слышавъ папежь римьский, похули тѣх... Вы же, чада, божья послушайте ученья и не отрините наказанья церковного, якоже вы наказалъ Мефодий, учитель вашь... Посем же Коцелъ князь постави Мефодья єпископа въ Пании, на столѣ святого Онъдроника апостола, единого от 70, ученика святого апостола Павла... Тѣмже и словенську языку учитель есть Павелъ, от него же языка и мы есмо Русь...» [21, с. 40, 42].

Отже, можна з достатньою долею впевненості констатувати, що:

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

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

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

4. Вважаємо, що скорочення, які відбулися при включенні такого Символу Віри до «Повісті временних літ», були зроблені з богословського огляду грамотно, з практичного – виправдано,

а вилучений текст стосувався деталізації, не порушуючи ключових моментів. З точки зору вимог щодо короткого викладення християнського віровчення, текст не порушував головної ідеї – вчення про Трійцю, сотеріологічності спасіння та обрядовості.

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

Проведений аналіз дозволяє нам стверджувати про те, що:

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

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

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

– в «Ізборнику 1073 р.» простежуються термінологічні погрішності, неодноразові повторення і дублювання. В «Того же написание о вере», навпаки – присутня термінологічна збалансованість і виважена точність у застосуванні догматів. У зв'язку з цим, як на наш погляд, знімається теза П.Потапова про низький

рівень освіченості руського книжника, який вносив цей текст у «Повість временних літ»;

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

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

РЕКОНСТРУЮВАННЯ ПОДІЙ ІСТОРІЇ ХРИСТИЯНІЗАЦІЇ РУСІ

кінця IX – середини XI ст.

Розділ 4

РЕКОНСТРУЮВАННЯ ПОДІЙ ІСТОРІЇ ХРИСТИЯНІЗАЦІЇ РУСІ КІНЦЯ IX – СЕРЕДИНИ XI ст.

4.1. Хрещення Русі великим князем Київським Володимиром: обрання віри і цивілізаційно-політичного поступу

Парадигма дослідження та інтерпретації питання обрання віри і цивілізаційно-політичного поступу великим князем Київським Володимиром, безумовно, мусить враховувати також і релігійно-християнське світосприйняття творців оповідальних творів-першоджерел які, в свою чергу, обов'язково мали орієнтуватися на Біблію. Сприймаючи її як ідеальну структуру, староруські книжники осмислювали і розкривали свою історію через біблійні зразки: співвідносили події, накладаючи біблійні фрагменти на сучасні; уподібнювали діяння володарів з біблійними персонажами; віднаходили в них відповідні антецеденти чи прототипи. В цілому, формували відповідну ідеологію, як ідеальну історію давньоруського періоду, що відповідає біблійним ідеальним зразкам. Весь цей «ідеально-змістовний» конструкт було зорієнтовано на максимальне поєднання усієї сукупності земних відносин під зразкові біблійні символи, які виконували роль абсолютних істин [68]. В.Ричка з цього приводу логічно зазначає: «Типологічний символізм визначав основний ідейний зміст раннього київського літописання. Мало чи не кожний його персонаж, кожна політична подія знаходить відповідність у біблійних, передусім старозаповітних, подієвих моделях» [201, с. 95].

Таким чином, більш пізніші події, які описували літописці, знаходили своє відображення в біблійних, більш ранніх.

Прикладами такого співвіднесення та уподібнення діянь володарів минулого і сучасного є літописна оповідь про осліплення і чудесне прозріння Володимира, що вміщена в «Повісті временних літ» під 988 роком [21, с. 126]. Дослідниками визначено, що в основу цього сюжету було покладено історію зцілення від тяжкої недуги візантійського імператора Константина Великого [173, с. 107–108]. Одужання київського князя Володимира, як і у випадку з імператором Константином, символізує його духовне прозріння (просвітлення, пробудження до нового життя); перетворення (преображення) його влади, яка відтепер ставала царственною [201, с. 94]. Помічено також, що навернення Володимира у християнство уподібнюється наверненню Савла – майбутнього апостола Павла [175, с. 205]. Самому ж великому князю Володимиру відводилося почесне місце 13-го апостола [201, с. 98], на зразок візантійських василевсів, які виступали продовжувачами місії, покладеної на апостолів.

У візантійській агіографічній традиції титул 13-го апостола було вперше вжито стосовно до імператора Візантії Константина Великого [175, с. 201], з яким староруські книжники уподібнювали великого князя Київського Володимира як теж рівноапостольного. У цьому контексті цілком доцільним є наступне зауваження В.Рички: «Володимирове хрещення народу давньоруські книжники співвідносили, як уявляється, з дарованням євреям Закону при горі Синай. Пам’ять про цю подію відзначалась у Палестині у п’ятдесятий день по Пасці. Згідно з християнською традицією саме в день П’ятидесятниці на учнів Ісуса Христа, які зібралися в Єрусалимі на молитву, зійшов Святий Дух, що наповнив їх здатністю виконати заповідану Ісусом місію – проповідувати його вчення (Лк. 24:49). Такою здатністю володіє відтепер і Володимир – невипадково ж масове хрещення киян у Дніпрі збіглося зі святом П’ятидесятниці [178, с. 20–22].

Відтворюючи ідеальний образ монарха, будівничого давньоруської державності, порівнюючи його з біблійним Соломоном [88; 167, с. 26], староруські книжники демонстрували його монаршу гідність, легітимізовану святість першого

християнського володаря Русі, що повинно було дати потужний поштовх до формування дедалі виразніших уявлень про Русь як священну державу – богохраниме царство [201, с. 102]. Утім, як нам уявляється, наведений з літопису фрагмент, окрім ідейної за змістом інформації, зорієнтованої на старозаповітні типологічні зразки, дає можливість розглянути приховану, практичну сторону хрещення (літописець тільки окреслив її порядок стосовно до Володимира – оглашення, хрещення, покладання руки єпископа). Йдеться про певні канонічні правила, які повинні були застосовуватися до язичників, що прийняли рішення пройти обряд хрещення та його особливості.

Як уже зазначалося, при написанні реальної історії минулого, староруські книжники використовували звичайну практику – вони віднаходили майже кожному літописному образу певну біблійну паралель зразкового прецеденту, морального чи юридичного орієнтиру. Його поверховий зміст був зрозумілим для людей з християнським світоглядом і відповідною підготовкою. Сама історія, таким чином, віддзеркалювала фрагмент події в біблійному ідеальному вимірі, який не підлягав сумніву, де останній був критерієм і для осмислення, і для оцінки. Він міг ставати й зразком для практичного його втілення в життя, але тільки через відпрацьовану і канонізовану Церквою систему заходів.

Отже, нами зроблено спробу розглянути лише ті ключові фрагменти, які мають безпосередній стосунок до обраної теми і потребують світської інтерпретації в межах герменевтичного дискурсу. Відтак ми свідомо виділяємо проблему хрещення язичників і ті особливості, які, на наш погляд, поки що залишилися поза увагою фахівців і майже не враховуються при дослідженні всього комплексу питань цієї історичної події часів Давньоруської держави у прийнятті християнства як державної релігії. Саме цей біблійний архетип, на нашу думку, став ідеальним зразком для уподібнення і перенесення в практичну площину заходів великим князем Володимиром та його оточенням в процесі офіційного хрещення.

Звернемося, принагідно, до книги Діяння апостолів. Приблизно у 51-му році відбувся апостольський собор в Єрусалимі. На ньому вирішувалося питання: чи потрібно проводити обряд обрізання й дотримуватися Закону Мойсея серед язичників, які приймали християнство. Рішення апостольського собору було таким: «Бо завгодно Святому Духові і нам не покладати на вас ніякого обтяження більше, окрім цього необхідного: утримуватися від ідоложертовного та крові, і вдушення, і блуду, й не скоювати іншим того, чого собі не бажаєте; виконуючи се, добре зробите» (Діян. 15:28–29). Тож, необхідними названі лише три критерії: стримуватися від ідольського жертовництва (жертвоприношення), крові тварин і задушення (в Старому Заповіті в це поняття включається м'ясо тварин, з яких не випущено кров, померлих від хвороб, чи убитих іншим звіром, чи загиблих внаслідок стихійного лиха); утримуватися від блуду; братолюбиве ставлення до людей.

Про недопустимість блуду багато сказано й в Новому Заповіті. Цей гріх ставиться на один щабель із убивством. Та от про ідоложертовне та кров, ні про задушенину Ісус Христос прямо там не говорить. Від усього цього безпосередньо застерігає Старий Заповіт. Навіть там, де апостоли наказують дотримуватися певної норми поведінки – не робити іншим того, чого собі не бажаєте, вони мають на увазі не Євангеліє. Христос закликає до більшого – возлюбити ворогів своїх, до самопожертвування за друзів своїх (Ів. 15:13). Це свідчить про те, що апостолами не ставилося за завдання короткого викладення євангельського вчення про доброчесність, але керуватися чимось іншим. Зрозуміло, що обрані три критерії з Закону Мойсея усвідомлювалися як закон, писаний в серцях (Ієр. 31:33; Євр. 10:16), рівнообов'язковий для всіх народів. Виконання саме цього закону дає можливість язичникам вірно сприймати і виконувати Євангеліє Христове (бо зволилося Духові Святому і нам, – тягаря вже ніякого не накладати на вас, окрім цього необхідного). Тож бо увесь Закон в однім слові міститься – любові: «Люби свого ближнього, як самого себе!» (Гал. 5, 14). Додамо, що на згаданому Соборі було обрано й

апостола для язичників, яким цілком логічно та зрозуміло через які обумовленості став Савл-Павло (Дії 26:17; Рим. 11:13; Гал. 2:7–9). Дещо пізніше вже було відпрацьовано цілу систему заходів з навернення язичників до християнства, оминаючи обряд обрізання, викладену зокрема у «Правилах Святих Апостолів зібрані Климентом», які окремою книгою входили до Біблії Нового Заповіту після Апокаліпсиса Іоанна [8, с. 313]. Інформацію про це залишив І.Дамаскін у своїй праці «Точний виклад православної віри», яка на початку X ст. була перекладена церковнослов'янською мовою [8, с. 64].

Відомо, що солунськими братами теж був розроблений цілий комплекс заходів із закріплення позицій і християнського вчення, і Церкви у Великій Моравії. Це – правовий кодекс «Закон судний людєм»[9]. Він, хоча і опосередковано, однак дає можливість окреслити найголовніші проблеми, на які було спрямовано заборонні заходи. Найбільш суворі санкції передбачалося застосовувати проти тих, «иже творять требы и присяги», їх рекомендувалося продавати у рабство разом з усім майном. Закон урочисто проголошував непорушність подружнього життя (яке можна було розірвати тільки за особливих, точно визначених причин),

[9] Закон судний людєм (ЗСЛ) – найдавніша слов'яномовна па'мятка. Її джерелами слугували юридичні тексти, які представляли різні правові традиції. В основу було покладено переклад з грецької мови XVII глави Еклоги, положення якої доповнювалися церковними покараннями (єпитиміями). Вплив на цю пам'ятку справили і слов'янські правові уявлення та звичаї. Відомо про три редакції ЗСЛ – Коротка (кінець IX ст., оригінальна), Поширена і Зведена (являли собою перероблення XIII – початку XV ст. Короткої редакції). За низкою ознак (зокрема включення ЗСЛ до юридичного корпусу, складеного за великого князя Київського Ярослава Мудрого) можна припустити, що ця пам'ятка була добре відомою в Руській державі вже у пер. пол. X ст. Припускається, що ЗСЛ було створено Мефодієм під час його архієпископського служіння в Паннонському діоцезі. Згідно «болгарської теорії» (Т.Сатурнік, С.Бобчєв, М.Андрєєв, В.Ганєв) ЗСЛ складено у Болгарії невдовзі після прийняття християнства. Згідно «моравської теорії» (чеські вчені Й.Вашиця, В.Прохазка) пам'ятку було створено під час місії Константина (Кирила) і Мефодія у Великоморавській державі між 863 і 867 рр. «Македонська гіпотеза» передбачає створення ЗСЛ Мефодієм у ході його перебування намісником візантійської провінції Стримон (830-ті рр.).

санкції за порушення християнських норм сімейних відносин (перелюб, ґвалтування, кровозмішання). Так, за кровозмішання, передбачалося сувору санкцію – відрізання носа, а для «духовних родичів», які побралися, – 15-ти річний термін покаяння. Таким чином, найбільшим злом вважалося збереження язичницьких обрядів і порушення християнських норм сімейних відносин. У низці випадків тілесні покарання замінювалися штрафом, але лише тоді, коли йшлося про порушення «звичайних» норм моралі, а не специфічних християнських заборон [227, с. 129].

Більше того, заслуговує на увагу й те, що розбір справ і призначення покарань (включаючи церковні покарання) віддавалися повністю князю та його суддям. Відголоски подібних справ зберіг давньоруський літопис за часів великого князя Київського Володимира: «И рѣша епископи Володимеру: «Се умножишася разбойници; почто не казниши ихъ? ...Ты поставленъ еси от бога на казнь злымъ, а добрымъ на милованье... Володимеръ же отвергъ виры, нача казнити разбойникы» [21, с. 140, 142]. Та, скоріш за все, впровадження нових нетрадиційних правових норм наштовхнулося на певне незадоволення: «и рѣша епископи и старци: «Рать многа; оже вира, то на оружеи и на коних буди». И рече Володимеръ: «Тако буди». И живяше Володимеръ по устроенью отъню и дѣдню» [21, с. 142]. Це може свідчити про певні труднощі та ускладнення, які виникали в процесі християнізації. Запропоновані єпископами радикальні заходи були скасовані на віче, а на далі – узгоджувалися з дружиною, «бѣ бо Володимеръ любя дружину, и с ними думая о строи земленѣм, и о ратехъ, и о уставѣ земленѣм» [21, с. 140].

Звертає на себе увагу і те, що в «Повісті временних літ» руський літописець, описуючи історію слов'янських племен, акцентує увагу на ті ж самі критерії чеснот, які були окреслені апостольським собором [21, с. 30]. Потім він цитує з хроніки Георгія Амартола, де звертає головну увагу на такі ж сторони життя у інших народів: ставлення до людей, до їжі та до подружнього життя. Закінчується опис коротким аналізом літописцем свого часу: «Якоже се и при насъ нынѣ половци законъ держать отець

своих: кровь проливати, а хвалящееся о семъ, и ядуще мерьтвечину и всю нечистоту, хомѣки и сусолы, и поимають мачехи своя и ятрови, и ины обычая отець своихъ» [21, с. 32]. Тому, поклавши в основу своєї розповіді критерії апостольського собору, літописець коротким екскурсом показав не лише їхні особливості у різних племен і народів, але, і це очевидно, виділив в позитивний бік полян та їхні звичаї предків. Іншими словами, на прикладі полян, окреслив людність, де не знаючи Старого Заповіту (Закону), його моральних вимог, вони, будучи язичниками, вже жили за нормами Закону. Про таке у своєму посланні до римлян писав, власне, апостол Павло: «Бо коли погани, що не мають Закону, з природи чинять законне, вони, не мавши Закону, самі собі Закон, що виявляють діло Закону, написане в серцях своїх, як свідчить їм сумління та їхні думки» (Рим. 2:14–15). Вибір, який випав на долю полян, як ми розуміємо, не був випадковим. Їх літописну характеристику можна розуміти і як аргументацію, яка враховувала вимоги апостольського собору щодо язичників, які залучалися до християнського життя, оптимальну, з точки зору її результативності і позитивного прикладу в процесі християнізації всієї Русі. Таке бачення ситуації дає підстави стверджувати, що русичі не відкидали саму можливість залучення до християнського світу. Питання для великого князя, швидше за все, стояло інакше: де і як прийняти хрещення, щоб не потрапити під юрисдикційну залежність від рівноапостольних Церков.

Показовим в цьому плані є діалог князя Володимира Святославича з посланцями від папи Римського. Звертає на себе увагу те, що німецькі посли роблять наголос на тотожності руських язичницьких земель з християнськими (з християнськими германськими): «Реклъ ти тако папеж: земля твоя яко и земля наша, а вѣра ваша не яко вѣра наша» [21, с. 98]. Тобто – прозорий натяк на єдину приналежність земель до Яфетового племені, про що з точки зору біблійної історії було описано в «Повісті временних літ», де саме від Яфета виводилося символічне походження германців та слов'ян... Тож саме тому, очевидно, літописець і не став передавати усі деталі тих переговорів, а виділив тільки

найсуттєвіші з них аргументи, якими німецькі посли переконували руського великого князя Володимира. Певні аналогії було закладено й у відповідь легатів на запитання князя, які мовили йому, що «Пощенье по силе; «Аще кто пьеть или ясть, то все въ славу божью», рече учитель наш Павел» [21, с. 100], де явно простежується дипломатичний хід, зорієнтований на апостола, якого і «Повість временних літ» називає вчителем слов'ян.

Оглядаючись ширше, допускаємо, що Візантія взагалі не мала християно-законного чи християно-традиційного права претендувати на християнізацію Руських земель. Той же літописець, приміром, в розповіді про шляхи сполучень уділів Сима, Хама і Яфета, відносить її (Візантію) до земель Хамових: «Ис того же лѣса (Оковьскаго – *авт.*) потече Волга на въстокъ, и вътечеть семьюдесять жерелъ в море Хвалисьское. Тѣмже и из Руси можеть ити по Волзѣ в Болгары и въ Хвалися, и на въстокъ доити въ жребий Симовъ, а по Двинѣ въ Варяги, изъ Варягъ до Рима, от Рима же и до племени Хамова» [21, с. 26]. То чи не тому, коли руська княгиня Ольга зажадала місіонерів, візантійський імператор Константин Порфірородний порадив звернутися до цісаря Оттона, до того ж – тоді ще не було схизми [98, с. 147]. Відголоски цих суперечок простежуються в пізнішій «Хроніці всього світу» польського історика Марцина Бельського, де він впевнено заявляє: «Нащадки чи рід давнішній наш словенський... пішов від другого світу, тобто від Потопу і отцем нашим християнським був Яфет... Хоча наші старші літописці виводили нас разом з греками від Іавана, але для цього нема жодних підстав, оскільки з нами разом греки ніколи в Сарматії не знаходились, а німці там спочатку мешкали» [150, с. 26]. В такий спосіб, римо-католицький християнський світ міг ставити під сумнів, можливо навіть заперечував, право Візантії мати під своїм верховенством діоцези на землях Яфета.

Виходячи з відповіді, яку дав князь Володимир Святославович німцям (римським послам): «Идѣте опять, яко отци наши сего не прияли суть» [21, с. 100], князь був обізнаний в цьому питанні. Тут ми маємо справу з відпрацьованою

богословами-інтелектуалами концепцією щодо розподілу територій Азії, Африки, Європи між синами Ноя – Симом, Хамом і Яфетом. На біблійний розподіл накладалися місіонерські подорожі апостолів (учнів Ісуса Христа), засновників християнських центрів. Останні отримували канонічне право утворювати на них свої діоцези, навертаючи людність до християнства, а на світську владу, яка успадкувала ці землі за біблійним родоводом, накладався обов'язок захищати християнські парафії відповідних рівноапостольних центрів.

Захоплення ж світськими володарями земель, які не належали їм за біблійним родоводом, вважалося протиправним. Релігійний центр мав право вимагати їх повернення під попередню юрисдикцію, а в разі потреби, покладав це завдання на світську владу і міг анафематствувати порушника. За легендою ж, апостол Павло якраз і перебував з такою місією в землях, яку представляло папи римського посольство. Так, наприклад, коли на схилі 881 р. Мефодій[10] відвідав Візантію на запрошення патріарха

[10] Батько святих Кирила і Мефодія був державним урядником у місті Солуні в Греції. Старший брат Мефодій народився 815 р., а Кирило – близько 827 року. Обидва брати отримали вищу освіту. 867 р. великий князь Моравії Ростислав просив у візантійського цезаря Михайла III місіонерів. Імператор доручив Кирилові перекладати церковні книги на слов'янську мову, а 863 р. вислав обох братів у Моравію проповідувати християнську віру, аби слов'янський народ розумів мову святої літургії й інших богослужб. На той час у Моравії вже провадили християнську агітацію латинського обряду німецькі місіонери. З прибуттям до Моравії Кирила й Мефодія, німецькі місіонери оскаржили місію братів перед Апостольським престолом у Римі за обрядові нововведення. Натомість папа Адріан II справу перевірив і підтвердив сло'янський обряд. Зрештою Кирило вступив до монастиря в Римі і там помер 14 лютого 869 р., а Мефодія папа висвятив на моравського єпископа. Після повернення Мефодія з Риму до Моравії, латинські єпископи розпочали його переслідування і навіть якийсь час утримували у в'язниці. Звільнили Мефодія на вимогу папи Йоана VIII. Помер Мефодій 6 квітня 865 р. Після його смерті моравський князь Святополк, з політичних причин, вигнав учнів Кирила й Мефодія і запровадив латинський обряд. Вигнаних учнів прийняла Болгарія. Болгари, взявши книги від морав'ян, пристосували їх до болгарської мови, а слов'янську абетку на честь Кирила назвали «кирилицею». Болгари слов'янсько-моравський обряд прийняли, але дещо його змінили, тож на Балканах він вже не був точним повторенням того слов'янського обряду, що його запровадили

Фотія та імператора Василія I Македонянина, він їм пояснював, що Велика Моравія перебуває у сфері впливу римської Церкви, тож її повернення під візантійську юрисдикцію є нереальним [118, с. 5]. Відомо, що в період іконоборства[11] ці землі тимчасово перебували під світською юрисдикцією Візантійського імператора, проте коли папа офіційно звернувся до Візантії віддати ці землі римському престолу, патріарх Ігнатій дав таку згоду, за що й в неканонічний спосіб був усунутий з посади й замінений на Фотія.

Відтак, усі вищевикладені та інші тогочасні правила та світоуявлення, на яких безумовно чудово розумівся великий князь Київський Володимир, давали йому нагоду апелювати до отців-язичників, які не залучилися до християнства, а значить і не дали право легітимізувати руські землі канонічною єдністю з апостольським центром. Невипадково літопис, до речі, нічого не говорить і про хрещення Русі за часів князя Аскольда. Не було в Руській землі й апостольського вчення, бо як свідчить давньоруський літопис, «яко сде не суть ученья апостольска, ни суть ведущее бога» [21, с. 132]. Апостол Андрій теж такого права не мав, оскільки апостолом для язичників було обрано Павла (Савла), а отже й саме апостол Андрій, за літописом, лише-но благословив київські гори. Вочевидь тогочасна руська церковна політико-ідеологічна доктрина торувала шлях, яким передбачалося оминути таку канонічну залежність, не даючи жодного приводу в разі християнізації на подібні претензії.

Відтак вважаємо, що невдача німецької місії була нерозривно пов'язана і з політикою курії, її ставленням до церковнослов'янської мови. Відомо, що папа Стефан V повністю заборонив богослужіння слов'янською мовою і навіть назвав це

у Моравії обидва брати, а був прилаштований до візантійського обряду. Саме цей візантійсько-болгарський обряд перейшов на Русь, а болгарська мова стала церковнослов'янською мовою.

[11] Нагадаємо, принагідно, що проти іконоборців виступив патріарх Константинопольський Герман і був зміщений з Престолу. Місце його посів іконоборець Анастасій, проти якого вели боротьбу папи Григорій II і Григорій III. Розрив між Церквами тривав майже 100 років, доки VII Вселенський Собор не засудив іконоборство.

єретичним витвором. З країн, які прийняли християнство, у IX ст. тільки в Болгарії та в сербських князівствах ця писемність розвивалася вільно. У Польщі слов'янська писемність була відома, але її роль була мінімальною. У Великій Моравії, а потім у Чехії, її значення на перших порах було досить значним, але потім вона стала об'єктом переслідувань. Аналогічна ситуація була й у Хорватії, більше того, духовенство романських міст Далмації, чия юрисдикція розповсюджувалася на хорватські землі, бачило в слов'янській писемності ознаку прагнення хорватів до створення самостійної Церкви. Практично не було писемності «місцевою» мовою в Угорщині.

У контексті сказаного, можна припустити, що орієнтація на церковне богослужіння рідною мовою в Київській державі теж нерозривно була пов'язана з автокефальним завданням. Невипадково великий князь, після доповіді послів про свою місію, звертається до бояр і старців з питанням не про вибір між рівноапостольними Церквами (згідно літопису, так питання взагалі не ставилося), а про можливе місце хрещення: «Гдѣ крещенье приимемъ ?» Они же рекоша: «Гдѣ ти любо» [21, с. 124].

Свідченням самостійного впровадження християнства є й акція масового хрещення киян у Дніпрі. Щось на зразок того, як це зробив апостол Петро в день П'ятдесятниці, коли на біблійних апостолів зійшов Святий Дух. Апостол Петро виступив із промовою й охрестив в Єрусалимі 3 тисячі юдеїв, що покаялися та охрестилися в ім'я Ісуса Христа, прийнявши дар Святого Духа (Дії 2:38–41). Потім, разом з Іоаном (Іваном), Петро провів масове хрещення в Самарії: тільки руки на них поклавши, щоб Духа Святого вони прийняли, оскільки до цього колишні юдеї вже були охрещені водою (Дії 8:14–17). За біблійною історією мало місце й Іванове хрещення, коли Іван Предтеча хрестив хрещенням на покаяння, тобто, в пришестя Ісуса. Після того, коли в п'ятдесятий день по воскресінні Ісуса Христа на його учнів зійшов Дух Святий, вони почали проводити обряд хрещення водою з подаванням Духа Святого «покладанням рук» в ім'я Господа Ісуса (Дії 19:2–7).

Отці перших чотирьох століть називали це таїнство «покладанням рук», пізніше – «миропомазанням», яке сповіщає Духа Святого та закріплює благодать, отриману при хрещенні. В ранньоапостольські часи таку благодать могли отримати ті, хто увірували в пришестя Христа як Сина Божого, що саме Він несе спасіння, славили Його. Прикладом отримання такого дару Духа Святого, який пролився на язичників, які Бога звеличували, але не були до цього хрещенні водою, засвідчує Петрова місія в Кесарії (Дії 10:44–48). Там він переконав «обрізаних віруючих» охрестити цих язичників і водою (10:44–48).

Подібне ж повідомлення лунає й у літописі, в розповіді філософа: «Еже бо и нынѣ крестяться водою и духомь» [21, с. 120]. Символічний крок до покаяння Руської землі зробив і великий князь Володимир, що поставив церкву на честь святого Іоанна Предтечі на горі в Корсуні (за Іпатіївським літописом) [19, с. 65]. Не виключаємо, що будівництво церкви на честь Іоанна Предтечі могло символізувати проведення хрещення на покаяння (Дії 19:2–4), тобто водою. З наступними поетапними заходами (привчанням до церковної мови) через оглашення до миропомазання (покладанням рук). До речі, в римо-католицькій церкві до сьогодення миропомазання над хрещеним водою немовлям проводиться, коли він досягає свідомого віку (зауважимо також, що за часів Володимирового хрещення була традиція хреститися двома пальцями, як і у нинішніх римо-католиків).

У цілому, починаючи з I ст. н. е. до часу хрещення Русі, було відпрацьовано й канонізовано цілу систему різних правил щодо хрещення, в тому числі й язичників. Останні могли бути охрещені лише за умови виконання певних вимог, які було закладено в формулу правилом 7-м II Вселенського Собору і яку дублювало 95-те правило VI Вселенського собору: «першого дня робимо їх християнами, другого оголошеними, потім у третій заклинаємо їх, з трикратним дмуховінням в обличчя, і у вуха й тако оголошуємо їх, і змушуємо пребувати в церкві, і слухати Писання, і тоді вже охрещаємо їх» [18, с. 45, 113]. Перевіряти готовність язичника до хрещення мали єпископ чи пресвітер [18,

с. 106, 169] (78-те правило VI Вселенського собору, 46-те правило Лаодикійського собору), а також здійснити безліч інших вимог, порушення чи не виконання яких, тягли за собою виверження із церковного сану того, хто хрестив, та відлучення того, хто був хрещений.

Інформація, про масове хрещення, яку дає нам літопис, засвідчує також про утилітарність здійсненного заходу. Чого вартий тільки наказ князя Володимира: «Аще не обрящеться кто заутра на реце, богатъ ли, ли убогъ, или нищь, ли работникъ, противенъ мне да будеть» [21, с. 132]. Почувши таке, люди з милістю йшли, радуючись, і говорили: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли» [21, с. 132]. Йшли на хрещення як на захід, в якому вбачали добрі наміри князя та його оточення, а не з особистого бажання, вмотивованого вірою в Ісуса Христа Сина Божого, стати християнином.

Розумів це згодом і митрополит Іларіон, який виправдовуючи князя в своєму «Слові...» писав: «И не было ни единого же противящася благочестному его повелѣнию, да аще кто и не любовию, нъ страхом повелѣвшааго крещахуся, понеже бѣ благовѣрие его съ властию съпряжено» [23, с. 44], – додаючи, що «и въ едино время вся земля наша въ славе Христа съ Отцемь и съ Святыимъ Духомъ» [23, с. 44]. Скептиків з приводу таких радикальних і масштабних заходів Володимира було, мабуть, чимало. На такий прискорений задум самостійного/самовільного хрещення, спрямовані й слова літописця: «Помилова бо ны «Пакы банию бытья и обновленьем духа», по изволенью божью, а не по нашим дѣлом» [21, с. 134]. Зауважимо також на словах імператорів Константина і Василія, які умовляли свою сестру Анну вийти заміж за київського князя Володимира: «Еда како обратить богъ тобою Рускую землю в покаянье, а Гречьскую землю избавишь от лютыя рати» [21, с. 124, 126].

Проте не лише релігійні чинники спонукали великого князя Київського до початку й заглиблення релігійної реформи загальнодержавного значення, але й геополітичні, економічні, цивілізаційні рушії та, навіть, світоглядні обставини. «У

феодальному суспільстві немає людей, повністю незалежних, – як цілком обґрунтовано відзначає культуролог Я.Гуревич. – Селянин підлеглий господарю, але й феодал був васалом вищого сеньйора; власник – господар у своєму володінні, але воно являло собою феод, пожалуваний за службу й покору. Поєднання прав сеньйора й обов'язків васала є характерним для будь-якого члена феодальної ієрархії на чолі з монархом, – та й він був чиїмось васалом: або він склав присягу на вірність імператору чи папі, або вважався васалом господа Бога. Володіння повним, остаточним суверенітетом цьому суспільству не знайоме. Тому член феодального суспільства завжди від когось залежав, хоча б номінально». Більше того, як додає О.Моця у своїй статті «До питання про вибір наших пращурів», видрукованій у часописі «Людина і світ» (№1, 1999), «у згадану епоху і космічний, і соціальний, і ідеологічний простори ієрархізуються. Всі відносини будуються по вертикалі, всі розміщуються на різних рівнях досконалості залежно від близькості до божества. За такої вертикальної стратифікації на самій горі міг знаходитись лише Господь. І християнство відповідало такій вимозі».

Готуючись до чину хрещення, великий князь Київський започаткував послідовне будівництво церков, що, звісно ж, не залишилося поза увагою літописця.

Перед хрещенням киян Володимиром Святославичем було побудовано церкву на честь Іоанна Предтечі в Корсуні, що повинно було символізувати хрещення водою на покаяння (оновлення). Прибувши до Києва, він руйнує колишніх кумирів (одних порубали, інших спалили, а Перуна вкинули у Дніпро і супроводжували аж допоки не випливе за межі руських земель). Символічно в цьому епізоді те, що Перуна літописець уподібнив дияволу, якого відганяють від купелі. Вона немов би стає джерелом нового і світлого життя, тобто очищеною і готовою до хрещення. Після масового заходу, Володимир, звернувшись до Бога промовив: «И дажь имъ, господи, увѣдѣти тобе, истиньнаго бога..., и мнѣ помози, господи, на супротивнаго врага, да, надѣяся на тя и на твою державу, побѣжю козни его» [21, с. 132].

Аби розпізнати певні лейтмотиви цього Володимирового звернення, спробуємо співставити літописну й позалітописну інформацію щодо хрещення князя з біблійним хрещенням водою на покаяння та подаванням Святого Духа через миропомазання (про що йшлося вище). У першому – це шлях, який необхідно пройти до віри в Ісуса Христа, як істинного Бога. У другому – це шлях уже віруючої людини. Тобто, до першого літописець відніс людність, яка тільки-но пройшла обряд хрещення водою без обряду миропомазання, оскільки в зверненні князя до Бога йдеться про необхідність хрещеними пізнати, а значить і повірити в істинного Бога, як пізнали і повірили інші християнські країни («якоже увѣдѣша страны хрестьяньскыя» [21, с. 132]). До другого – Володимира, якого миропомазав єпископ корсунський (руки на голову поклавши), оскільки в своїй молитві, князь прагне досягти благочестивого життя з вірою в Бога («надѣяся на тя и на твою державу»). У такому контексті можна висловити припущення, що Володимир теж, до походу на Корсунь, був охрещений водою на покаяння. А його слова при облозі Корсуня (Херсонесу), коли він отримав звістку від Анастаса про вразливе місце херсонесців і можливість швидкого його захоплення, «Аще се ся сбудет, и самъ ся крещю» [21, с. 124], можна розуміти, як готовність закінчити обряд хрещення миропомазанням.

Такий діахроністичний поворот в інтерпретації дає нам право довіряти інформації, яку містить позалітописне джерело «Пам'ять і похвала Володимиру» Іакова Мніха, де останній наголошував: «На другое лѣто по крещении к порогом ходи, на третьее Корсунь город взя» [22, с. 290]. В цьому ж творі зазначено: «Господи боже владыко всѣх, сего у тебя прошю: даси ми град, да прииму и да привѣду люди крестианы и попы на свою землю, и да научать люди закону крестианьскому» [22, с. 290]. З цього огляду видається цілком очевидним, що Іаков Мніх чітко вирізняв один обряд хрещення (водою) від іншого (миропомазання). Тому ми й читаємо у нього оповідь на зразок вищенаведених біблійних сюжетів, коли: в одному випадку Володимир при облозі Корсуня дає обітницю в разі перемоги – «да прииму и»; в другому ж – після

хрещення, на третій рік, ходив походом на Корсунь. Тобто, вже був хрещеним, але на покаяння, без дару Святого Духа (без обряду миропомазання).

Певною мірою пояснює Іаков й мотиви цієї обітниці, в якій розшифровується стратегічна політика великого князя Київського – привезти на Русь людей християнських і попів (церковнослужителів) для здійснення задуманого проекту її хрещення. Жодного слова про візантійських місіонерів. Далі повелів Володимир робити церкви на місцях, де стояли кумири, а на пагорбі, де знаходився Перун та інші язичницькі боги, ставиться церква на честь святого Василія Великого. Акція показова з точки зору особистого прикладу, адже сам великий князь на цьому капищі приносив жертви богам язичницьким. Характерним було і хрещальне ім'я великого князя – Василій, яке надавало цьому заходу символізму невідворотності.

Після цього поштовху по містах-городах будуються церкви, попи настановляються, люди на хрещення приводяться, діти обираються для навчання... «Сим же раздаяномъ на ученье книгамъ, събысться пророчество на Русьстѣй земли, глаголющее: «Во оны днии услышать глусии словеса книжная, и яснъ будеть языкъ гугнивых» си бо не беша преди слышали словесе книжного», – занотовує літописець [21, с. 134]. Тобто складається враження, що людей охрестили, а потім на швидкоруч почали навчати. Перед хрещенням у Дніпрі, коли волокли Перуна, то «плакахуся его невѣрнии людье, еще бо не бяху прияли святаго крещенья» [21, с. 132]. Виходить що, аби люди зневірилися в язичницьких богах вважалося, що достатньо було їх охрестити. Ми свідомі тієї обставини, що літописцю необхідно було пояснити цей історичний фрагмент так, аби максимально зняти підозри в якихось обрядових порушеннях чи насильстві, проте їхня наявність, усе ж таки, на наш погляд, однаково простежується.

Інший знаковий лейтмотив події полягає у спорудженні в Києві церкви Святої Богородиці. Символізм будівництва цієї культової споруди розкриває літописець: «Господи боже! «Призри с небесе, и вижь. И посѣти винограда своего. И сверши, яже

насади десница твоя», новыя люди си, им же обратилъ еси сердце и разум, познати тебе, бога істинного» [21, с. 138]. Тут літописець вдруге натякає на проблему, що виникла в процесі християнізації – навіть ті, хто були охрещені, не вірили в Ісуса Христа як істинного Бога.

Зрештою, ще одна символічна ознака: у Василеві поставлено церкву святого Преображення, «бѣ бо въ тъ день Преображенье господне» [21, с. 140]. Відомо, що це церковне свято символізує одне із найбільших біблійних чудес, яке здійснив Ісус Христос: під час молитви з учнями, його одежа змінилася на білу, відтак Вчитель явив їм свою божественну сущність. Тієї ж миті голос з хмари назвав Його Сином Божим (Лк. 9:35). На наш погляд, тоді у Василеві відбулася унікальна подія, адже вперше (за літописною хронологією) після початку проведення церковної реформи, великий князь зібрав в одному місці всю адміністрацію Давньоруської держави. «И съзываще боляры своя, и посадникы, старѣйшины по всѣм градом, и люди многы... Праздновавъ князь дний 8», зварено було 300 перевар меду і убогим роздав 300 гривень [21, с. 140]. Літописець навіть запам'ятав (за літописною хронологією з того часу минуло вже вісім років) скільки днів тривало це свято, що було б дійсно дивним, якби це була просто пересічна подія. Припускаємо, що зазначене святкування могло бути, водночас, і нагодою для проведення розширеної наради, за присутності усієї верхівки держави, на якій аналізувалися підсумки релігійної реформи та подальші дії щодо її поширення на величезні терени усієї Русі.

Це мав бути немовби шлях від Іоанна Предтечі до оновленого життя, через очищення місць від язичницьких капищ (церква Святого Василія та інші, не названі тут нами) до будівництва церкви Святої Богородиці, наче до Пріснодіви, яка народила Сина Божого, й, зрештою, до усвідомлення, що Ісус Христос (церква Преображення) – істинний Бог.

Вісім днів святкування із його завершенням саме на день відзнаки смерті Діви Марії також мало своє містично-теологічне значення та практично-пропагандистський підтекст. Саме на

Успіння Святої Богородиці, тобто на 15 серпня 996 р. (6504 р.) за літописною хронологією, святкування дня пам'яті Божої Матері (завершення її життєвого шляху) збігається з язичницьким святом – днем закінчення збору врожаю. Алегорія символізму в цьому випадкові говорила: було зібрано восьмий врожай після охрещення. Чи міг цей факт бути простим співпадінням? Не думаємо, а гадаємо, що саме воно вказує на зібрання «духовних врожаїв». Крім того, у тому ж році, напередодні свята, було завершено й будівництво церкви Святої Богородиці (Десятинної). У християнській символіці восьмий день – день оновленого життя віруючих, що стали на шлях спасіння до життя вічного. Усе це може свідчити про те, що великий князь Київський та його оточення, з огляду на рішення Єрусалимського собору (51 р. н. е.), вочевидь, цілком могли вважати, що задум із запровадження нової віри Ісуса в Русі та завдання християнізації цілої країни були втілені у життя й набуватимуть незворотного характеру. Як наслідок таких переконань і світства, і кліру, свідчить коротка нотатка літописця: «Видя же люди хрестьяны суща, радовашеся душею и тѣлом. И тако по вся лѣта творяше» [21, с. 140].

Число «300» (300 перевар меду і убогим роздав 300 гривень) неначе символізувало чисельність біблійного Гедеонового війська, яким він переміг мадіанитян. Нагадаємо: перед походом Гедеон, випробовуючи бога, чи справді він має намір врятувати Ізраїль, спершу вимагав, щоби уночі роса впала лише на вовну, а по всій землі, щоб було сухо. На другу ж ніч він вимагав зробити навпаки (Кн. Суддів У1:37–40; УП:7). В розповіді філософа в «Слові...» Іларіона це місце у Біблії тлумачиться алегорично: як перше преображення водою, що інші народи були колись сушею, а Ізраїль – руном, потім же на інших народах стала роса, тобто святе хрещення, а на Ізраїлі – сухо. «По всеи же земли роса, по всеи бо земли вѣра простреся, – писав Іларіон, – дождь благодѣтныи оброси, купѣль пакы порождениа сыны своа въ нетлѣние облачить» [23, с. 32]. Тобто, йшлося про усе людство, оновлене водою, що могло бути символічним Володимировому

заходу як певний підсумок християнізації в Русі та її перемоги над язичництвом.

Отже, на нашу думку, вищезазначене літописання про церковне будівництво, усі події, що були з цим пов'язані, відповідні святкування тощо, не можна вважати випадковим збігом. Той шлях явно символізував цільну і поетапну, взаємопов'язану між собою ідеологічно-теологічну та державно-релігійну завершену ланцюгову систему – від хрещення на покаяння та віри в Ісуса Христа до віри (миропомазання) в Господа Ісуса Христа як Бога, Сина Божого. Діяння Володимира трактувалися як тріумф, коли великий князь «и възвращащеться Кыеву на Успенье святыя богородица», тобто – повернувшись до стольного Києва на Успіння Святої Богородиці, Володимир праздник світлий справляв, скликаючи несчисленне множество народу [21, с. 140].

Після смерті великого князя Київського Володимира Святославича, за часів його сина – Ярослава Володимировича, раптом горять одні церкви і будуються нові. Закладається цілий культовий ансамбль церков на чолі з Софією Київською, як митрополією. Вперше за літописом (1039 р.) з'являється грецький митрополит. Висвячується вдруге Десятинна церква. Літописець, що жив на початку XII ст., пояснював таку колізію по філософськи: «Володимеръ землю взора и умягчи, рекше крещеньемь просвѣтивъ. Сь же насѣя книжными словесы сердца вѣрных людий, а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное» [21, с. 166].

Амбіційність планів, певно, пов'язувалася з прагненням київських однодумців великого князя довести спроможність Русі, без допомоги апостольських церков, щодо яких передбачалася відповідна залежність народжуваної Руської Церкви, самостійно вирішити це питання і стати в рівень з іншими державами християнського світу. У некролозі князю Володимиру під 1015 роком, автор знову повертається до пам'ятної події хрещення, наголошуючи, що акт було здійснено саме князем: «Аще бо онъ не крестилъ бы насъ, то нынѣ были быхомъ в прельсти дияволи, – далі наголошує, – сего бо в память держать русьстии людье,

поминающе святое крещенье, и прославляють бога въ молитвах и въ пѣснехъ и въ псалмѣхъ, поюще господеви, новии людье, просвѣщени святымь духомь, чающе надежи великаго бога и спаса нашего Иисуса Христа» [21, с. 146]. Відтак лунає свого роду повна реабілітація Володимира, його утилітарних заходів та усвідомлення грандіозності розпочатого ним державно-релігійного і церковного проекту.

Попри те, що Володимир Святославич ще за свого життя зазнав слави хрестителя й просвітника Русі, по його смерті ім'я київського князя досить тривалий час не вносилося до списку святих, як не існувало й дня його празника. Головною причиною цьому слугувало те, що необхідною умовою канонізації є вчинення померлим див, натомість при гробові Володимира чуда не діялися. З цього приводу монах Яків у своїй «Похвалі» намагався реабілітувати князя: «Не дивуймося, любі, коли він не творить чудес після смерти, бо багато святих праведних не ділали чудес, а вони святі» й переказує слова Іоана Золотоустого, що святу людину можна пізнати за її справами, а не за чудесами. Крім того, невідомий автор «Похвали» на честь Володимира з середини XII ст. нарікає на своїх сучасників не лише з того, що князь-хреститель не має празника в день своєї смерті, але навіть молитви не виголошують за нього. Ще й у XIII ст., аж до батиєвої навали, імені Володимира не було в жодних синодиках, тобто у списках святих, а Іпатіївський літопис під 1229 р., згадуючи Володимира, називає його «Великий», засвідчуючи тим самим, що на той час великого князя чествували як державника і просвітника, проте аж ніяк не як святого.

Відзначення дня смерті князя Володимира було встановлене вже у помонгольку добу, проте, як не дивно, не у Києві, а в Новгороді. Новгородський літопис під 1240 р. повідомляє, що 15 липня, тобто в день смерті київського великого князя, князь Олександр (Невський) здобув перемогу над шведами на річці Неві. Тож, коли б на той час Володимира Святославича вже вшановували як святого, то літописець неодмінно згадав би його у якості заступника тієї перемоги. Натомість літопис наголошує,

що князь Олександр переміг шведів «силою святої Софії і молитвами Владичиці нашої Богородиці і Приснодіви Марії, в 15 день місяця липня, в день святих Кирика і Юліти, в неділю Собору 630 святих Отців, що в Халкедоні». Саме після, й з нагоди, перемоги над шведами у день смерті Володимира Великого, князь Олександр (Невський) й встановив його празник 15 липня у Новгороді. Зауважимо, святкування започатковувалося не з приводу чуда при гробові київського князя (про що не могло бути й мови), тобто не як чудотворця, а як празник князя рівноапостольного хрестителя Русі. Святим великого Київського князя Володимира Іпатіївський літопис називає лише під 1254 р., а Лаврентіївський літопис під 1263 р. згадує про відзначання його пам'яті вже як святого[12]. Вперше ж церкву на честь святого Володимира Великого збудував на одній з брам Софійського Кремля у 1311 р. новгородський архиєпископ Давид.

Те, що візантійські джерела мовчать про таку значну для Європи та християнського світу подію, як офіційне хрещення Русі, не безпідставно ставить під сумнів першопочатковий церковний зв'язок Києва з Константинополем. Безліч же канонічних порушень, допущених при такому масовому хрещенні, виключає можливість навіть припустити щоб на них свідомо пішов Константинопольський патріархат, коли б приймав у цьому участь. Самостійницькі прагнення князя, зважаючи на заходи, політико-ідеологічна спрямованість на офіційне визнання Русі як повноцінної християнської держави, наштовхнулися на підвалини надзвичайно складних церковних відносин, всього фундаменту теологічної Церковної будівлі – з єдиною догматикою, канонічною і територіально-ієрархічною системою тощо. Усі її складові церковні осередки мислилися як єдине тіло Ісуса

[12] Мощі святого Володимира Великого спочивали в мармуровому саркофазі під руїнами Десятинної церкви від 1240 р. аж до часів київського митрополита Могили. У 1635 р., відбудовуючи Десятинну церкву, митрополит знайшов у її руїнах мощі. Голову святого Володимира митрополит П.Могила передав до Києво-Печерської Лаври. Дещо з мощей послав у дар московському цареві Міхаілові, останній передав її до Успенського Собору в Москві, а кисть руки П.Могила залишив у Соборі Святої Софії в Києві.

Христа. Воно об'єднує і живить всю Кафолічну спільність. Тільки в такій (кафолічно-вселенській) Церкві з усією силою проявляється благодать Святого Духу. За межами ж Кафолічної Церкви віряни стають приреченими на обмирщлення, а благодать Святого Духу скудніє з причини відсутності зв'язку з рівноапостольним центром.

Включеною до Кафолічної Церкви може бути тільки та християнська спільнота, яка визнає усі її догматичні, канонічні, організаційні правила і норми під зверхністю і контролем одного з рівноапостольних центрів, що автоматично змінює й статус держави. Тоді її офіційно визнає Вселенський християнський світ. Факт такого церковного приєднання Русі до Константинопольського рівноапостольного центру, а через нього і до Вселенської християнської спільності, відбувся вже за часів сина Володимира Великого – великого князя Київського Ярослава Володимировича. Про це, зокрема, повідомляє Іларіон у своєму «Слові про закон і благодать»: «Къ кафоликии и апостольстѣи Церкви притѣкаю, съ вѣрою въхожду, съ вѣрою молюся, съ вѣрою исхожду» [23, с. 60]. У зв'язку з цим, зовсім під іншим кутом зору осмислюються події, їх причини та дії ініціаторів, що передували цьому акту. Це і внутрішня боротьба за владу, і зовнішня військова акція проти Візантії, і поставлення русича митрополитом, а також, зрештою, зміни в церковному і цивільному праві. На наш погляд, саме 1017 року, після першої перемоги над князем-братом Святополком, Ярослав Володимирович кардинально і остаточно обрав провізантійський курс своєї церковно-релігійної політики. Тоді ж було закладено Софію Київську й того ж року, імовірно, до Києва прибув з Константинополя митрополит Феофілакт Севастійський (до 1018 р.). Точної дати прибуття Феофілакта Севастійського митрополитом у Київ не зафіксовано, однак, згідно «Церковної історії» Нікіфора Каліста Севастійського, відомо, що Феофілакта було призначено на Русь митрополитом за часів візантійського імператора Василія II [42, с. 191].

Більшість фахівців, які вважають, що Русь прийняла християнство від Візантії, відносять цю подію до часу правління

великого князя Володимира [178; 246, с. 192]. Наше ж припущення ґрунтується на тому, що Володимир Святославич здійснював акцію хрещення самочинно, коли ж згодом до боротьби з Ярославом включився інший син Володимира – тмутараканський князь Мстислав (Ярослав в цей час утік до Новгорода), то кияни його не прийняли. При цьому ми не виключаємо візантійські впливи на учасників тогочасних подій, в тому числі й релігійно-ідеологічного спектру. Мстислав же, сівши на столі в Чернігові, став співправителем Руської держави (Ярославу він «великодушно» залишив Київ) й правив у цьому дуумвіраті Лівобережжям Дніпра.

Тоді ж у Чернігові заклав Мстислав величний Спасо-Преображенський собор. «Взірцем для нього, – зазначає В.Ричка, – став, як засвідчують матеріали спеціальних досліджень, саме київський першохрам – церкви св. Богородиці (Десятинна)... Очевидно, за подібним містобудівним розмахом крилися претензії Мстислава піднести церковне значення Чернігова. Можливо, він замірявся заснувати тут митрополію, відому за джерелами як «Маврокастра» [202, с. 73]. М.Присьолков теж вважав ці заходи князя Мстислава за ґрунтовну церковну перебудову «з необхідністю утворення на Русі нового єпископського трону... (після Новгородської і Білгородської)» [185, с. 49–50]. Сама Тмутаракань, князем якої був до того Мстислав, мала тісні стосунки з Корсунем (Херсонесом), священнослужителі якого допомагали Володимиру Великому у християнізації, а за Мстислава складали коло можливих однодумців в опозиції до намірів «новгородця» Ярослава. Цілком логічним і справедливим буде припущення, що Константинополь, вочевидь, відмовився визнавати канонічність Руської Церкви до того часу, аж доки усі її церковні норми життя не буде приведено у відповідність до кафолічних вимог і візантійського Номоканона. Перспектива такого оберту церковно-політичного становища Русі, звісно ж, не могла не викликати руху опору з боку опозиції, надто – після радикальних заходів грецького митрополита Феопемпта. Як наслідок, як ми вважаємо, усе це стало однією з основних причин виникнення військового

конфлікту Русі з Візантійською імперією, у якому руські війська зазнали поразки.

Військова сутичка з Візантією, тим не менш, призвела у кінцевому підсумкові до узгодження цілої низки міждержавних питань, в тому числі й релігійного характеру. Серед них, імовірно, був і неофіційний дозвіл на обрання київським митрополитом русича Іларіона, який мав би не лише очолити реалізацію візантійських вимог, але й примирити ворогуючі сторони в середині самої Русі та в Руській Церкві. Відтак, Іларіоном було розроблено концепцію («Слово про закон і благодать»), яка, проголошуючи Ярослава послідовником задумів Володимира, вводила Русь у Кафолічну Церкву через приєднання до Константинопольського патріархату (в розділі «Визнання віри» згода на такий шлях дуже нагадує покаяння). При цьому християнізаторські заходи Володимира Святославича були названі благочестивими, здійснений ним акт хрещення не ставився під сумнів, а самого князя-хрестителя (Володимира) було піднесено до рівноапостольного й гідного канонізації.

Проте ця концепція шляху розвитку Руської Церкви якраз і розривала її зв'язок з апостолом Павлом та кирило-мефодіївською традицією. Г.Флоровський з цього приволу зауважував, що для русичів «вирішальним було прийняття кирило-мефодієвської спадщини, а не пряме сприйняття візантійської культури. Безпосередній духовно-культурний дотик з Візантією і з грецькою стихією було вже вторинним. Треба, здається, говорити навіть про зіткнення та боротьбу стихій і впливів, болгарського і грецького, в давньому Києві... Утім, історію цієї боротьби в подробицях ми, у всякому разі, не знаємо і не можемо її розгадати та відтворити» [225, с. 8]. Таке трактування дійсно виглядає досить логічним, але лише за умови сприйняття обрання митрополитом Іларіона саме з огляду на антивізантійську спрямованість політики князя Ярослава Володимировича, що виглядає досить сумнівним. Для такого висновку, на наш погляд, немає аргументованих підстав. Досить скептично до цієї версії ставилися й Л.Мюллер та Г.Подскальський. Г.Подскальський, зокрема, відзначав, що «ця

гіпотеза під час детального розгляду виявляється лише вправною комбінацією з деяких припущень, жодне з яких не є доведеним» [75, с. 44].

Вважаємо, що суть цієї християнської єдності й протиборства в Русі має більш давні й глибинніші коріння. Цілком імовірно й із достатньою долею впевненості можна стверджувати, що вбивство Аскольда та Діра, реставрація язичництва, й подальше піднесення Києва було військово-політичною акцією й проектом, спрямованими проти канонічної залежності Руської Церкви від Константинопольського патріархату (а Києва – від Царгороду), яка виникла з Аскольдовим прийняттям християнства у IX ст. Проголошення ж Олегом Києва як «матері городів руських», стає найголовнішим завданням князя з реалізації цього проекту.

Водночас, вважаємо за доцільне погодитися й з твердженням, зокрема В.Рички, що це словосполучення є давнього, книжного за своїм змістом походження і несе в собі, насправді, потужне ідеологічне навантаження. Перед нами біблійний епітет «*мать градом*», співставимий у середньовічній літературі з Єрусалимом. В системі образів есхатологічної поезії біблійних книг межі Старого й Нового Завітів «місто-мати» («місто-діва») ототожнюється з Небесним Єрусалимом. У новозаповітній візії Івана Богослова Новий Єрусалим персоніфікується в образі «нареченої Агнця». Уособлення міста в жіночому образі, що виступає в ролі матері і нареченої Збавителя втілює, образ Нового Єрусалиму – ідеальної столиці Христової Церкви й місце пробування Бога. Така самоідентифікація Києва й була задекларована літописцем у містично-пророчих словах «Се буди мати градомъ русьскимъ».

Увесь час князювання Олег спрямовує усю свою діяльність на піднесення Києва як політичного центра Давньоруської держави, творячи з неї нову імперію й протиставляючи свою столицю Царгороду-Константинополю. Маючи з уличами й тиверцями рать, врегульовує відносини з варягами, будує нові міста, підпорядковує деревлян (які за літописом були насильниками полян), ставить в залежність від Києва сіверян і радимичів,

скасовує сплату данини хазарам, зрештою – здійснює 907 року переможний військовий похід на Візантію. Іншими словами, кардинально змінює статус Києва, що стає центром величезної незалежної держави-імперії, якій, за договором, щорічно сплачує данину Візантія.

Утім, християнські літописці, оцінюючи його державницьку діяльність, зазначають: «И прозваша Олга – вѣщий: бяху бо людье погани и невѣигласи» [21, с. 46], явно натякаючи на недостатності його історичної місії, позаяк, мовляв, напророчено було, що благословенною і просвітленою Русь стане лише із прийняттям християнства. А пророкував те ніхто інший, як сам апостол Андрій, благословивши київські гори, як місце майбутньої величі його міста: «яко на сихъ восияеть благодать божья; имать градъ великъ быти и церкви многи богъ въздвигнути имать. И въшедъ на горы сия, благослови я, и постави крестъ» [21, с. 26]. Тож, за логікою літописця, історична місія князя Олега є лише етапом на незворотному шляху Києва до християнізації. Поглинаючи своїм пророцтвом всі здобутки Олега та його послідовників, княжі дії, в контексті такої теологічно-пропагандивної маніпуляції, розглядаються лише як епізоди більш величного божественного промислу, кінцевого результату якого неможливо було уникнути. А Олег, проголосивши Київ «матір'ю городів руських», сам того не відаючи, був виконавцем одного із фрагментів грандіозного за своїми масштабами богоустановленого через апостола Андрія благословення.

Іншими словами, наведена фраза ніщо інше, як калька з давньогрецького слова «митрополія», а Олег, відповідно задуму давньоруських книжників, не усвідомлюючи прихованого божественного задуму, діяннями своїми приймав участь у розбудові майбутнього місця для зведення митрополичої кафедри та великокнязівського престолу. Не випадково, по смерті князя, літописець в розповіді про волхвування, робить наголос: «Та же и вся ослабленьемъ божьимъ и творением бесовьским бываеть, таковыми вещьми искушатися нашеа православныа вѣры» [21,

с. 54], або ж: «Еще же, но именемъ господнимъ, и пророчество-ваша нѣции... но и тому будуща предпоказа» [21, с. 54–56].

Відтак й усю різнопланову діяльність його послідовників на княжому столі у Києві, християнськими книжниками було вкладено у залежність від більш потужного божественного промислу. Весь побудований за змістом фактичний літописний матеріал було підпорядковано здійсненню цього грандіозного плану. Поетапність розвитку подій осмислюється літописцями як єдиний процес, уособлений в київських князях: у «демократичній» християнізації Русі Аскольдом (в якого першість хрестителя держави руські книжники відберуть на користь Володимира), від ревнісних язичників (князь Олег) до таких, що приймали хрещення на особистому рівні (княгиня Ольга), від язичників поміркованих (князь Святослав) до язичників, що приймаючи християнство, впроваджують його у своїй країні (князь Володимир) та, зрештою, до тих, що вже зростали у вірі Христовій (нащадки Володимирові) та які зміцнюють його побожною благочестивістю й інтелектуальним просвітництвом (князь Ярослав) тощо.

Концепція самостійного впровадження християнства, яка початково фіксувала кінцевий її результат за часів Володимира Святославича, по його смерті переосмислюється. Вона окреслюється як грандіозна подія – етап (не принижуючи гідності самого великого князя), що потребує подальшого свого завершення «Акы Соломонъ Давыдова» [23, с. 50]. Проголошення ж володимировим сином великим князем Київським Ярославом Собору Софії Київської митрополією і є його кульмінацією. Нарешті, провіщане апостолом Андрієм, і нібито передане як пророцтво через Олега Божим промислом, здійснилося благословення – «возсіяла благодать божа».

Тож за теологічною концепцією ми можемо досить чітко простежити багатопланову політику цих київських лідерів. Свідоме прагнення бачити Русь величною і незалежною державою, повноцінною і не приниженою у взаємовідносинах з християнським світом, наштовхується на складну систему міжнародних стосунків. У світовій середньовічній системі усі її складові

(етнічні спільноти, державні утворення) ідентифікуються приналежністю до релігій, на теологічних підгрунтях яких сформувалися територіально-ієрархічні відносини. Долучаючись до цієї системи, необхідно було приймати й відповідну віру, а також й прагнути посісти належне місце в її ієрархії. Не виникає сумнівів у тому, що київські володарі Русі включаються у складний процес пошуків вирішення цього непростого питання. Підштовхували їх до цього цілий комплекс потреб, зокрема, й потреба модернізації державного організму, як і соціально-економічний, суспільно-політичний та дипломатичний розвиток країни.

Для князя та його оточення, які зосередили у своїх руках матеріальні цінності, розширювали територіальний простір володінь й які були не лише політичними, а й духовними лідерами тощо, вкрай необхідно було закріпити власні здобутки якісно оновленими владно-політичними повноваженнями, обґрунтованим й новим релігійно-ідеологічним чинником. Враховуючи складність міжнародної системи тогочасних відносин, києворуська знать все ще здебільшого свідомо продовжувала орієнтуватися на язичницьку ідеологію, яка убезпечувала незалежне становище Русі, але її зовнішньо-політичний статус поволі перетворювався на «панцир», який вже не відповідав військово-політичним і соціально-економічним завданням й перспективам країни, а в багатьох аспектах навіть входив у протиріччя з їх вирішенням. В язичництві природно закладено рух до своїх богів і корпоративних духовних цінностей, що в кінцевому результаті призводило до боротьби за незалежність. Усе це породжувало ускладнення, які майже постійно й перманентно необхідно було вирішувати силовими заходами. Отже, усвідомлення необхідності й потреби в модернізації внутрішніх ресурсів, не принижуючи гідності держави й становища статусу правителя у зовнішніх стосунках, стає найголовнішим завданням великого князя Київського Володимира Святославича та його оточення.

Як наслідок, у 980 р. проводиться перша загальнодержавна релігійна реформа – язичницька (Перуно-пантеонна). Її теологічний конструкт уподібнюється й, водночас, протиставляється

іншим релігіям, де ідеологічні підвалини демонструють як ієрархічну залежність, так і єдність. «И постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь» [21, с. 94]. Віра в Перуна, як у головного бога пантеону, уподібнювалася лідерству київського домену на всій території Русі. Впровадження в життя реформи супроводжувалося відповідними силовими заходами. Відбувається похід на ляхів (під контроль Києва від Польщі потрапляють руські міста Перемишль, Червен та інші). 981 року великий Київський князь перемагає в'ятичів і накладає данину від плуга, як колись й батько його Святослав. У 982 р. в'ятичі виступили проти Володимира і знову були переможені. 983 року великий князь пішов на ятвягів і приєднав їхню землю.

У 985 р. Володимир пішов походом на Волзьку Булгарію. У «Повісті временних літ» під цим роком про подію писано так: «Рушив Володимир на Болгар з Добринею, вуєм своїм, у човнах, а торків берегом [Волги] привів на конях, і так переміг болгар. І сказав Добриня Володимирові: «Оглядав я колодників, і всі вони в чоботах. Сим данини нам не платити, підемо оба шукати тих, що в постолах». І вчинив мир Володимир з болгарами, і поклялися вони межи собою, і сказали болгари: «Тоді нехай не буде миру межи нами, коли камінь стане плавати, а хміль – тонути». І вернувся Володимир до Києва» [21, с. 98]. «И створи миръ Володимеръ съ болгары». Ситуація доволі цікава й неоднозначна: перемога, якою по факту великий князь так і не скористався, натомість – «вічний мир» з переможеними. Впадає у вічі й те, наскільки стримано й поважно літописець пише про переможених ворогів. Утім, якщо розглянути подію ширше, згадавши до цього ж і деяку передісторію, виявиться ця оповідь не такою вже й дивною. І одним з контекстів цього розуміння є також і релігійне питання.

Цілком очевидно що і Володимир, і Добриня, були добре знайомі з волзькими болгарами (булгарами) та з їхньою державою, сила якої (на той час) та міжнародно-корпоративна торговельна

вага значно зросли, контролюючи шлях з Балтики через Волгу до Каспію. Нагадаємо, що як свідчить «Повість временних літ», коли 965 р. Святослав розгромив хазарів, його син Володимир теж ходив разом з ним походом на них (про це писав і Яків Мніх у своїй «Пам'яті та похвалі Володимиру»). Святослав завдав Хазарії смертельної поразки, але так і не знищив тоді їхньої держави, тож саме Володимирові, вже як князеві, що почав іменувати себе каганом (подібно до хазарського правителя, як свідчив Іларіон у «Слові про Закон і Благодать»), довелося поставити крапку в існуванні Хазарського каганату. У свою чергу волзькі булгари сприяли послабленню Хазарії, коли на противагу хазарській верхівці, що сповідувала юдаїзм, 922 р. прийняли іслам й вийшовши із залежності від каганату хазарів почали завершальний етап свого зміцнення, утвердження Булгарії на Волзі як самостійного торговельного і військово-політичного регіонального лідера. Крім того, Булгарія посіла нішу провідного ісламського місіонера на північний захід та північний схід від Каспію та у Поволжжі.

Саме цей торговельний шлях був одним із пріоритетних і для Русів ще з аскольдових та святославових часів. Не дарма ж арабський географ Ібн Хаукаль навіть іменував Волгу «руською рікою» (нахр ар-Рус). І не ж дарма Русь заклала була у Прикаспії свій потужний розвинутий форпост: «Щодо русів, то вони живуть на острові в морі. Цей острів займає три дні дороги в той чи інший напрямок, – писав той самий араб Ібн Хаукаль. – На острові ліси й болота, і оточений він озером. Вони (руси) багаточисельні... І вони, народ сильний та могутній, ходять у віддалені місця з метою набігів, а також плавають на кораблях у Хазарське (тобто Каспійське – *авт.*) море, нападають на кораблі й захоплюють товари. Їхня хоробрість та мужність добре відомі...». Тож маючи торговельний і військовий опорний плацдарм на півночі Каспію, Русь здавна перетиналася й близько була знайома з ісламським світом.

Великий київський князь, відтак, як і його оточення, чудово ідентифікували в булгарах також і представників ісламу, що належали до іншої територіально-ієрархічної та духовно-релігійної

системи. Системи, яку Володимир на тоді ще й розглядав як одну з перспективних для прийняття особисто та усією Руссю саме через булгар під духовним патронатом шаха Хорезму (який номінально був у складі Арабського халіфату із центром у Багдаді).

Придворний сельджукідський лікар кінця XI – початку XII ст. Шараф аз-Заман Тахір ал-Марвазі в частині своєї праці «Таба'і ал-хайаван» («Природа тварин») писав, що 300 року хіджри Руси захотіли зробитися мусульманами, аби їм були дозволені набіги та священна війна[13], а тому й надіслали до володаря Хорезму чотирьох мужів із наближення свого «царя», який мав ім'я Буладмир. «Направили послів до правителя Хорезму, групою в 4 людини з [числа] наближених царя. У них [є] незалежний цар, [який] називає сам себе і титулується Буладмир, як називають царя тюрків хакан, а царя булгар – б.т.л.ту. Прибули посли їх у Хорезм, виконали свою місію, [отримавши] роз'яснення від хорезмшаха, так що захотіли в іслам. Послав до них [хорезмшах вчителів], щоб навчити їх закону ісламу і звернути в іслам». Аналогічну історію приводить і придворний літератор пенджабського султана, а потім і делійського еміра у своїй праці «Джава'ал-хікайат ва лавами ар-рівайат» («Збірні оповідання та блискучі перекази») Мухаммад Ауфі, який жив у XIII ст. Згадував про цю подію також й Аль-Масуді. Інший арабський історик XIII ст. Ібн Ісфендіяр датою навернення русів до ісламу називає 297 рік хіджри, а Мухаммед Катіб писав, що вона сталася 333 року хіджри. Вказане датування означає наступне: 297 рік хіджри відповідає 909/910 рр. від Різдва Христового, 300 р. – 912/913 рр., 333 р. – 944/945 рокам. Ім'я ж руського царя Буладмира історики схильні співставляти із київським князем Володимиром.

У «Повісті временних літ» сказано, що саме булгари офіційно «презентували» Володимирові вчення ісламу й що саме до них спершу князь, вирішивши обрати державну релігію, посилає «добрих мужів», щоб розвідати, якою є їхня віра. Літопис з цього приводу стверджує: «Прийшли болгари віри магометанської,

[13] Мусульманський автор XV ст. Шукраллаг писав, що руси прийняли іслам для того, аби «законним шляхом» отримувати військові трофеї, захоплені у війнах з «невірними» (немусульманами).

говорячи: «Ти князь єси мудрий і тямущий, а не знаєш закону. Увіруй-но в закон наш і поклонися Магомету». Володимир запитав: «Яка є віра ваша?» І вони сказали: «Ми віруємо в бога, а Магомет нас учить, наказуючи робити обрізання, а свинини не їсти, і вина не пити, а по смерті з жінками чинити похіть блудну. Дасть Магомет кожному по сімдесят жінок красивих, вибере одну красиву, і складе красу всіх на [неї], і та буде йому за жону» тощо. Літописець стверджує, що київський князь відмовився прийняти іслам начебто через те, що необхідно було здійснити обрізання та через заборону вживати свинину й спиртне[14]. Виглядає таке пояснення не досить переконливо, адже відомо, що іслам конче не забороняє вживати вино, обрізання не стало причиною відхилення Володимиром, наприклад, юдаїзму (на це в нього знайшлися інші, більш вагомі, причини), коли до нього приходили жиди хазарські, які намагалися переконати князя в правоті своєї віри. Навряд чи заборона вживати свинину стала визначальною, адже після прийняття християнства Володимир нехтував й надалі, наприклад, вимогою моногамності, й продовжував жити полігамно й користуватися княжим гаремом.

Чому ж саме першість у виборчому переліку було віддано ісламу? Чи не тому, що, як доводять О.Пріцак та А.Залізний, Володимир, ще княжачи у Новгороді вже прийняв особисто

[14] У 1130–1150 рр. Київ відвідав відомий андалузький мандрівник Абу Хамід ал-Гарнаті, який залишив свідчення того, що тут проживало велике число тюркомовних мусульман: «І прибув я в місто [країни] слов'ян, яке називають «Гор[од] Куйав» (тобто Київ). А в ньому тисячі «магрібінців», з вигляду тюрків, що говорять тюркською мовою і стріли мечуть, як тюрки. І відомі вони в цій країні під ім'ям беджн[ак]. І зустрів я чоловіка з багдадців, якого звуть Карим ібн Файруз ал-Джаухарі, він був одружений на [доньці] одного з цих мусульман. Я влаштував цим мусульманам п'ятничну молитву й навчив їх хутбі, а вони не знали п'ятничної молитви». Йдеться, як вказує Д.Брильов, про печенігів, які жили в південноруських степах, а також і в самому Києві, і яких в арабських джерелах зазвичай називали «беджнак» або «баджао». За даними арабського вченого-енциклопедиста Абу Убайда ал-Бакрі, печеніги прийняли іслам близько 1009: «після 400 року хіджри (1009–1010 рр. н.е.)» [Брильов Д. Історія ісламу в Україні: Мусульманська Русь // UMMA Inform. – 2014. – 24 квітня [Електронний ресурс] Режим доступу: http://umma.ua/uk/article/article/Istoriya_Islamu_v_Ukraïni__Musulmanska_Rus/25243].

мусульманство? Доречно буде також зауважити, що похід у Волзьку Булгарію завершився не лише «вічним миром» 985 р., а й весіллям. П'ятою дружиною київського великого князя (чи все ж таки київського кагана?) саме тоді стала мусульманка – донька булгарського кагана Муемина II й правнучка царя Вользької Булгарії Алмуша, який 922 р. зробив іслам державною релігією свого народу. То чи був то завойовницький похід чи династичний, який скріплявся договором і шлюбом? Але ж, відповідно до мусульманської релігії, не можна видавати заміж мусульманку за немусульманина, тим паче – за язичника. То чому каган дав згоду на шлюб? Чи не з тих же причин, що й пізніше візантійці – шантаж військовою експедицією й обіцянка прийняття їхньої віри. Так і з'явилися полонені, швидше схожі на заручників і, вочевидь, Володимир, пообіцяв, прийняти іслам, або ж імітував його прийняття[15]. Цілком імовірно, що й удавано. Коли ж візантійський вектор у державній та економічній політиці став більш вигіднішим чи нагальнішим – руський правитель, за принципом і практикою язичницьких хитрощів, схилився до зміни віри на християнську... Так і залишаючись язичником про що, до речі, й свідчитиме його подальше особисте життя та державні діяння...

[15] Зауважимо ще також і на тому, що саме мусульманка-булгариня народила Володимирові улюблених синів Бориса і Гліба, які після смерті батька 1015 р. княжили в удільних Ростовському і Муромському князівствах, що межували з державою волзьких булгар. Хоча Святополк був старшим і народжений від християнки, однак командувати військом, зібраним у 1015 р., наприклад, проти печенігів, старий князь довірив саме Борису, а проти іншого сина – Ярослава збирався війною йти. Прикметно також, що жоден з дванадцяти синів великого князя не мав християнського імені (десять синів мали язичницько-слов'янські імена, один – булгарсько-мусульманське й один – юдейсько-жидівське) а саме: Вишеслав (слов'янське), Ізяслав (слов'янське), Святополк (слов'янське), Ярослав (слов'янське), Всеволод (слов'янське), Святослав (слов'янське), Мстислав (слов'янське), Борис (булгарське), Гліб (жидівське), Станіслав (слов'янське), Позвізд (слов'янське), Судислав (слов'янське). Саме Борис і Гліб, за літописами, були забиті на смерть сином-християнином Святополком або ж, що більше відповідає правді, іншим володимировим сином-християнином Ярославом. Нагадаємо також й про той факт, що і Володимир Великий, і Борис та Гліб надто довго не визнавалися Церквою святими... Чи не тому, що християнами називалися лише з державно-політичного обов'язку та потреби?

Цей фрагмент свідчить про те, що Володимир та його оточення цілковито орієнтувалися в тогочасному релігійному світі й усвідомлювали, що на сході від Русі мають сусідами представників мусульманської віри, яка динамічно поширювалася.

Ставало зрозумілим й те, що язичницька реформа не поширює зовнішньополітичного авторитету київського престолу й не сприятиме посиленню фінансово-економічних позицій Русі на тогочасних світових ринках. Її колишні послідовники, сусіди Русі, поступово переходили до табору світових релігійних систем, звужуючи територіальний простір і впливи представників язичницького світу. Творці-архітектори язичницької реформи, зокрема такі як Добриня, залучаючи фахівців з інших релігійних систем (як із свого середовища у вигляді вікінгів-християн у дружині, так і ззовні – в особах місіонерів чи торговців), а також, власне, й сам великий князь Київський, починають виношувати плани нового проекту релігійної реформи – тепер вже християнської. Механізм її здійснення та модель було запозичено з ранньохристиянської та кирило-мефодіївської спадщини. Залишалося лише втілити задумане у життя. Тим паче, що саме з'явилася сприятлива зовнішня військово-політична обставина, яка сулила низку взаємообумовлених вигід: перебуваючи у надзвичайно складних для себе обставинах, Візантійська імперія звернулася до київського князя Володимира по допомогу.

Через вісім років по язичницькій (Перуно-пантеонній) реформі, князь на віче отримав дозвіл перейти до практичних заходів щодо кардинальної зміни релігійної політики за допомогою церковно-християнської літератури рідною мовою. Виходячи з цього, можемо припустити, що коли б в справі впровадження християнства в Русі активно приймала участь Візантія, вона б вжила, враховуючи її досвід, упереджуючих заходів і прислала б цілу делегацію місіонерів. Для здійснення християнізації повинна була б діяти розгалужена церковна організація з чіткими правилами і канонічними заходами. Літописець не зміг би не

помітити чи затушувати присутність візантійських священнослужителів, а якраз такого візантійського впливу і не було видно на цьому етапі.

При цьому необхідно зауважити, що напередодні свого офіційного хрещення Русь однаково активно контактувала як з грецьким Сходом (Візантією), так і з латинським Заходом (Римом). Не викликає жодних сумнівів, що світські володарі Заходу були зацікавленими у встановлені приязних політичних і торговельно-економічних стосунків із Руссю, яка на той час вже була однією з найбільших і наймогутніших держав світу. Релігійні ж взаємини, а тим паче релігійна спорідненість, у ті часи були не менш важливим і дієвим засобом залучення до спільної військово-політичної, економічної та ідеологічної орбіти, аніж дипломатія чи збройна потуга.

Зв'язки великого київського князя Володимира з Римським Апостольським Престолом були надзвичайно інтенсивними. Так, наприклад, Никонівський літопис під 988 роком подає факт прибуття до київського князя посольства з Риму, яке принесло йому мощі святих. Отже, факт християнізації Русі не залишився непоміченим у Римі, який, так само як і Константинополь, активно змагався за прихильність до себе охрещеного Києва. За три роки (у 991 р.) цей же літопис сповіщає про нове посольство до Володимира Великого від папи Івана XV з Риму: «Того ж року прийшли до Володимира посли з Риму, від Папи, з любов'ю і честю». Київський володар прийняв посланців прихильно й ввічливо віддячив відправкою власного поважного посольства до Риму. Очевидно, що рівень перемовин та енергійність дипломатичного обміну вказує на те, що йшлося про перспективи закладання у Києві митрополії.

На цьому хронологія контактів між Києвом та Апостольським Престолом не припиняється, а набуває сталих ознак. Під 994 роком літопис знову відзначив тепер вже про повернення з Риму до Києва нового володимирового посольства. У 1000 р. великий князь приймає у Києві вже представників іншого папи – Сільвестра II. Відзначно, що папські легати прибули до Києва у

супроводі ще й чеських та угорських послів. Того ж року руське посольство відбуло з Києва до римського папи.

Крім того, під час своєї місії до печенігів у Києві цілий місяць мешкав й близько спілкувався з київським князем німецький єпископ Бруно з Кверфурта. У своєму звіті імператорові Генріхові II від 1007 р. єпископ наголошував, що після місячного побуття у Києві він поїхав до кордону Русі з землею печенігів у супроводі самого князя Володимира, а там – не лише порозумівся з печенізькою знаттю, а й навіть став посередником в успішному укладанні перемир'я між русичами і печенігами. Більше того, повернувшись до Києва, Бруно не лише висвятив у княжій столиці Русі єпископа для половців, а й відправив того з місією у половецьку землю разом із сином князя Володимира.

Відтак цілком справедливим було з цього приводу зауваження Афанасія Великого: «Годі й думати, щоб Володимир-неофіт так щиро дружив із західним латинським світом, якщо б уважав його інаковіруючим або фальшивовіруючим. Релігія в тих часах була справою серйозною; її ще не заторкнув пізніший лібералізм чи сучасний індиферентизм. Тому треба сказати, що зв'язки Володимира з Римом і Заходом ґрунтувалися також на його глибокій релігійній однодумності з латинським світом...». Разом з тим, як вірно апелює І.Паславський, твердження, що в ці часи «Київська Церква перебувала в сопричасній єдності з Церквою Заходу та Петровим наступником – Папою Римським» є радше екуменічним мрійництвом і перенесенням категорій сьогоднішньої римоцентричної еклезіології в часи несприйняття її на Сході, ніж відповідністю історичним фактам[16]. Тож, в цьому контексті, варто зазначити й на тому, що взаємини Києва з іншими християнськими (і нехристиянськими) центрами (столицями, державами тощо) були настільки активними та обширними, що пізніші літописці-антилатиняни та антиісламісти не наважилися їх не занотувати. І навіть упереджена пізня вставка переписувача (фанатичного грекофіла), подана під 987 р. у «Повісті временних літ» про так званий конкурс конфесій, що його

[16] Паславський І. Папство і Україна // Світло. – 2003. – листопад.

нібито влаштував князь Володимир перед рішенням охрестити Русь, є відголоском тієї релігійної нетерпимості та ворожості, які заполонили візантійську (православну) та римську (католицьку) Церкви після розколу 1054 року – після Схизми Церкви[17].

[17] Схизма («поділ») – певне непорозуміння, сварка і, навіть, «анафемствування», в якому розділені Церкви і на далі продовжують вважати одна одну Церквою Христовою (взаємно визнаються християнами); і «схизма» – стан, в якому, поряд із усім, названим в «поділ», кожна зі сторін є впевненою, що саме вона належить до Тіла Христового, в той час, як віруючі іншої спільноти є «погиблими овечами», тобто не є християнами.

Схизма Акакія (483–519 рр.) знову пов'язана з втручанням влади в справи Церкви: Церква прийняла Соборне (Халкедон, 451 р.) рішення про визнання Ісуса Христа Сином Божим і Сином Людським. Через певні (культурні/мовні) причини це рішення не було прийняте усією Церквою, тому тогочасний імператор Зенон вирішив це питання адміністративно: доручив Константинопольському патріархові Акакієві написати документ, що ввійшов у історію під назвою «Генотікон» (єднання), розіслав його Церквам, наказавши вважати це Символом Віри. Рим припинив спілкування з Константинополем аж до прийняття ним рішень Халкедону. Поряд з прийняттям Догми (про Ісуса Христа), дана проблема заторкувала питання авторитету імператора з питань Віри, який фактично визнавався Константинопольським престолом.

Говорячи про 1054 рік зазвичай вживають слово «схизма», але це, попри весь її негатив, лише «поділ», яких, наприклад, за 464 роки (від 323 до 787) між греками і латинянами було п'ять загальною тривалістю 203 роки, або за 506 років (від часу смерті Константина 337 р. до часу остаточного прийняття Константинополем рішень VII Вселенського Собору 843 р.) – сім, загальною тривалістю 217 років. Тобто: близько половини періоду прийняття шести Вселенських (визнаних сучасними і православною, і католицькою стороною) Соборів, греки і латиняни (для нашої теми беремо лише ці сторони, насправді ж все ще складніше) не мали повноти спілкування. Проте увесь цей час вони не ставили під сумнів «християнскість» одне одного (інакше не могли би, наприклад, зібратися на спільний Собор).

Імператорське рішення про вивищення Константинополя, якому чинили опір «апостольські престоли» Рим, Олександрія і Антіохія (такий порядок «престолів» затверджено Першим Вселенським Собором у Нікеї). В результаті цієї світської, адміністративної по своїй суті, реформи, єпископи Ефесу та Кесарії Каппадокійської (які початково, разом з Карфагеном, також визнавалися апостольськими престолами) втратили свої апостольські права і обов'язки. Поряд з далекою для нас з Вами темою переходів/перетурбацій «влад»/«першостей», важливим, на нашу думку, є побачити разом з тогочасною Церквою глибину проблеми втручання держави в справи Церкви. У цьому контексті за свободу Церкви (проти рішення імператора) виступив визнаваний католиками і православними святим папа

Важливу інформацію, з огляду на самостійність здійснюваних заходів князя Володимира та його оточення, надає зокрема Іларіон в «Слові про закон і благодать», де, порівнюючи Володимира з Константином, зазначає: «Онъ съ святыими отци Никеискааго Събора закон человѣкомъ полагааше, ты же съ новыими нашими отци епископы сънимаяся, чясто, съ многымъ съмѣрениемь съвѣщаваашеся, како въ человѣцѣхъ сихъ ново познавшиихъ Господа законъ уставити» [23, с. 48]. Літопис зберіг один з епізодів таких нарад – рішення якої потім скасувало віче: «И живяше Володимеръ по устроенью отьню и дѣдню» [21, с. 142].

Нові ж отці-єпископи на Русі не були візантійцями-греками, а відтак й виникає логічний вислід: хіба згодилася б Візантія на такий крок й дозволила б висвятити русичам єпископів самим з числа неофітів, тим паче з учорашніх язичників, втрачаючи практично таким чином контроль над нововисвяченим руським кліром та, відповідно, над церковною політикою Києва та Русі, коли б здійснювала у ній християнізацію за власним сценарієм. Звернімося за відповіддю до рішень Вселенських соборів. У 2-му правилі II Першого Вселенського собору, наприклад, щодо такої ситуаці зазначалося: «Людей, що від язичницького житія нещодавно пристали до віри, й що короткий час оглашеними були, невдовзі до духовної купелі приводять, й відразу ж по хрещенні становлять на єпископство чи пресвітерство, тому за благо визнано, аби надалі нічого такого не було» [18, с. 32–33].

Усе це, звісно ж, не виключає абсолютну неучасть чи відсутність впливу на процес християнізації Русі з боку Візантійської імперії, яка була визнаним церковним авторитетом й до якої русичі відряджалися на навчання й які, повертаючись, несли ідеї впровадження грецьких зразків і стандартів релігійного

Лев Великий. Ситуація ускладнювалася тим, що на престолі возсідав християнин, держава Церкву не переслідувала й усіма розумілася потреба вироблення способу існування Церкви в нових умовах толерації державою. Пройшло ще багато часу, перше ніж було досягнуто консенсусу: Церква вивищила Константинополь (над Олександрійським і Антіохійським престолами), визнаючи його «апостольським».

церковного життя, отримуючи з Константинополя належну підтримку й допомогу. Досить згадати, що імператор Василій II вислав до Києва митрополитів і єпископів, які охрестили сусідів Русі, серед яких були й херсонесці [134]. При цьому варто зауважити, як довів на підставі літописних джерел Є.Голубинський, що для хрещення Русі з Візантії прибули лише попи, тобто другорядні церковні особи, фактично – спостерігачі. Митрополита ж Київського Леона та архієпископа Новгородського Іоакима (Корсунянина) Константинопольський патріарх Фотій настановив тільки аж у 991 р. [73, с. 163], вочевидь після того, як дізнався про прибуття у цьому ж році до великого князя Київського Володимира посольства з Риму від папи Івана XV. Митрополію ж у Києві на чолі з Леоном й взагалі було засновано лише но близько 996 р. й лише протягом кількох років по цьому (у 996–999 рр.) виникла Новгородська єпископія[18] та кафедральна церква з прибуттям до міста Іоакима Корсунянина [246, с. 33]. Утім, мали місце й впливи латинської традиції, як от, наприклад, із рішенням великого князя Володимира виділяти десятину на утримання

[18] Подальше становлення системи вищого церковного управління в Київській Русі відбувалося під впливом візантійських церковно-канонічних традицій з урахування специфіки руської адміністративної та адміністративно-територіальної систем. Починаючи з кінця X ст. на Русі формується система єпископських кафедр, які входили до єпархії Київського митрополита, а також було засновано єпископію у Білгороді під Києвом, княжій резиденції, яка стала вікарною єпископією, глава якої заміняв митрополита на час його відсутності. Кафедри були відкриті у Новгороді, Полоцьку, Чернігові, Переяславі [250, с. 60]. Згодом митрополії отримали Чернігів та Переяслав. Поширилася й монастирська система, яку склали дві основні чернечі течії: єгипетсько-сирійська, авторитетний центр якої знаходився на Афоні (її звідти на Русь приніс Антоній), та палестинсько-константинопольська (її представляв Феодосій) [248]. Під 1037 р. у «Повісті временних літ» зазначається про заснування двох чернечих громад князем Ярославом на честь свого святого Георгія та покровителя своєї дружини Інгігерди – Ірини. Так розпочато було формування культу святих великокняжих покровителів. У Криму в Херсонесі продовжувало існувати окреме автокефальне архієпископство, яке підпорядковувалося безпосередньо Константинопольському патріархові й не мало у власному підпорядкуванні єпископських областей. Свою митрополію Херсонес отримає в другій половині XIII ст.

Десятинної соборної церкви, що практикувалося у Західній Європі тощо.

Водночас в державі поволі формувалася не лише язичницька опозиція, а й християнська. Так, наприклад, мали місце випадки незадоволення окремими методами, якими Володимир намагався втілювати в життя релігійну реформу з метою залучення до християнства язичників. Маються на увазі, зокрема, «щонедільні милостині» – пири, що потребували неабияких витрат і які більше нагадували язичницькі гуляння. Гадаємо, що й відмова його сина – Ярослава, що сидів у Новгороді, сплачувати Києву щорічну данину також була зумовлена не лише прагненням влади, а й намаганням залучитися прихильністю опозиції. Посилювала тиск й церковно-візантійська опозиція, яка вимагала канонічного визнання впровадженого Володимиром християнства, що неможливо було отримати не визнавши канонічну зверхність рівноапостольного центру, тобто – Константинополя. Тож, на нашу думку, в процесі християнізації в Русі сформувалися дві релігійні політико-ідеологічні концепції.

Перша – русько-слов'янська, а й відтак самостійницько-незалежна, коли суверенітет Руської Церкви у християнському лоні намагався утримати й великий князь Київський Володимир. Русь в цьому питанні не була першопроходцем. Найбільш успішною в цьому плані була політика правителів Болгарії. Такі держави як Польща та Угорщина також домоглися утворення самостійної Церкви у X–XI ст. Продовжували боротьбу за власну незалежну Церкву сербські князівства та Чехія. Захист новонаверненими до християнства державами свого церковного суверенітету позначився також і в зміцненні місцевої історичної традиції, яка взагалі заперечувала чи зводила до мінімуму причетність до цієї справи іноземних церковних центрів й підкреслювала вирішальну самостійну роль власних володарів та суспільно-державної верхівки у прийнятті християнства.

Друга – провізантійська, яка, починаючи з вокняжіння на київському столі Ярослава Володимировича, розпочала зводити й обґрунтовувати ідеологічний місток щодо канонічної залежності

Київської митрополії від Візантійської, від Константинопольського патріархату, прагнучи бути включеною до Кафолічної спільноти й, водночас, апелювала до так званої місії апостола Андрія на київських горах та його спадщини щодо Руської Церкви.

Отже, як видно з вищевказаного, великий князь Київський Володимир у новоприйнятому статусі християнського володаря-неофіта величезної держави діяв абсолютно незалежно у своїй релігійній дипломатії як щодо християнської Візантії, так і щодо християнського Риму тощо. Цілком очевидним є також і те, що руський правитель знав про давні тертя між двома світовими християнськими Центрами, як і натомість не вбачав у них й дві антагоністично-різні церковні структури (які де-юре такими й не були), а розглядав і Рим, і Константинополь (як і Єрусалим, Олександрію чи Антіохію тощо) за рівноправні братерські з Києвом Церкви, що були об'єднані в цілісній Соборній Християнській Церкві зі спільною вірою в єдиного Бога Ісуса Христа. Тож не дивно, що найщільніші релігійні взаємини на рівноправних засадах Русь налагоджувала насамперед із найближчими до Києва сусідніми єдиновірними християнськими Центрами – Константинополем і Римом.

Київський князь не міг обирати між візантійським православ'ям та римським католицизмом у 987 чи 988 роках, позаяк юридично таких Церков на той час ще не існувало. Була єдина Кафолічна (Соборна) Християнська Церква, яка складалася з кількох незалежних і рівних поміж собою Церков (Римської, Константинопільської, Єрусалимської, Олександрийської, Антіохійської тощо). Утім, навряд чи на той час існувала (як еклезіологічна реальність) єдність Константинопольської та Київської Церков із Римом. Володимирові, як і усім освіченим тогочасним володарям та церковним діячам, було відомо про гучний конфлікт між патріархом Фотієм і папою Миколою I у IX ст., що яскраво вказав на очевидне: між Сходом і Заходом вже тоді існували вагомі догматичні розходження та різні політичні

пріоритети[19], які обидві сторони намагалися взаємотерпіти заради хоча б номінального збереження єдності Церкви Христа[20]. Не мав Володимир потреби з'ясовувати на своєрідному кастингу ці окремі відмінності візантійської чи римської християнських традицій (як і основ ісламу чи юдейства) й тому, що давно і чудово знався як на церковних справах християнського світу, так і на релігійних засадах іншого світу навколишнього (на ісламі та на юдаїзмі), а також на рідних прадавніх слов'янських віруваннях (так званому язичництві).

Водночас, однозначно і безапеляційно стверджувати, що Київська Русь претендувала на абсолютну самостійність і незалежність в церковному питанні у тогочасному християнському світі, а Візантія взагалі нібито не мала права на християнізацію Русі є недоречним. Для молодих варварських народів Європи й, зокрема, слов'ян Романія-Візантія уявлялася втіленням «царства Божого» на землі. Ворогуючи з нею, вони, між тим, і гадки не мали заперечувати її єдиноможливу у цьому світі легітимність, а ставилися до неї з глибокою повагою і заздрістю. Візантійське християнство було суттю тогочасної цивілізації, отож і шлях до цивілізації пролягав через навернення у християнство – єдино

[19] Наведемо, для прикладу, історичне зіткненя між Римом і Константинополем з приводу коронування папою Карла Великого на імператорство. Цей акт був сприйнятий Константинополем, як політична зрада, позаяк римські єпископи вважалися підданими Ромейської імперії (Візантії), а натомість римська курія співпрацювала з новими західними державними утвореннями – противниками Ромейської імперії. Відтак імператор цілком вмотивовано наказав покарати Рим, приєднавши території, що знаходилися під юрисдикцією Римського Апостольського Престолу (південь Італії та Балканського півострова, Сицилію та Грецію) до Константинопольського патріархату. Такі дії в черговий раз спровокували черговий церковний «розділ», що усе ближче наближав Рим і Константинополь до розділу справжнього та остаточного. Подібних релігійно-політичних протиріч (як дріб'язкових, так і значимих) у середині номінально тоді ще єдиної Християнської Церкви було досить багато. Насправді вона фактично вже була неєдиною й низка таких та іншого різного характеру суперечностей зрештою 1054 року призвела до остаточного юридично-публічного її роз'єднання – до Схизми Церкви.

[20] Варто згадати хоча б засвідчений факт поминання папи в Константинополі до 1012 року.

правильну ідеологію тодішньої геополітики та державного ідеологічного та економічного сходження, яку на той час монополізувала Візантія. Християнізація Русі означала входження її до світової християнської спільноти, віднайдення нею свого місця в співдружності християнських держав. Отож, вважаємо, що не варто однобічно й безальтернативно ставити під сумнів першопочатковий церковний зв'язок Києва із Константинополем. Духовна спорідненість київського правлячого дому з Царгородом стало для нього, попри усе, жаданою честю.

4.2. Русько-візантійська війна 1043 року: церковний та політико-ідеологічний аспекти протистояння в контексті релігійної політики великого князя Київського Ярослава Мудрого

Історія народів і держав засвідчує, що на їхній розвиток протягом століть впливали різні чинники, передусім економічні, політичні, духовні. Серед них важливу роль відігравали й релігійні. Із запровадженням християнства релігійні процеси відбувалися у взаємозв'язку не лише між собою, а й з державним та політичним розвитком суспільства.

Здійснений аналіз джерел, близьких до часу хрещення Русі, а також особливості змін, які нам вдалося виявити за допомогою герменевтичної реконструкції, дозволяють по-новому, із залученням отриманих даних, подивитися на політику великого князя Київського Ярослава Володимировича в контексті русько-візантійської війни 1043 року. Адже її передумови, перебіг та наслідки також, певною мірою, розкривають як внутрішню політико-ідеологічну атмосферу в Давній Русі, так і зовнішньополітичну ситуацію, пов'язану зі змінами у русько-візантійських церковних відносинах.

З'ясовуючи питання про похід руських військ на Візантію у 1043 р., спеціалістами висловлені різні точки зору як щодо його причин, так і щодо його ініціаторів. Так, Н.Полонська-Василенко у цьому контексті зазначала, що причиною походу було вбивство

у Візантії якогось купця, як писав візантійський письменник Скилиця, проте М.Грушевський не надавав віри його свідоцтву, припускаючи, що Ярослав Володимирович, можливо, хотів настращати Візантію й здобути нові привілеї для руської торгівлі. М.Андрусяк вважає, що причиною цієї війни було бажання Ярослава успадкувати візантійський престол, позаяк його друга жінка, Феодора, була донькою цісаря Константина [176, с. 126–127]. Утім, більшість істориків підтримують з цього приводу тезу М.Грушевського, що питання причин початку війни 1043 р. все ще залишається неясним, оскільки справжні спонуки походу київського князя на імперію ромеїв все іще невідомі.

У Д.Дорошенка ж без пояснень ця подія зафіксована як зовнішня політика Ярослава, яку знаменував «останній похід Руси проти своєї церковної метрополії» [92, с. 47]. І.Крип'якевич вважав, що «похід на візантійську столицю знаменував поворот до великодержавних планів Олега, Ігоря, Святослава. Але ми не знаємо, – обмовлявся вчений, – чи Ярослав думав про великі завоювання та опанування чорноморських шляхів, чи мав на меті тільки воєнну демонстрацію. Безпосередньою причиною війни було вбивство якогось київського купця, – отже, були якісь поважніші непорозуміння в ділянці торгівлі, що завжди була дуже чутливим місцем у відносинах між Києвом та Візантією» [119, с. 76].

П.Толочко також зазначає, що й досі невідомо, що стало причиною цієї війни, проте припускає, що «можливо, похід став відповіддю Русі на потяг Візантії розповсюдити на неї свій політичний вплив» [218, с. 356–357]. Вчений пов'язує похід на греків із загостренням відносин між Києвом і Константинополем «після приходу до влади у 1042 р. Констянтина IX Мономаха, політика якого відзначалася антируською спрямованістю» [219, с. 83]. Автор повідомляє, що джерела зберегли відомості не тільки про велику сварку на константинопольському ринку між руськими і греками, внаслідок якої було вбито знатного русича, але й про те, що «в цей же час на Афоні візантійці піддали розгрому пристань і склади руського монастиря» [219, с. 155].

Дещо інший варіант щодо цього питання запропонував історик церкви А.Карташев. Він вважав, що похід руських військ спричинило «грецьке церковне правління з 1037 року, яке не зміцнювало дружбу, а підігрівало національну церковну опозицію. І хто знає, як далеко вона зайшла б, якби руський флот не був розбитий» [105 с. 67, 167]. Очевидець подій, відомий візантійський письменник Михаїл Пселл, з приводу цього характеризував русів як затятих ворогів і конкурентів Візантії й що «це варварське племя завжди живило ярісну і скажену ненависть проти грецької гегемонії; при кожному зручному випадку винаходячи те чи інше звинувачення, вони створювали з нього привід для війни з нами» [105, с. 168]. Чи не є це актуальним, задавався питанням А.Карташев, чи не є це свідчення натяком на боротьбу руських проти «гегемонії» у тому числі і канонічної?» [105, с. 168].

Але хто ж тоді, як логічно міркував у свою чергу Л.Гумільов, складав партію ворожу грекам? Цей аспект з початків походу Ярослава привернув до себе увагу О.Шахматова та Д.Ліхачева, які вважали, що ініціатива наступальних дій належала не русичам, а варягам, які й довели руське військо до поразки, а з їх ватажків, що спровокували цю безглузду війну, названо Інгвара Мандрівника [62, с. 330].

Укладачі 10-томника «Історія релігії в Україні», як і А.Карташев, вважають, що війну 1043 р. спровокував своїми діями Феопемпт (київський митрополит, присланий з Візантії), який не тільки вдруге висвятив Десятинну церкву, але й «ще цілим рядом інших актів спробував принизити запроваджену Володимиром церкву, ображав патріотичні почуття народу» [72, с. 26]. Тому ініціаторами походу на Візантію, на думку авторів, стала руська опозиція на чолі з Ярославом. Загалом позиції вчених відбивають окремі напрямки трьох концепцій, що склалися в історичній науці щодо причин цієї війни, а саме:

– Ярослав прагнув позбавитися церковно-ієрархічної залежності від Візантії (М.Присьолков, А.Васильєв, В.Мавродін, Д.Ліхачов та ін.);

– війна була викликана через зіткнення державно-політичних інтересів (І.Будовніц, М.Левченко та ін.);

– мало значення загострення усього комплексу стосунків (Г.Вернадський, В.Пашуто, В.Королюк та ін.) [136, с. 228–257; 137; 138; 139].

Природно, що у межах цих концепцій існує чимало окремішньо-індивідуальних точок зору. У сучасній зарубіжній історіографії, зауважує Н.Нікітенко, отримала визнання гіпотеза А.Поппе, який причиною конфлікту вважає втручання Русі в боротьбу Константина IX з бунтівним воєначальником Георгієм Маніаком на боці останнього [159, с. 122]. За цілком можливою вважає таку точку зору А.Поппе, зокрема, й один з авторів німецького тритомника з руської історії Київської держави Х.Рюс. Н.Нікітенко ж, натомість, припускає, що після одруження Володимира з цісарівною Анною, київські державці отримали право візантійського співволодіння, а відтак його син Ярослав Володимирович розв'язав війну з метою заволодіти візантійським троном для зміцнення своїх позицій в ієрархії «Візантійської співдружності» [159, с. 126, 132]. Тож, як бачимо, питання про причини походу 1043 р. все ще залишається дискусійним серед наукових кіл.

Що ж до безпосереднього аналізу перебігу подій цього походу, то, наприклад, Д.Дорошенко описує його так: «Року 1043 ціла флотилія під проводом княжича Володимира Ярославича вирушила морем на Царьгород. В той самий час сухопутна армія йшла довкола західного берега Чорного моря через Болгарію під проводом воєводи Вишати. Обидві сили були погромлені греками: їх славний грецький вогонь спалив частину руської флоти під самим Босфором, і решта повернула назад. Грецька ескадра рушила навздогін, але сама була знищена вже коло устя Дніпра. Сухопутне військо було побите під Варною, 800 полонених разом з Вишатою були приведені до Царьгороду, і тут їм усім викололи очі» [92, с. 47–48].

І.Крип'якевич подає дещо іншу схему: «Військових кораблів було 400. Київський флот увійшов в царгородську пристань

Фарос, але грецькі трієри розпочали наступ з «ясним вогнем», вдерлися всередину і затопили кілька кораблів. Одночасно зчинилася буря і знищила багато човнів. Ярослав мусив відступити, а греки пустилися за ним навздогін (можливо, автор помилився, вживши ім'я Ярослава, якого не було в цьому поході). До другої битви прийшло в якійсь затоці. Тут Володимир упорядкував свої кораблі, оточив греків і розбив їх: частина грецьких трієр була потоплена, частина попала в полон, тільки недобитки порятувались утечею. Такою славною перемогою закінчився останній київський похід на Константинополь. Але не обійшлося без жертв: частина княжого війська, під проводом Вишати, після першого бою мусила причалити до берега; там вони попали в грецький полон і греки їх поосліплювали» [119, с. 58]. Загалом же, за І.Крип'якевичем, виходить, що то була славна перемога, а не поразка.

Л.Гумільов, відомий своїми несподіваними, але нерідко логічними й слушними інтерпретаціями (в сенсі, притаманному циклічно-історичним доктринам М.Данилевського, О.Шпенглера, А.Дж.Тойнбі) наводить такі відомості: «Літописець повідомляє, що «буря велика» розбила кораблі руських. Але, можливо, причиною загибелі руського флоту знову став «грецький вогонь». У всякому випадку, русів, які врятувалися, на березі побивала і брала в полон латна кіннота візантійців. Володимиру з частиною дружини вдалося повернутися в Русь» [81, с. 83].

За інформацією ж П.Толочка, «руські війська діяли успішно, але потім візантійський флот, озброєний грецьким вогнем, наніс їм значну поразку. Завершив розгром руського флоту шторм, під час якого загинуло багато кораблів. Частина дружини на чолі з Вишатою була зустріта на Балканах візантійським військом і також розбита; багато руських воїнів попало в полон і було осліплено» [218, с. 357]. В іншому випадку, цей же автор, в своїй монографії «Давня Русь» зазначав, що: «На шляху від устя Дуная до Царьграда руські кораблі потрапили у шторм і більша частина їх опинилась викинутою на берег. Завершили розгром руського флоту грецькі кораблі. Володимиру Ярославичу з залишками

війська вдалося повернутися в Русь: численні дружинники, у тому числі і воєвода Вишата, потрапили у полон» [219, с. 84].

Отже серед причин, які призвели до поразки руського війська, названо дві – це несприятливі погодні умови (буря) і застосування супротивником «грецького вогню». Однак, послідовність щодо викладення перебігу подій у авторів різна: а) спочатку греки застосовували вогняну суміш, а потім розпочався шторм; б) і морська битва з застосуванням «грецького вогню» супротивником, і шторм відбувалися синхронно; в) одразу ж руські кораблі потрапили в шторм, а завершили розгром руського флоту грецькі кораблі, застосувавши свою «вогняну» зброю. Така невизначеність у авторів свідчить про нез'ясованість питання, а воно, на нашу думку, також має безпосередній зв'язок із причинами походу та з особами, що його ініціювали.

Повертаючись до тексту цієї історії в «Повісті временних літ», знаходимо наступне повідомлення літописця: «В лѣто 6551 (1043). Посла Ярославъ сына своего Володимера на Грькы, и вда ему вои многы, а воеводьство поручи Вышатѣ, отцю Яневу. И поиде Володимеръ в лодьях, и придоша в Дунай, и поидоша к Цесарюграду. И бысть буря велика, и разби корабли руси, и княжь корабль разби вѣтръ, и взя князя в корабль Иванъ Творимиричь, воевода Ярославль. Прочии же вои Володимери вывержени быша на брегъ, числомь 6000, и хотящемъ поити в Русь, и не идяше с ними никтоже от дружины княжее. И рече Вышата: «Азъ поиду с ними». И высѣде ис корабля к нимъ, и рече: «Аще живъ буду, то с ними, аще погыну, то с дружиною». И поидоша, хотяще в Русь. И бысть вѣсть грькомъ, яко избило море русь, и посла царь, именемь Мономахъ, по руси олядий 14. Володимеръ же, видѣвъ с дружиною, яко идут по немъ, въспятивъся, изби оляди гречьскыя, и възвратися в Русь, всѣдъше в кораблѣ своѣ. Вышату же яша съ извержеными на брегъ, и приведоша я Цесарюграду, и слѣпиша руси много. По трехъ же лѣтѣхъ, миру бывшю, пущенъ бысть Вышата в Русь къ Ярославу. В си же времена вдасть Ярославъ сестру свою за Казимира, и вдасть Казимиръ за вѣно людий 8 сотъ, яже бѣ полонилъ Болеславъ, победив Ярослава» [21, с. 168].

Чому Ярослав не сам очолив цей похід, а послав старшого сина Володимира (якому було 23 роки) літописець не пояснює. До речі, це перший випадок в низці всіх попередніх походів на Візантію, коли така важлива акція взагалі відбувалася без участі великого київського князя.

Пройшовши устя Дунаю, прямуючи на Царгород, руські кораблі потрапили у шторм, після якого 6 тисяч воїнів опинилися на березі. Самого княжича Володимира врятували, взявши на корабель ярославового воєводи Івана Творимирича. А далі виникає незрозуміла ситуація. Русичі, яких бурею викинуло на берег, приймають рішення йти в Русь «и не идяше с ними никтоже от дружины княжее». Вимальовується дуже важлива деталь – в руському війську були дві дружини. Одна дружина на березі, інша – княжа дружина – на кораблях, які уціліли. Чому виникла така неузгодженість у діях руського війська, літописець пояснює тільки однією причиною, яку повторює двічи, – майже масове дизертирство 6-ти тисяч воїнів. Тож у зв'язку з цим, з княжої дружини з ними ніхто не пішов. При цьому літописець передає полемічний тон у вирішенні цього питання. «И хотящемъ поити в Русь» – «і коли хотіли вони повернутися в Русь». Тобто, вирогідно, відбулася якась військова рада, після чого воєвода Вишата приєднується до дружини на березі («И высѣде ис корабля к нимъ»).

Цікавим є й те, що воєводі, якому великий київський князь доручив загальне керівництво військом, княжа дружина не підпорядковувалася. Творимирич, взявши Володимира на свій корабель, практично перебрав на себе керівництво військовою кампанією. Незрозумілим залишається і мотив суперечки, адже кораблі, які не побила буря, теж спрямували свій курс в зворотньому напрямку. Володимир вимушений був повернути назад і дати бій 14-ти візантійським кораблям, які їх наздоганяли: «Володимеръ же, видѣвъ с дружиною, яко идут по немъ, въспятивъся, изби оляди гречьскыя, и възвратися в Русь». Вочевидь, причина непорозуміння була зовсім в іншому? Відповіддю на це питання може бути промова воєводи Вишати: «Аще живъ

буду, то с ними, аще погыну, то с дружиною». У словах Вишати відчувається не тільки симпатія до цієї дружини, певна відповідальність за неї, але й небезпека, яка загрожувала життю воїнів, що опинилися на березі. Отже, саме на березі розгорталася кульмінація цього походу, а відтак виходить, що зраджували, відмовившися допомогти своїм співвітчизникам, саме воїни княжої дружини.

Є.Разін, аналізуючи причини поразки цього походу, зазначав: «Треба відмітити, що у даному випадку відсутнім було єдине тверде керівництво і сили були розпорошені. Значний підрозділ, який вів берегом воєвода Вишата, був розбитий», перед цим зазначивши, що «Володимир з іншою частиною військ відступив на лад'ях (кораблях), фактично кинувши напризволяще корпус Вишати» [186, с. 101]. Парадоксальність ситуації, на наш погляд, може пояснюватися тим, що Вишата[21] повернувся до дружини, представники якої, швидше за все, і були ініціаторами цього походу.

Вірність такого тлумачення повертає нас до подій, пов'язаних із діяльністю митрополита Феопемпта в Києві. Його поява в Русі теж не була випадковою, адже саме при ньому великий князь Київський Ярослав укладав 1037 року церковний пакт з Константинополем. З цього спектру зрозумілим стає мотив неузгодженості дій й у самому війську, і позиція княжої дружини, яка не була зацікавлена в продовженні походу. Утім, з самого його початку, князь вимушений був її послати у той похід й, можливо, під тиском віча та потужної опозиції, які й виступили проти канонічної залежності київської митрополії від Константинопольського патріархату. Про те, що досить міцні залишки опозиції мали місце в Русі, свідчать і позалітописні твори Іакова Мніха в «Похвалі Володимиру» та Нестора в писанні про Бориса і Гліба. Звідси стає зрозумілим і те, чому Вишата, якого греки відпустили за три роки, повертається з полону не до великого князя Ярослава у Київ, а в Новгород до його сина Володимира. Крім

[21] Нагадаємо, що воєвода Вишата був нащадком Добрині – дядька великого князя Володимира Святославовича по материнській гілці.

того, після смерті княжича Володимира Ярославича Вишата, уже разом з його сином Ростиславом Володимировичем, змушений був втікати аж у Тьмутаракань, де Ростислава буде отруєно грецьким катепаном (імператорським намісником), якого, в свою чергу, можливо саме за це, поб'ють камінням у Корсуні.

Утім, повернімося до питання: чи міг бути ініціатором воєнного походу у 1043 р. сам Ярослав Володимирович? З огляду на зовнішньополітичну діяльність, яку розгорнув великий київський князь, укладаючи союзи з державами через матримоніальні зв'язки; спосіб, яким він намагався вирішити церковне питання з Візантією (визнавши грецьку патріархальну зверхність, прийнявши першого, направленого Царгородським патріархом, митрополита Феопемпта), можна стверджувати, що військовий похід на Візантію, навіть якщо вважати його як демонстрацію сили, був невигідним, і в першу чергу, самому князю Ярославу.

Згідно з літописною традицією подання матеріалу, ініціатива завжди приписується князю, а вплив його оточення і тиск суспільної думки опускаються. Тому рішення про здійснення походу на Візантію антигрецької опозиції, яку могли очолювати заможні і впливові бояри, що «плакашася за Володимирем Святославичем, акы заступника ихъ земли, убозии акы заступника и кормителя» і було зафіксовано літописцем як рішення князя [21, с. 144]. Саме таке тлумачення дає можливість пояснити логіку дій Ярослава, з моменту його непокори батьку, великому київському князю Володимиру, починаючи з 1014 року й до поставлення русича Іларіона київським митрополитом.

Розглянемо ключові історичні фрагменти, які, на наш погляд, були пов'язані з церковною політикою Ярослава.

1. «В лѣто 6522 (1014). Ярославу же сущю Новѣгородѣ, и урокомь дающю Кыеву двѣ тысячѣ гривенъ от года до года, а тысячю Новѣгородѣ гридемъ раздаваху. И тако даяху вси посадници новъгородьстии, а Ярославъ сего не даяше к Кыеву отцю своему» [21, с. 144]. Посадником у Новгороді в цей час був син Добрині Констянтин, з яким Ярослав входить у протиріччя. Про це свідчить і літопис, зазначаючи, що «варязи бяху мнози

у Ярослава, и насилье творяху новгородцем и женамъ ихъ» [21, с. 154]. У конфлікті, що розгорнувся, новгородці перебили варягів «во дворѣ Поромони», після чого почалися переговори[22], на які Ярослав запросив «нарочитыѣ мужи, иже бяху иссѣкли варягы, и обльстивь я исѣче» [21, с. 154].

У ту ж саму ніч, за літописом, Ярослав отримує звістку від своєї сестри Предслави: «Отецъ ти умерлъ, а Святополкъ сѣдитъ ти Киевѣ, убивъ Бориса, а на Глѣба посла, а блюдися его повелику» [21, с. 154]. Ця літописна версія залишається традиційно поширеною в історичній літературі, хоча, наприклад, О.Хорошев, наводить низку аргументів на користь того, що вбивство Бориса здійснено варягами за наказом саме Ярослава [235, с. 26–31]. Потім відбулося віче, на якому новгородський князь просив вибачення і навіть розплакався – «Утерлъ слезъ». «И рѣша новгородци: «Аще, княже, братья наша исѣчена суть, можемъ по тобѣ бороти» [21, с. 156]. Що саме пообіцяв Ярослав новгородцям, літописець не повідомляє. Але перебіг подій, пов'язаний з відмовою самим князем платити данину Києву, можливо і став предметом домовленності.

Ставши Київським великим князем Ярослав, швидше за все, обіцяв захист і скасування уроків, які новгородці давали кожного року Києву. Слова «нарекъ бога» (призвавши на поміч Бога), дали підставу науковцям для твердження, що Ярослав виступив проти Святополка саме на Спаса Преображення (6 серпня 1015 р.), після урочистого богослужіння [19, с. 82]. Це послаблює, якщо взагалі не знімає, наведену вище тезу Л.Гумільова щодо проязичницьки налаштованого новгородського війська, яке виступило проти християнського Києва. Зібравши «варягъ тисячю, а прочих вой 40 000», Ярослав вирушив у похід [21, с. 156]. Битва відбулася після тримісячного стояння обабіч Дніпра. Фахівці стверджують, що саме на світанні 26 листопада 1015 р., після успішної нічної акції споювання дружини супротивника через заприязненного з Ярославом мужа, новгородський князь розпочав вирішальну і

[22] Цілком імовірно, що цей крок Ярославом було здійснено не без поради своєго воєводи і кормильця Блуда, який свого часу зрадив володимирового брата, великого князя Київського Ярополка.

переможну битву з власним братом – великим князем Київським Святополком.

2. Далі літописець занотував: «Ярославъ иде в Киевъ, и погорѣ церкви» [21, с. 156]. За розрахунками вчених, Ярослав був на Київському столі вже того ж дня, або 27 листопада 1015 р. «Церкви ж погоріли» у 1017 р. З'ясовано, що ця подія сталася після повернення Ярослава з походу до города Берестія. Археологічні розкопки також показали, що Київ був тоді побудований дерев'яними рубленими домами [19, с. 82]. Виникає питання: чому не згоріли дерев'яні дома, торговельні лавки, а самі лише церкви? З іншого боку, укладачі Літопису Руського наголошують, що «за найновішими дослідженнями... дата закладання Софійського собору» припадає на той же 1017 рік [19, с. 82]. Для чого треба було спалювати одні церкви і будувати інші?

Розвідки останніх десятиліть показали, що на початок XI ст. аналогічна доля спіткала майже усі пам'ятки церковної архітектури в центральних, західних і південнозахідних районах Балканського півострова. Наприклад, десь у 971 році (під час війни проти Святослава Ігоревича) візантійський імператор Іоан Цимісхій захопив болгарські міста Пліску і Преслав. І одразу ж почалася перебудова церков. Після другого завоювання на початку XI ст. церкви було зруйновано остаточно. Дослідники зазначають про масштабність цієї кампанії, у зв'язку з чим було зруйновано сотні церковних споруд. Вивчаючи це питання, спеціалісти дійшли висновку: руйнували візантійці в такий спосіб давнє, болгарське, від апостола Павла християнство [211, с. 235–237].

Зауважимо з цього приводу, що у болгарських церквах був південний вхід до наосу для здійснення богослужіння, що тягло за собою відмінності розподілу приміщень у вівтарі... Для візантійців цього було достатньо, аби зруйнувати такі церкви як «єретичні». Останні дотримувалися богослужіння за давньою традицією, пов'язаною з ім'ям апостола Іакова. З його іменем, в свою чергу, пов'язане й так зване «Протоєвангеліє Іакова», що вважається апокрифічним і в давніх грецьких списках («Ісідоровому індексі») стоїть у числі заборонених [211, с. 237]. В

слов'янських же списках заборонених книг воно відсутнє (наприклад, у Погодіновому).

Дослідження спеціалістами в галузі руської середньовічної архітектури і живопису показали, що архітектурна традиція Першого Болгарського царства мала продовження в Київській Русі й, зокрема, в Новгороді, де навіть зустрічаються підписи болгарських майстрів [211, с. 248–249]. «В науковій літературі, – зазначає Й.Табов, – тривалий час вважалося, що зразком для Десятинної церкви у Києві була північна церква в Богородичному монастирі Константина Ліпса... в Царьграді» [211, с. 249]. Вчений, посилаючись на результати дослідження Американського археологічного інституту, а також А.Чілінгірова, наголошує, що вказана церква в Константинополі є простою хрестокупольною спорудою і, у зв'язку з цим, не могла бути зразком для київської Десятинної. Натомість ідентичність було виявлено між київською Десятинною церквою та Преславським кафедральним собором у Болгарії. Тому, вочевидь, не випадково її (Десятинну церкву) як «єретичну» буде освячувати вдруге (1039 р.) митрополит-грек Феопемпт. Вірність такого тлумачення обґрунтував у своїх розвідках і М.Мур'янов [149, с. 265–269]. Це дає можливість зрозуміти, чому погоріли церкви у Києві у 1017 році. Віддати наказ зруйнувати Десятинну церкву, зрозуміло, Ярослав наважитися не міг, проте протиставити їй, закладаючи новий Софійський собор, ідентичний Софійському у Візантії, князь міг тільки узгодивши це питання з Константинополем й заручившись його підтримкою.

Додамо також й те, що навіть якщо (за деякими сучасними версіями) Софію Київську було закладено не Ярославом, а Володимиром, то вона, недобудована, могла також погоріти. Такий оберт подій зумовив би потребу в Ярослава заново розпочати будівництво Софійського собору, а ярославовим офіційним літописцям надав підстав не згадувати про закладення храму Володимиром й продовження його будівництва за князювання Святополка, натомість – оголосити саме Ярослава закладачем і будівничим храму Святої Софії у Києві.

У той же час, ситуація знову загострюється поновленням боротьби зі Святополком, який за підтримки польського князя Болеслава вирушив на Київ. Як наслідок, 1018 року Ярослав зазнає нищівної поразки і «убѣжа съ 4-ми мужи Новугороду» [21, с. 158]. Зацікавленість Болеслава надати допомогу Святополку можна пояснити не тільки тим фактом, що останній був одружений на його доньці, але й одним із завдань Польської Церкви з розповсюдження християнства, яке було орієнтоване на Рим. Не випадково, ще за життя Володимира з'являється на Русі в якості капелана доньки Болеслава Рейнберн, «поставлений (ще) у 1000 р. єпископом Колобжега» [227, с. 149]. І коли Ярослав «хотяше бѣжати за море», то «посадникъ Коснятинъ, сынъ Добрынь, с новгородьци расѣкоша лодѣ Ярославлѣ, рекуше: «Хочемъ ся и еще бити съ Болеславомъ и съ Святополкомъ» [21, с. 158].

У Києві ж, за наказом Святополка почали вбивати воїнів Болеслава, який вимушений був утікати з міста. Можливо, Святополка обурило не тільки те свавілля, яке чинили поляки, але й те, що Болеслав зробив своєю наложницею Предславу. Не виключаємо і певні непорозуміння у зв'язку з переговорами про розмін полоненими, про які залишив повідомлення Тітмар Мерзебурський. Коли Ярослав втікає з Києва (1018 р.), «архієпископ цього міста з усім духовенством» з почестями зустрів прибуття Святополка і Болеслава. А потім Болеслав посилав цього ж архієпископа до Ярослава для переговорів про розмін полоненими: у Ярослава в полоні була Болеславова донька, дружина Святополка, а Болеслав захопив у Києві мачуху Ярослава, його дружину і сестер (до речі, А.Пресняков вважав, що в цьому архієпископі слід вбачати Анастаса Десятинного) [184, с. 233].

Тим часом, у 1019 р. в битві на річці Альті новгородці розбили печенігів, останніх союзників Святополка. Скориставшись з нагоди, Ярослав проводить радикальні заходи з ліквідації залишків опозиції. Він усуває новгородського посадника, який фактично подарував йому престол, свого двоюродного дядька Констянтина Добриніча «разгневася на нъ великый князь Ярослав и поточи й в Ростов и на 3-е лето повеле его убити в Муроме

на реце на Оце (Оке)» [79, с. 312]. Таким чином, Ярослав залишив новгородську опозицію без лідера.

Проблему було вирішено на користь генерального церковно-політичного напрямку – орієнтацію на рівноапостольну Константинопольську Церкву. До такого ж висновку прийшли і укладачі 10-томника «Історія релігії в Україні», де наголошено: «Однак Володимир взяв на себе непосильну роботу. Він не знав всієї складності і заплутаної системи церковних взаємостосунків. І коли новостворена церква спробувала ствердити себе, то справи її пішли дуже погано. Жодна з існуючих церков не могла її визнати. Завдання виявилося невиконаним, і вже син Володимира Ярослав Мудрий зрозумів це» [72, с. 25]. «Ярославъ же сѣде Кыевѣ, утеръ пота с дружиною своею, показавъ побѣду и трудъ великъ» [21, с. 160], та цього разу церкви вже не горіли. У 1021 р. Брячислав, син Ізяслава, князь полоцький, напав на Новгород і пограбував його. Ярослав зреагував миттєво. На сьомий день наздогнав Брячислава і, перемігши його військо, повернув полонених. Така миттєва реакція Ярослава може пояснюватися попередньою домовленістю з новгородцями.

3. Здійснити подальші плани Ярославу завадив інший його брат – князь Тьмутараканський Мстислав Володимирович. Після битви біля містечка Листвена у 1024 р., брати уклали союз, поділивши територію та сфери впливу: «И сѣдяше Мьстиславъ Черниговѣ, а Ярославъ Новѣгородѣ, и бѣяху Кыевѣ мужи Ярославли» [21, с. 162]. Мстислав вирішив не добивати Ярослава по його поразці, припинивши круговерть сімейної різанини, й запропонував братові мир. Так в державі Руській було встановлено великокняжий дуумвірат.

4. Свою церковно-політичну програму Ярослав продовжив після смерті Мстислава (1036 р.), в якого не було синів. У Новгороді посадив старшого сина Володимира, а «епископа постави Жидяту» [21, с. 164], виразника візантійського канонічного православ'я. Проте, вочевидь, в Новгороді залишки грекофобської опозиції були ще спроможні впливати на ситуацію. Тому,

тільки після невдалого походу на Візантію, аж у 1045 р. «заложи Володимеръ святую Софью Новѣгородѣ» [21, с. 168].

У Києві ж розпочинається капітальне будівництво цілого архітектурного ансамблю: «В лѣто 6545 (1037). Заложи Ярославъ Городъ великый, у него же града суть Златая врата; заложи же и церковь святыя Софья, митрополью, и посемъ церковь на Золотыхъ воротѣхъ святыя Богородица благовѣщенье, посемь святаго Георгия (Побідоносця – свого патрона) монастырь и святыя Ирины» [21, с. 164, 166].

Між тим, навколо великого князя формується провізантійська партія. З грецької на слов'янську мову перекладаються богословські праці, священне писання, церковні устави тощо: «И ины церкви ставляше по градомъ и по мѣстомъ, поставляя попы и дая имъ от имѣнья своего урокъ, веля имъ учити люди... И умножишася прозвутери...» [21, с. 166]. Цікаву інформацію, з огляду на це, подає літописець: «Боголюбивому князю Ярославу любящю Берестовое и церковь ту сущюю святыхъ Апостолъ, и попы многы набдящю, в них же бѣ презвутеръ, именемъ Ларионъ, мужь благъ, книженъ и постникъ» [21, с. 168, 170] (якого у 1051 р. буде обрано київським митрополитом). Чи не там научали Ярослава істиної візантійсько-православної віри й корегували його церковну орієнтацію?

Зрозумілою стає й інформація літописця стосовно того, чому Іларіон, викопавши невеличку печеру, молився в ній «богу втайне» [21, с. 170]. Прийняття канонічної залежності від Візантії трималося в таємниці, а до самої акції, як видно, готувалися заздалегідь. Не обійшлося тут і без підтримки з боку християн-варягів, таких як Шимон, який буде надавати певну допомогу Печерському монастирю. «Прииде же Шимонъ къ благовѣрному князю нашему Ярославу, – дає звітку Києво-Печерський патерик, – его же приимъ, въ чести имяше и дасть его сынови своему Всеволоду» [17, с. 412].

5. Князю ж Ярославу відтоді залишалося лише перемогти київську опозицію. І знову в його діях простежується цілеспрямована послідовність стратегічної церковно-політичної лінії.

Щоб закріпити успіх і довести цю справу до логічного кінця, а також зміцнити власну позицію київського князя, до Києва прибув з Константинополя митрополит Феопемпт (можна твердити, що з помічниками греками, церковними фахівцями у цій справі). Те, що заходи були радикальними, сумніву у спеціалістів не виникає. Більше того, вчені дійшли висновку, що такий радикалізм греків обурив навіть самого Ярослава, який і став ініціатором боротьби Руської Церкви за самоврядність від Константинопольського патріархату.

На наш погляд, князь залишався послідовним в своїх діях. Ніякого розриву з Константинополем, проте, з боку Ярослава не простежувалося. Навпаки, навіть коли київським митрополитом буде поставлено русича Іларіона, канонічний зв'язок з Царгородом залишатиметься непорушним. Про це якраз свідчить позалітописне джерело «Слово про закон і благодать», де офіційно визнано Нікео-Царьгородський Символ Віри та, відповідно з цим, зверхність рівноапостольної Константинопольської Церкви.

У Ніконовському літописі, пояснюючи причини, які змусили обрати Київським митрополитом русича Іларіона, літописець записав: «Рустим епископи поставища Илариона, Русина, митрополита Киеву и всей Русской земле, не отлучающееся от православных патриарх и благочестия Греческого закона, ни гордящеся от них поставлятися, но соблюдающеся от вражды и лукавства, якоже беша тогда» [26, с. 86]. Тобто, не пориваючи канонічного зв'язку з Константинопольським патріархатом, не відмовляючись від грецької ортодоксії, не претендуючи на зверхність в поставленні митрополитів, але щоб виключити ворожнечу і підступність, які мали місце тоді. Прозорий натяк на ситуацію, коли київським митрополитом був грек Феопемпт.

Пояснення літописця взагалі виключає будь-яку боротьбу чи претензії на церковну самостійність і незалежність. Синхронно починає діяти Печерський монастир, для створення якого греки доклали теж певних зусиль. По-перше, було знайдено і підготовлено для цієї справи Антипу, який пройшов курс навчання

на Афоні, де і був посвячений у чернечий сан, отримавши ім'я Антоній. Літописець повідомляє, що ігумен, який його навчав необхідному, «и рече ему: «Иди в Русь опять, и буди благословленье от Святыя Горы, яко от тебе мнози черньци быти имуть». Благослови и, и отпусти его, рекъ ему: «Иди с миромъ» [21, с. 170]. По-друге, було надано і фінансову підтримку. У Києво-Печерському патерику книжник з цього приводу записав: «Приидоша от Царяграда мастери четыре церковнии, мужие богати велми, въ печеру къ великому Антонию и Феодосию, глаголюща: «Гдѣ хощета начати церковь?» [17, с. 418]. Тобто, присилаючи майстрів, «злата на три лѣта» давши, візантійці привозили з собою і мощі святих мучеників «Артемия и Полиекта, Леонтиа, Акакиа, Арефы, Якова, Феодора» [17, с. 418], реліквіями яких теж закріплювався канонічний зв'язок Русі з Царгородом. Поступка ж Константинополя в обранні митрополитом русича розуміється нами як переосмислення Візантією потенційних можливостей опозиції грекофобів-самостійників, яку на початках було недооцінено, а також як прагнення щонайшвидше замиритися з небезпечним північним сусідом, оскільки у 1046 році на північному кордоні Візантії розпочали наступ печеніги [79, с. 323].

Не зовсім вдало напередодні походу на Візантію тривала й матримоніальна дипломатія і в самій Русі. «У 1043 році Ярослав Мудрий, – нагадує Л.Гумільов, – запропонував Генриху III, королю Германії й імператору Священної Римської імперії, руку своєї доньки, чим Генрих III не звабився» [79, с. 328]. Проте матримоніальною комбінацією з Казиміром польським, після поразки, він зміг підняти свій авторитет, повернувши як придане 800 співвітчизників, забраних Болеславом раніше в полон.

Будучи абсолютно послідовним у досягненні поставленої мети, а вона не передбачала якихось зовнішньополітичних ускладнень із Візантією, приходимо до висновку, що Ярослав та його оточення не були ініціаторами війни 1043 року. Війну розв'язала опозиція, яка намагалася захистити і підтвердити свою церковно-державну незалежність і самобутність, що склалася за часів Володимира Святославича. Заслуговує на увагу й той факт,

що воїнів, які потрапили до полону, греки (як і болгар у 1019 році при Василії Болгаробойці) осліпили. Так чинять не стосовно воїнів, це розправа над бунтівниками. А.Карташев в цьому контексті зауважує, що «греки руську війну розглядали як «бунт підданих василевса», тобто не як війну, а як повстання [105, с. 167].

Отже, підводячи підсумки розгляду питання, вважаємо за доцільне висловити деякі узагальнення:

– вважаємо, що церковна політика Ярослава Володимировича, була орієнтована на ідею залучення Руської Церкви до кафолічної східнохристиянської спільноти та визнання єдиної догматико-канонічної системи. Тому мала послідовний, скорегований на канонічний зв'язок з Константинопольським патріархатом характер;

– на той час склався певний порядок взаємин між світовими християнськими центрами та підпорядкованими їм діоцезами.

Цей порядок базувався на відповідних принципах та правилах, що зводилися до наступного:

а) прийнятим до істинної Кафолічної й Апостольської Церкви (яка розуміється як єдине тіло Христове, існування за межами якого не допускається) слід було визнати і виправити помилки, що мали місце до цього, прийняти всі догмати Церкви яка приєднує, залишаючи свої деякі канонічні, літургійні і побутові особливості;

б) Церква, яка приєднувалася (про це свідчить майже вся світова церковна практика) сприймалася як дефектна, тобто – нерівноцінна й нерівноправна з істинною Церквою;

в) після приєднання, вона, перестає вважатися неповноцінною, її приймає вся кафолічна християнська спільнота. Церковно-правовий статус приєднаної Церкви набуває канонічності, її визнають на міжнародному рівні в християнському світі, як офіційний.

Саме до такої мети – визнання Руської Церкви за міжнародним офіційним канонічним статусом – спрямовував свою діяльність великий князь Київський Ярослав Володимирович. Не

випадково Іларіон в своєму «Слові...» наголосить: «До кафолицької й апостольської церкви прилучаюсь, з вірою входжу, з вірою молюся, з вірою виходжу. Так вірую! І не постижуся, і перед народами визнаю, і заради визнання душу свою покладу!» [23]. Така церковна політика згуртувала самостійницьку опозицію, у якої ще за часів Володимира Святославовича сформувалася незалежна церковна ідеологія і яка не зацікавлена була у новому перерозподілі матеріальних цінностей і владних повноважень.

Однак реформи саме такого характеру розпочав проводити грек Феопемпт. У 1037 р. при Ярославі робиться спроба скасувати привілеї з Десятинної церкви й перевести їх на ім'я новоствореної митрополії – Софійського собору (подібні спроби свого часу категорично заборонив Володимир): «Аще кто сего посудить да будет проклятъ» [21, с. 138]. Насильно впроваджується грецька митрополича влада [105, с. 197]. Скасовуються єпископські суди на користь митрополита і князя («судити митрополиту», «митрополиту 6 гривен», «князю с митрополитом на полы») [105, с. 198]. За час князювання Володимира ця прерогатива, навпаки, належала єпископам, кафедри яких займали монахи з боярського стану і з якими князь радився, встановлюючи «віри».

Процес подібних перетворень, а саме: зміни в церковних законах, засоби утримання вищої ієрархії, приходського духовенства, взаємовідносини церковної та державної влади тощо, ретельно проаналізував церковний історик А.Карташев [105, с. 192–223]. В жодному випадку ми не спостерігаємо, щоби якоюсь мірою обмежувалися прерогативи князя. Обмеження торкнулися, перш за все, колишнього оточення Володимира Святославовича, яке (на нашу думку) й стало ініціатором війни з Візантією у 1043 році. З поставленням митрополитом київським русича Іларіона, всі ці нововведення (за грецьким Номоканоном), буде доведено до логічного кінця. Отже, було здійснено цілісну церковну реформу.

Зібрані 1043 р. для походу на Візантію воїни будуть представляти інтереси різних політичних сил. Князь не міг ігнорувати таку акцію й змушений був її підтримати, надавши до зібраного

війська княжу дружину на чолі зі своїм воєводою Іваном Творимиричем. На те, що ініціатива війни не належала Ярославу вказують такі факти: загальне воєводство очолив не Творимирич, а воєвода Вишата (син Остромира, воєводи новгородського, онука посадника Констянтина, якого Ярослав наказав стратити, правнука Добрині, дядька князя Володимира), якого висунула опозиція. Була в руському війську й варяжська дружина на чолі з Інгваром Мандрівником.

До походу на Візантію готувалися заздалегідь. Грецький автор навіть повідомляє подробиці стосовно того, де і які кораблі будували русичі. Вважаємо, що греки знали про підготовку русів до походу й прийняли відповідні запобіжні заходи. В іншому випадку вони могли б, як це мало місце у всій попередній практиці, просто відкупитися вірою та грішми, тим паче, що мобілізація армії коштує дорожче. Така позиція греків наводить на думку про можливу домовленість візантійського і великокнязівського оточення щодо підтримки останнього. За цих обставин Ярослав й не очолив військову експедицію, а змушений був, вірогідно під тиском київського віче та опозиційних бояр, відправити свого старшого сина Володимира. Не виключаємо, що син міг стати й заручником, аби попередити можливу зраду з боку представників княжої дружини.

До подібних міркувань спонукають відомості про похід, що подає нам літописець: як тільки Володимир опинився на кораблі воєводи княжої дружини Творимирича, той почав ігнорувати воєводство Вишати – «То не пішов з ними ніхто із дружини княжої». Руська флотилія повернула сама додому, кинувши напризволяще тих, хто залишився на березі, а занепокоєність Вишати в словах «а якщо погибну – то з дружиною», може свідчити лиш про одне: корпус руських військ був у небезпеці. Залишає русів на березі й Інгвар Мандрівник зі своєю дружиною, подавшись на Кавказ [79, с. 330–331]. Вважаємо, що серед причин поразки руського війська вирішальну роль зіграла все ж таки не буря на морі, а готовність грецьких військ до битви, які зайняли вигідну і безпечну позицію біля маяка Іскресту (а отже вони мали точну інформацію

про київське військо, як і про те, де і скільки ним будувалося кораблів, саме від надійного джерела з Русі). За таких обставин, стає зрозумілим, чому під час бурі викинутими на берег опинилися лише руські кораблі й жодного грецького. Тому найвагомішою причиною поразки русичів була неузгодженість дій дружин, яка при цьому не виключає можливості розгляду в «неузгодженості» заздалегідь «скореговану тактику». Це й визначило, в кінцевому рахунку, трагічну долю саме тієї частини воїнів, яка виражала інтереси ініціаторів походу Русі на Візантію у 1043 році.

Отже, військовий похід русичів 1043 р. на Візантію з самого початку був приречений на поразку. В такому результаті виявилися зацікавленими ті сили в оточенні Ярослава, які орієнтувалися на зв'язок з візантійським християнським центром. Ярославові ж Володимировичу це дозволяло, з одного боку, ослабити спротив опозиції, з іншого – довести вищезгадувану церковну політику до логічного завершення. Відтак, започатковується низка заходів великого князя Київського, з яких одні спрямовуються в матримоніальному векторі, а інші зорієнтовані проти грекофобських антипатично-войовничих настроїв. В підсумку, було узгоджено й питання про наставлення київським митрополитом русича, виразника східнохристиянської візантійської ортодоксії – пресвітера Іларіона, який запропонував програму подальших церковних і політико-ідеологічних перетворень у своєму «Слові про закон і благодать».

4.3. Інтерпретація теологічної доктрини хрещення Русі в «Повісті временних літ», «Слові про закон і благодать» та в інших наратиних джерелах

Про юрисдикційне положення Руської Церкви у 50-ті роки XI ст. свідчить «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона. Дослідниками, які в різний час зверталися до «Слова...», написано десятки праць, більшість з яких присвячено вивченню філософського та патріотичного аспектів і в меншій мірі релігійного. В історичній науці склалася усталена думка про те, що

Іларіон є зачинателем філософського осмислення історії у вітчизняній духовній культурі [74, с. 57], що його «Слово...» – це «стрункий і органічний розвиток єдиної патріотичної думки», що воно, свого роду є патріотичним трактатом, який обгрунтовував незалежність Руської Церкви і руської державної політики від Візантії [214, с. 149].

«У «Слові...», – пише А.Карташев, – утверджується повнота сил руського християнства, прославляється його пишне зростання при св. Володимирі, котрого автор «ублажає», називає «блаженним» і возвеличує як героя віри, гідного канонізації. Все це – всупереч поглядам греків» [105, с. 169]. О.Замалєєв та В.Зоц, зіставляючи ідеї Іларіона та Арія, прийшли до висновку про те, що «давньоруський мислитель у трактовці людської сутності Христа дуже близько підходить до системи раннього християнського єресевчителя..., (що) нахил Іларіона в бік аріанства виражав, у першу чергу, антивізантизм великокняжої влади, її протидію експансіоністським задумам Константинополя» [100, с. 48]. Л.Гумільов же, натомість, вважав, що «Слово...» було написано проти юдеїв і пропаганди юдаїзму в Київській Русі [79, с. 315–317].

Немає серед учених й абсолютної згоди і щодо дати його написання. В.Горський з цього приводу резюмує: «М.Присьолков стверджував, що воно було створене між 1037 та 1043 рр.; німецький дослідник «Слова...» Л.Мюллер датує його 1050 р.; на думку М.Розова, воно було вимовлене у 1049 р. Сучасний російський історик А.Горський запропонував часові межі – не раніше 1937 р. і не пізніше 1050 р.» [74, с. 55]. Проте Л.Гумільов наполягав на тому, що «Слово...» було написано раніше, а проголошене в 1037 р. [79, с. 315].

Як нам уявляється, значення «Слова про закон і благодать» митрополита Іларіона нерозривно пов'язане з релігійною політикою великого князя Київського Ярослава Володимировича. Принциповим є вихідне положення пошуку: йти від джерела чи від проблеми. А.Кузьмін вважав, що різні підходи дадуть абсолютно різні висновки. Якщо йти за джерелом, дуже легко

можна стати на його точку зору і не помітити дещо важливе. Постановка ж проблеми передбачає ширший погляд на саме джерело, зумовлює враховувати умови його походження, повніше використовувати напрацьований спеціалістами матеріал [124, с. 19]. З історичної точки зору нас, більшою мірою, цікавитиме питання – які завдання мало у той час виконати «Слово...» Іларіона у церковній та політико-ідеологічній ситуації часів правління київського князя Ярослава Мудрого.

Церковна традиція передбачала лікування тіла Церкви від різних «хвороб» – учіння словом. Іоанн Златоуст у своїх повчаннях «Про священство» писав: «Коли душа страждає хворобою, що складається в неправих догматах, тоді вельми корисне слово, не тільки для огородження своїх, але й для боротьби зі сторонніми» [13, с. 453]. Він пояснював як необхідно боронитися словом, тобто те, що повинно враховуватися під час написання слова. Досить розлога цитата цього богослова, що міститься нижче, на нашу думку, виправдовує її наведення саме у такому вигляді з огляду як на авторитетність вчення Златоуста в цілому, так, зокрема, і його думок в контексті проблем, які розглядаються тут нами.

«Наприклад, послідовники лжевчення Валентина і Маркіона, й одержимі однаковими з ними хворобами, виключають з числа Божественного Писання закон, даний Богом Мойсею; юдеї ж так пошановують його, що і тепер, коли вже час не дозволяє, намагаються уповні сповідувати його всупереч волі Божої. А церква Божа, уникає крайнощів тих та інших, іде осереднім шляхом, – і не погоджується підкорятися ігу закона, і не допускає хулити його, проте хвалить його і по припиненні його за те, що він був корисним свого часу... Також, одержимі шаленством Савеллія та біснуватістю Арія, ті та інші з непомірності відпали від здравої віри... Так якщо хто скаже, що Божество єдине, то Савеллій негайно перекрутить це слово на користь божевільного вчення; якщо ж вкаже на відмінність, називаючи одного Отцем, другого Сином, третього Духом Святим, то виступить Арій й почне відносити різність лиць до розрізненості у сущності. Між

тим, – наголошував Іоанн Златоуст, – потрібно відвертатися й уникати як нечестивого змішання Савеллієвого, так і божевільного розділення Арієвого, і сповідувати єдине Божество Отця і Сина і Святого Духа, але при тому у трьох Лицях; таким чином ми можемо загородити вхід тому й іншому» [13, с. 455–456].

Не знати таких Златоустових вимог до слова Іларіон не міг. Тим паче, що аналіз джерел, на котрі спирається автор «Слова...», демонструє його ерудованість. Дослідники «Слова...» переконливо вказують на знайомство Іларіона не лише з книгами Старого і Нового Заповітів, але й з творами Георгія Амартола, Козьми Пресвітера, Єфрема Сирина, Августа Аврелія [74, с. 56]. Не кажучи вже про Іоана Златоуста, переклади творінь якого були досить популярними в Київській Русі.

Нагадаємо, що повний заголовок «Слова...» – «О законѣ, Моисѣомъ данѣѣмъ, и о благодѣти и истинѣ, исусомъ Христом бывшии и како законъ отиде, и вѣра въ вся язики простреся и до нашего языка рускаго, и похвала кагану нашему Влодимеру, от негоже крещени быхомъ, и молитва къ богу от всеа земля нашеа. Господи, благослови, отче!» [23, с. 26]. «Слово...» складається з трьох частин: перша – розповідь про закон і благодать, похвала князю Володимиру Святославичу; друга – молитва; третя – текст Символа Віри з короткими формулами під назвою «Визнання віри».

Поклавши в основу першої частини «Слова...» послання святого апостола Павла до галатів, котрий, вживши алегорію, провів паралель між народженням синів Авраама від рабині Агарі й від вільної Сарри з одного боку, та існуванням двох заповітів: старого і нового, закону і благодаті з іншого, Іларіон практично повторює основи християнства, скомбіновані з біблійних цитат (Гал. 4:21–25), доповнені деякими іншими деталями. Джерелом закону є Бог. Він дав його євреям через Мойсея для того, щоб підготувати людей до сприйняття істини – благодаті. Стан закону – це рабство – тінь істини. Євреї не змогли скористатися законом для сприйняття благодаті, нового вчення – вчення Христа, з появою його на Землі. Проте доки Христос – Син Божий – був

на землі в образі людини, це був, так би мовити, «перехідний період» співіснування закону і благодаті. Поступово благодать, володіючи новими якостями, яких не було у стані закону, витісняє його. «Яко иудеиство стѣнемь и закономь оправдаашеся, а не спасаашеся, хрьстиани же истиною и благодатию не оправдаються, нъ спасаються» [23, с. 30], – пише Іларіон, вторячи святому апостолові Павлові (Гал. 2:16; 3:11; 5:4).

Прикметно, що таке духовне переродження значно розширює національні, соціальні та релігійні рамки, і нове вчення вже поширюється на інші народи. Воно не обмежене кордонами одного юдейського народу – «Христианыихъ же спасение благо и щедро простираяся на вся края земленыа» [23, с. 30], що також цілком узгоджується з вченням святого апостола Павла (Гал. 3:28–29). Чи означає це, що закон, за Іларіоном, протирічить обітованням Божим? У жодному разі ні! Автор «Слова...» вважає його дітопровідником до Христа: «Законъ бо прѣдьтечя бѣ и слуга благодѣти и истинѣ, истина же и благодѣть слуга будущему вѣку, жизни нетлѣннѣи» [23, с. 26].

Інша справа – юдеї, котрим Бог дав закон як компас, що вказував на Голгофу, але значення якого народ цей не зрозумів. Стосовно цього народу Іларіон відводить особливе місце його жидівській невдячності: «Боимся, егда сътвориши на насъ, яко на Иеросалимѣ, оставлешиимъ тя и не ходившиимъ въ пути твоа», – звертаючись до Бога в своїй молитві, пише Іларіон [23, с. 54]. Тож якщо в Русі Київській і мала місце пропаганда юдаїзму (хоча навряд чи це достовірно, оскільки, як зауважує Л.Гумільов, посилаючись на І.Берліна, зазвичай «євреї з надзвичайною огидою ставилися до прозелітизму» [79, с. 316]), то вона могла застосовуватися методом змішаних шлюбів. Так, як колись застосовувалася у Хазарії. Додамо при цьому, що жидівські закиди проти християнської догматики були давно відомі й грекам, котрі знайшли їм змістовні та вичерпні спростування, багато з яких використав й Іларіон у своєму «Слові...».

Тож, критикуючи юдеїв, Іларіон не порушує рівноваги між законом і благодаттю, Старим і Новим Заповітом.

Сам він запевняв: «И не иудеискы хулимъ, нъ христианьскы благословимъ» [23, с. 40], ніби прагнучи довести, що в «Слові...» Іларіона ніякого протиставлення закону, даного тільки євреям, й благодаті, котра осяяла всі народи землі, немає. В іншому ж випадкові, з богословської точки зору, в конфлікт вступали би дві концепції: веління закону Мойсея та нове вчення Ісуса Христа. В Іларіона ж ми, навпаки, спостерігаємо цілісну і непорушену ідею корисності першопочаткового закону, що був даний Богом Мойсею й який поступається місцем новому закону Христа – благодаті, що прийшов на зміну жорстким старозаповітним заповідям.

Ми вже згадували вище, що О.Замалєєв та В.Зоц окремі аспекти аріанської єресі знайшли «в твердженні книжника, що будь-який християнин може стати сином і причасником Бога. Чи означає це, – міркують дослідники, – що Іларіон підносить людину до «справжнього» сина божого – Ісуса Христа? Безумовно. При цьому він мислить так... – помилова благый бог человеческий род, яко и человеци плътяни крещением и благыми делы сынове и причастницы богу бывают». Таким є висновок мислителя, і не можна не помітити близькості його суджень до поглядів аріанства» [100, с. 47]. Показово, що В.Горський, посилаючись на М.Нікольського та у зв'язку з висловленими обставинами, вказував на наявність у «Слові...» «рис, близьких до адоптионізму, тобто божественному усиновленню людини через її хрещення» [74, с. 144].

На наш погляд, у наведеному уривку йдеться про велику роль хрещення, яке відкриває перспективу спасіння (Іоан 1:12–13). За великим рахунком, Іларіон узяв цитату з Євангелія від Іоанна, в якій дослідники знайшли елементи єресі, й торкнувся сотеріологічного вчення про обожнення людини через Божу благодать, а не Божественну сущність. У місці ж, де він пише про два єства, доволі точно викладено формулу Халкідонського (451 р.) Вселенського собору про Ісуса Христа як істинного Бога та істинної людини, єдиносущної Богу-Отцю (що, власне, заперечувалося Арієм), де й було представлено два єства, але одну Іпостась

[23, с. 34]. Арій, натомість, у своєму вчені, навпаки, знімав центральну для християнства ідею про боголюдину.

Для непосвяченого могло здатися, як і у складній математичній формулі, що там не сказано нічого чітко зрозумілого, проте посвяченні мусили були побачити істинне чудо богословської премудрості. «Ни къ невѣдущиимъ бо пишемь, нъ прѣизлиха насыштьшемся сладости книжна», – пояснював автор [23, с. 28]. Перш, ніж перейти до похвали Володимиру Святославичу, підводячи підсумок вищесказаному, Іларіон рішуче заявляє: «И тако вѣрующе къ нему и святыихъ отець седми съборъ прѣдание держаще, молимъ Бога и еще и еще поспѣшити и направити ны на путь заповѣдии его!» [23, с. 40]. Тобто вірити і постійно реалізовувати заданий ідеал, як всезагальне церковне правило нового істинного вчення Христа – благодаті для нових істинних християн.

Говорячи про князя Володимира, Іларіон описує велике благодіяння – хрещення землі Руської, котре той здійснив. Викладені ним похвали для багатьох вчених стали доказом боротьби Руської Церкви за канонізацію свого хрещеного отця, проти якої виступала Візантія, а значить і антигрецької позиції автора.

Дійсно, Іларіон, вражаючи уяву читача, виважено й аргументовано вінчає Володимира титулатурою святості: «Сии славныи от славныихъ рожься, благороденъ от благородныих, каганъ нашь Влодимеръ»; «Не виделъ еси Христа, не ходилъ еси по немь, како ученикъ его обрѣтеся?»; «Поистинѣ бысть на тебѣ блаженьство Господа Исуса»; «Не единого обративъ человѣка от заблужденіа идольскыа льсти, ни десяти, ни града, нъ всю область сию»; «Подобниче великааго Коньстантина, равноумне, равнохристолюбче, равночестителю служителемь его!»; «Радуйся, въ владыкахъ апостоле!» [23, с. 44, 46, 48, 52].

У цьому контексті зазначимо, що, наприклад, Н.Серебрянський вважав беззаперечним визнання князя Володимира святим у руській церковній практиці вже у XI ст., а відсутність раннього проложного житія пояснював тим, що під впливом «Слова...» Іларіона «церковна писемність прийняла інший характер – похвально-риторичний». Апелюючи йому, О.Хорошев

зауважує, що «давньоруське шанування князя не пов'язувалося з літургійною титулатурою «рівноапостольного» і запровадженням певного дня пам'яті», що давньоруське шанування князя «було проведене на поєднанні язичницьких вірувань та християнських мотивів вшанування предків» [235, с. 48].

На наш же погляд, у запропонованій Іларіоном схемі похвал можна розпізнати певну систему (беатифікацію), дотепно названу В.Бахрушиним «беатизацією» [235, с. 16], яка була спрямована на підготовку до канонізації. Згідно до правил, спочатку ту чи іншу особу зачисляли до лику блаженних, а вже потім, долаючи цю «нижчу ступінь», підносили до потрібної категорії або «класу» святості. Як структурний складовий елемент вона елегантно вмонтована до єдиної композиції, за якою впізнається схема агіографічного житія.

В.Крекотень з цього приводу зазначав, що тогочасні «житія» творилися за певною композиційною схемою. Твір зазвичай починається своєрідною передмовою. У ній агіограф із християнською смиренністю попереджає читачів, що його освіта і хист недостатні для того, щоб гідно описати життя уславленого святого. Далі він вказує на обставини, які все ж таки спонукують його взятися за перо, говорить про джерела твору, про те, як він збирав відомості про свого героя. Саме «житіє» також розгорталося за усталеним планом: характеризуються батьки святого, описуються рідні його місця, тлумачиться його ім'я, розповідається про його навчання, про те, як він ставився до жіноцтва, до шлюбу. Докладно описується його подвижництво, наводяться передсмертні настанови людям, змальовується смерть і, нарешті, докладно описуються посмертні чудеса [117, с. 62].

Таким чином, Іларіон, вочевидь, вперше в історії Давньоруської держави, висунув на порядок денний питання про канонізацію Володимира Святославича в статусі рівноапостольного, оминаючи навіть «нижчу ступінь», формальним повідомленням. Восхваляючи князя Володимира, Іларіон пише: «Паче же слышано ему бѣ всегда о благовѣрьнии земли Гречьскѣ, христолюбиви же и сильнѣ вѣрою... И си слышавъ, въждела сердцемь,

възгоре духомъ, яко бытии ему христиану и земли его... и тако ему въ дни свои... приде на нь посѣщение Вышняаго, призрѣ на нь всемилостивое око благааго Бога, и въсиа разумъ въ сердци его» [23, с. 44].

З одного боку, автор «Слова...» з «отеческой» любов'ю перераховує візантійські благовірності, котрі духовно відкривають шлях до спасіння та святості, і про які знав Володимир. Тому й «возсіяв розум у серці його». З іншого – Іларіон, немов би намагаючись з'ясувати причини благодатного перевороту в свідомості Володимира, вносить елемент протиріччя: «Како вѣрова? Како разгорѣся въ любовь Христову?... Не видѣ апостола, пришедша въ землю твою... и Сихъ всѣхъ не видѣвъ, како вѣрова? Дивно чюдо! ...Ты же, о блажениче, безъ всѣхъ сихъ притече къ Христу, токмо от благааго съмысла и остроумна разумѣвъ» [23, с. 46]. У такій послідовності похвал простежується прагнення об'єднати два зовсім різні напрямки, що пояснюють мотиви, які спонукали Володимира до хрещення.

В одному випадкові – князь Володимир чув про візантійські благовірності, тож у зв'язку з цим «зажадав він серцем, загорівся Духом», аби стати християнином. Побачив це Бог і «возсіяв розум у серці його», після чого хрестився князь («увійшов у святу купіль і одродився от духу і води»). Далі ж – Володимир хрестить всіх людей своїх «і не було ані єдиного, який би противився благочестивому його повелінню. А як хто, то й не з любові, а зі страху перед повелителем, охрестився, бо ж благовір'я його на владу спиралося» [23, с. 48]. Возвеличуючи Володимира як героя віри, гідного канонізації, порівнюючи його з великим Константином, який зі своєю матір'ю Єленою «крестъ от Иерусалима принесъша и по всему миру своему раславъша», літописець заявляє: «Ты же съ бабою твоею Ольгою принесъша крестъ от новааго Иерусалима, Константина града, и сего по всеи земли своеи поставиша, утвердиста вѣру» [23, с. 48]. Таким чином автором було дуже вміло вмонтовано першопочатковий зв'язок Русі з Константинополем й саме за такої інтерпретації ідеологічний зміст протистояння Русі та Візантії нівелюється. Говорячи мовою

канонічного права, утверджувалося постфактум законне право, як Церкви-матері – Константинопольському патріархатові, визначати статус народженої від неї Руської митрополії.

У другому випадкові – хрещення Русі Володимиром – це самостійний «від благого розмисла і гострого ума» акт, що залежить тільки від князя:

1. Він сам зрозумів, «яко есть Богъ единъ творець невидимыимъ и видимыим, небесныимъ и земныимъ, и яко посла въ миръ спасениа ради възлюбенаго Сына своего» [23, с. 46];

2. Хрестився «и си помысливъ, вниде въ святую купѣль. И еже инѣмь уродьство мнится» [23, с. 46];

3. Після хрещення виявилася у ньому сила Божа («тобѣ сила Божиа вымѣнися») [23, с. 46], тобто сила до життя праведного «у великім терпінні, у скорботах... у чистоті... у лагідності...» (2 Кор. 6:4–10), від чого свого часу відмовився батько його Святослав, позаяк «а дружина моя сему смѣяти начнут!» [21, с. 112].

Отже, згідно з нашою реконструкцією, «Слово...» Іларіона розкриває: по-перше – досить гостру боротьбу двох християнських партій; по-друге – за схемою похвал проглядається механізм примирення ворогуючих сторін, коли вказується на канонічний зв'язок із Візантією й коли, водночас, хрещення Русі змальовано як самостійний акт Володимира, котрий стає вчителем і наставником Руської землі.

Возвеличуючи князя до рівня рівноапостольного, не принижуючи при цьому значення самобутньої Руської Церкви, Іларіон виводить її на рівень церковно-політичного партнерства з Константинополем, тобто розкриває перед нами цікаву і складну комбінацію геополітичних інтересів Давньоруської держави. Основним моментом для її реалізації й мав би передувати акт офіційної канонізації Володимира, санкціонований греками. Така інтерпретація пояснює мотиви, які не спонукали єпархіальні відомства[23] до самостійної канонізації князя. Дослідники вказують, що саме в цей час взаємини Константинополя і Русі нічим не ускладнювалися, більше того, у 1052 р. було укладено

[23] Єпархія – церковний округ на чолі з архієреєм.

шлюб візантійської принцеси з сином Ярослава Володимировича – Всеволодом.

Можна висловити думку, що грецька сторона, прагнучи взяти Руську Церкву під свою канонічну зверхність, враховуючи складні обставини, викликані внутрішніми протиріччями в ній, вміло надаючи підтримку провізантійськи налаштованій партії, не поспішаючи з канонізацією Володимира (із зрозумілих причин), походжувалася на компроміс, запропонований Іларіоном. У такому контексті далеко не тенденційно усвідомлюємо логічність та обумовленість додавання до Іпатіївського літопису під 1050 р. твердження, що «Іларіон поставлен бысть митрополитом Киеву от патриарха Михаила Керулария» [105, с. 168]. Отже, ми маємо підстави вважати, що саме такого ідеолога як Іларіон, можливо найосвіченішу людину свого часу, яка розуміла букву канонів, переконаного прибічника православного віровчення, що з глибоким благоговінням ставилася до візантійської ортодоксії, й висувають зацікавлені кола на місце глави Руської Церкви.

Проте, невдовзі виявилося, що офіційна канонізація Володимира (не без вагомих на те причин) штучно затягується. Вирішення цього питання стає головним у внутрішньому протиборстві грекофобів і партії провізантійської орієнтації. Правильність такого тлумачення підтверджується у творах давньоруських письменників, близьких до часу загального хрещення Русі.

В «Пам'яті та похвалі Володимиру» (друга половина XI ст.), нанизуючи доброчинності на словесну нитку панегірика й восхваляючи його філантропію, Іларіону вторить Іаков Мніх. Утім, схема похвал у цього автора має дещо інший сюжет: «Взиска спасения и прия о бабѣ своей Олзѣ, како шедши къ Царюграду, и прияла бяше святое крещение... И разгоряшеся Святымъ Духомъ сердце его, хотя святого крещения. Видя же Богъ хотѣние седца его, провидя доброту его... и просвѣти сердце князю Рускыя земля Володимеру приятии святое крещение» [16, с. 129–130]. Наділений Божим даром, освячений благодаттю святого Духа князь хрестився сам «и всю землю Рускую крести от конца до конца» [16, с. 129–130]. Про те, що Володимир керувався тільки

своїм «добрим наміром та гострим розумом», Іаков Мніх навіть не згадує.

Як видно, тут на перше місце виноситься божественний промисел і знімаються підозри у політичному утилітарному акті Володимира. «Крестилъ же ся князь Володимеръ въ десятое лѣто по убьении брата своего Ярополка», тобто за два роки до походу на Корсунь, позаяк «благодать Божиа просвѣщаше сердце его и рука Господня помогаше ему, и побѣжаше вся врагы своя, и бояхутся его вси... Умысли же и на грѣческыи крадъ Корсунь» [22, с. 290], щоб привести людей християнських і попів до своєї землі. Примітно, що Візантію Іаков ставить у ряд ворогів Руської держави. Узявши Корсунь, Володимир звертається до імператорів-співправителів Константина і Василія видати їх сестру Анну йому в дружини, «да бы ся болма на кристианскии законъ направилъ. И даста ему сестру свою...» [22, с. 290].

Очевидно, що Іаков Мніх був представником (або ж близький) опозиції, яка продовжувала боротися за канонізацію Володимира. Припускаємо, що саме в цій християнській общині Володимира шанували як святого та рівноапостольного. В.Крекотень у зв'язку з цим писав: «Незабаром після «Пам'яті» виникає коротке проложне житіє Володимира як наслідок його офіційної канонізації» [117, с. 121]. Греки ж, зі свого боку, починають поширювати думку про те, що на Русі у давні часи проповідував святий апостол Андрій. І, вочевидь, діти Ярослава зазнали впливів грекофільської агітації, зокрема його син Всеволод. Про це свідчить лист до руського князя Всеволода Ярославича, написаний від імені імператора Михайла Дуки (1072–1077 рр.) його секретарем, відомим вченим свого часу Михайлом Пселлом. У листі йшлося про проект сватання доньки Всеволода за брата імператора Візантії. Одним з аргументів для укладання тісного династичного союзу висувалася, зокрема, й теорія спільності християнського джерела та його провісників[24]. «Духовні книги та

[24] Крім того, важливою є ще й та обставина, що незадовго до зазначених подій Візантія зазнала катастрофічної поразки від турків у битві під Манцикертом 1071 р., коли вперше до полону потрапив імператор, а також зазнала ганьби, поступившись туркам Нікеєю (місцем І Вселенського

достовірні історії навчають мене, – писав від імені візантійського імператора М.Пселл, – що наші держави обидві мають одне джерело і коріння, і що одне і те ж рятуюче слово поширене в обох, одні і ті ж очевидці божественного таїнства і його вісники проголосили в них слово євангелія» [105, с. 45].

У контексті вищевказаного можна припустити, що саме через цю причину у 1074 р. перед смертю, коли Феодосій (Печерський) спробував призначити на своє місце ігумена Іакова, братія його не прийняла, посилаючись на те, що він не був постриженником Печерського монастиря. («пришел с Льтца», тобто Іаков був постриженником монастиря на річці Альті біля Переяславля Руського). Таким чином стає зрозумілим ідейний зміст протистояння.

У самій «Похвалі Володимиру» можна помітити заперечення як з грецької сторони, так і з боку братії. Ті й інші досить резонно могли не погоджуватися щодо святості великого князя Володимира, оскільки не було чудес, – справжньої її ознаки. Адже підставою для канонізації є не міркування про позитивні якості особи, яка прославляється, а явні прояви благодаті Божої через його мощі, за молитвами до нього та почитання подвижника народом. Мніх же Іаков на ці закиди заперечує: «Не дивимся, възюбленѣи, аще чюдесъ не творить по смерти, мнози бо святи праведнѣи не створиша чюдесъ, но святи суть. Рече бо нѣгдѣ о томъ святый Иоаннъ Златоустый: «От чего познаемъ и разумѣемъ человека свята, от чюдесъ ли, или от дѣлъ?». И рече: «От дѣла познати, а не от чюдесъ, много бо и вълсви чюдесъ створиша бѣсовскымъ мечтаниемъ» [22, с. 289].

Такий же ідейний напрямок похвал ми бачимо і в «Читанні про життя і вбивство блаженних страстотерпців Бориса та Гліба» преподобного Нестора[25]. Нестор, як і Іларіон, акцентує увагу на

собору). Візантія також без спротиву прийняла факт утворення на колишніх власних територіях Іконійського султанату з символічною назвою Рум, тобто – Рим (адже відомо, що Візантія претендувала на римську імперську спадщину та офіційно називалася «Басилея римлян»).

[25] «Нестор, – зазначає А.Кузьмін, – чи не найпопулярніше ім'я у давньоруській літературі. Хоча репутація ця заснонована на непорозумінні: думці, що саме йому належить «Повість временних літ». Насправді Нестору

тому, що не чули в Руському краї «ні від кого жодного слова про Господа нашого Ісуса Христа, оскільки не ходили до них апостоли, не проповідував їм ніхто слово Боже» [16, с. 137]. Та ось, сам Владика Господь змилостивився до свого створіння «і цьому Володимиру було видіння Боже, щоби християнином стати» [16, с. 137]. Володимир хреститься сам, потім наказує хреститися «вельможам своїм та усім людям своїм... Учора не відав, хто такий Ісус Христос, а сьогодні проповідником його став, учора язичником Володимиром називався, а сьогодні християнином Василем називається! **Це другий Константин на Русі з'явився!**» (виділено нами – *авт.*).

Рік особистого хрещення Володимира у Нестора, як і у Іакова Мніха, – 987-й. А.Карташев з приводу цього датування зазначав: «У найдавнішньому пергаментному рукописі житія це місце має такий вигляд: «Це було в літо SУЧе». Буквально це означало би 982 р. від Різдва Христового. Явне непорозуміння: переписувач останню четверту літеру дати SУЧе прийняв не за цифру 5, а за закінчення порядкового числівника, тобто «літо» «...оє», таке то, очевидно, що той же 987 р.» [105, с. 114]. При цьому Нестор взагалі не допускає думки про можливий зв'язок такої важливої події із Візантією. Він переносить центр тяжіння до області містичної – тільки завдяки видінню Божому «крестьянину створися».

Характерно, що до пам'яті «хрестителя» як святого в ході церковно-політичних заходів, звертається Андрій Боголюбський. У зв'язку з цим О.Хорошев зауважив, що «коли перебудова Успенського собору у Владимирі завершувалася, князь на урочистому освяченні «глагола князем и боарам своїм сице: град сей Владимиръ во имя свое созда святый и блаженный Великий

належать два твори житійного характеру: «Читання про Бориса і Гліба» та «Житіє Феодосія». Обидва вони і за мовою, і за фактичним змістом, і за світоглядом відрізняються від відповідних текстів «Повісті временних літ»... обидва житія написані ... можливо, не в Києві, а у Володимирі-Волинському» [16, с. 135]. «Читання про Бориса і Гліба, – додає автор, – датують звичайно 80-ми роками XI ст. (посилаючись на О.Шахматова). Між тим сам Шахматов в останніх роботах відносив його до часу після 1108 року» [16, с. 136].

князь Владимир, просветивший всю Русскую землю святым крещением» [235, с. 85]. У даному випадку нікому і на думку не спадало питати у когось дозволу або вести полеміку про визнання святості Володимира. Це свідомість вільних синів Сарри, а не Агарі. Вони є господарями у церковному домі. Якщо потрібно у ньому щось робити та оновлювати, то вони наважуються на це, не замислюючись над правом, з повною господарською самосвідомістю.

Дещо інакше дивився на цю проблему літописець, котрий дотримувався у питаннях канонізації вимог певного порядку, провадженого у Х столітті. Він з гіркотою писав: «Дивно есть се, колико добра створилъ Русьстѣй земли, крестивъ ю. Мы же, крестьяне суще, не вьздаемь почестья противу оного възданью. Аще бы онъ не крестилъ насъ, то и нынѣ были быхомъ в прельсти дьяволи, якоже и прародители наши погынуша. Да аще быхомъ имѣли потщанье и мольбы приносили богу за нь, в день преставленья его; видя бы богъ тщанье наше к нему, праславилъ бы и» [21, с. 146], тобто прославив би князя особливими знаменнями. У даному випадку, літописець докоряє не візантійцям, що вони не дають згоди на канонізацію Володимира, а своїм співвітчизникам, котрі не шанують його належним чином за велике благодіяння – хрещення Руської землі, що забувають молитися за хрестителя в день його пам'яті.

Саму історію прийняття християнства Володимиром літописець викладає в дещо іншому варіанті. Хрестять князя єпископ корсунський та попи грецькі. Вони ж хрестять і киян. Згадується тут і про те, що апостольського вчення не було на Русі, й відтак Володимир ніякий не рівноапостольний. Слова ці літописець вкладає у вуста диявола, котрий говорить: «Увы мнѣ, яко отсюду прогонимь есмь! сде бо мняхъ жилище имѣти, яко сде не суть ученья апостольска, ни суть вѣдуще бога, но веселяхъся о службѣ ихъ, еже служаху мнѣ. И се уже побѣжемъ есмь от невѣгласа, а не от апостолъ, ни от мученикъ, не имам уже царствовати въ странах сихъ» [21, с. 132].

Позбавлено тут Володимира і благодаті Божої, не просвітив Господь серце князю Руської землі, щоб прийняв той святе хрещення. «По божью же устрою в се время разболѣся Володимеръ очима, и не видяше ничтоже, и тужаше велми, и не домышляшеться, что створити. И посла к нему царица, рькуще: «Аще хощеши избыти болѣзни сея, то въскорѣ крестися, аще ли, то не имаши избыти сего» [21, с. 126]. Й нібито почувши це, Володимир сказав: «Да аще се истина будет, поистинѣ великъ богъ будет хрестеянескь». И повелѣ хрестити ся» [21, с. 126]. Лише після хрещення, він прославив Бога, сказавши: «Топерво уведѣхъ бога истиньнаго» [21, с. 126]. Ті ж похвали, які той же Іларіон воздавав Володимиру у «Повісті временних літ» відводяться не князеві, а Ісусові Христу: «Благословенъ господь Иисус Христос, иже възлюби новыя люди, Русьскую землю, и просвѣти ю крещеньем святымь. Тѣмьже и мы припадаем к нему, глаголюще: «Господи Иисусе Христе! Что ти въздамы о всѣхъ, яже въздаси нам, грѣшником намъ сущемъ?» [21, с. 134].

Вперше у літописі з'являється і сформульована титулатура князя Володимира, під якою у XIII ст. він буде офіційно канонізованим: «**Се есть новый Костянтинъ великого Рима**» (виділено нами – *авт.*) [21, с. 146]. «Канонізація, – як тлумачить цю подію О.Хорошев, – включала Володимира у ранзі «рівноапостольного» з додатковим епітетом «нового Константина великого Риму» [235, с. 87]. У зв'язку з цим, він заперечує думку А.Кузьміна тим, що слова: «Се есть новый Костантин великого Рима, иже крестися сам и люди своя; тако и съ створи подобно ему» [235, с. 87], – ці слова, які повторюються у «Слові...» і в літописі, повинні підготувати до визнання Володимира святим» [124, с. 48]. По-перше, у «Слові...» Іларіона взагалі відсутнє таке формулювання. По-друге, вважаємо, що таке узагальнення є некоректним щодо першоджерел.

Згідно з давнім канонічним переказом, візантійці вважали, що саме Римська імперія є бронею та оболонкою вічного царства Христового, і тому сама вона набуває символічної подоби цієї вічності в історії. Східна Церква, прирощена до цього

свого конкретного «історизму» у формі імперії, до останньої можливості прагла поборювати під себе неофітів східного обряду (візантійської традиції), нав'язуючи молодим православним народам елінізацію як єдину і необхідну форму історичного існування. Тому великий Рим пов'язувався зі східною християнською імперією, котра нівелювала протонаціональні Церкви своєю універсальністю і тоталітарністю. Зрозуміло, що саме таке формулювання як «Новий Константин великого Риму», а не «Другий (Новий) Константин великої Русі» й було прийнято грецькими цензорами.

Таким чином, можна констатувати, що у боротьбі за офіційну канонізацію великого князя Київського Володимира брали участь дві християнські партії. Одна – нерозривно пов'язувала її з боротьбою за автокефальність й цілеспрямовано доводила, що християнізація Русі – це самостійний, але за сприяння Божого промислу, акт Володимира Святославича. Друга – також прагнучи до офіційної канонізації хрестителя, віддавала перевагу у здійсненому акті виключно Візантії, а вірніше, завуальованій і прихованій за канонами, політичній комбінації Константинопольського патріархату. Тож, саме це церковно-ідеологічне протистояння і зафіксував як «перемогу» константинопольських претензій та амбіцій офіційний літописний звід.

Варто зауважити, що в контексті вищесказаного, не доводиться говорити і про антигрецьку тенденцію великого князя Ярослава Володимировича (Мудрого), котрого автор «Слова...» усіляким способом намагався начебто «виправдати» і «захистити». «Егоже сътвори Господь намѣстника по тебѣ твоему владычьству, не рушаща твоих уставъ, нъ утвержающа, ни умаляща твоему благовѣрию положениа, но паче прилагающа, не казяща, нъ учиняюща. Иже недоконьчаная твоя наконьча, акы Соломонъ Давыдова», – немов зривається на волання літописець перед Володимиром [23, с. 50]. Дійсно, зміни в церковних законах були суттєвими.

Свого часу ґрунтовний аналіз Уставів Володимира та Ярослава здійснив А.Карташев. Наведемо лише декілька прикладів із

власними інтерпретаціями до них концепцій дослідника. Так, наприклад: «Се аз князь великий Ярослав, сын Володимеръ по данью (вар. – по записи) отца своего, сгадал есмъ с митрополитом с Ларіоном, сложил есми с греческим Номоканоном, аже не подобает сих тяж судити князю и боярам; дал есмь митрополиту и єпископам те суды, что писаны в правилех в Номоканоне, по всем градом и по всей области, где крестьянство есть» [105, с. 196]. Тут говориться, що Ярослав склав свій Устав за грецьким взірцем і по «данью» чи записам свого батька. «Але, – резонно зауважує А.Карташев, – з'являється питання: якщо Володимир мав намір написати такий устав, то навіщо йому було відкладати цю справу і доручати її своїм дітям! Вагання це чи не плід непорозуміння» [105, с. 196]. Тож, Ярослав в Уставі, а Іларіон у своєму «Слові...», в унісон переконували, що суд церковний влаштовується згідно із заповітом, який залишив («дарував») Володимир. Реальна ж ситуація була куди прозаїчнішою. А.Карташев виявив її у тому, що «у дуже різноманітних за складом списках Уставу Ярослава ми маємо справу не просто з судно-митними підписами, але з фрагментом складної і компромісної митрополичої конституції, яка вироблялася протягом довгого часу з моменту появи в Києві митрополита Феопемпта» [105, с. 197]. Демонстративно обраний на митрополію Іларіон, чинно реалізовував грецькі новоустанови на Русі. Торкнулися вони і віровизначень.

Вперше, за весь період від прийняття християнства князем Володимиром до обрання митрополитом Іларіона, з літописних і позалітописних джерел, що дійшли до нас, саме в іларіоновім «Слові...» з'являється текст Нікео-Царгородського Символу Віри під назвою «Визнання віри». Він практично повторює 12 положень (або «членів», головних догматів) східно-християнського (візантійського) віровчення, складених «отцями церкви» і затверджених на Нікейському 325 р. та Константинопольському 381 р. Вселенських соборах. Як відомо, Римська Церква до цього часу вже ввела філіокве – виходження Святого Духу і від Бога Сина, проте в тексті Іларіона викладено чітку формулу про взаємовідносини єдиної Божественої сущності та Трьох Іпостасей

(як наголошувалося, саме її виробили великі каппадокійці при затвердженні єдиносущності – омоусії). Потім слідує коротка розповідь про домобудівництво та вимога вірити у сім соборів святих отців.

Заклик до визнання Нікео-Царгородського Символу Віри є ключовим у розумінні перемін, що відбувалися. Переконаний прибічник догматичного вчення, виробленого «божественними отцями», Іларіон, немов би «повертав» Руську митрополію в межі офіційних догматичних положень. Цей же мотив, але тепер вже як «покаяння», звучить і в молитві, зверненій до Бога від всієї землі Руської: «Богатыи милостию и благыи щедротами, обѣтщався приимати кающася и ожидаан обращениа грѣшныихъ, не помяни многыихъ грѣхъ нашихъ, прими ны обращающася к тобѣ, **заглади рукописание съблазнъ нашихъ**» (виділено нами – *авт.*) [23, с. 54].

Тож вважаємо, що церковна політика князя Ярослава та митрополита Іларіона розривала як ідеологічний зв'язок Руської Церкви з кирило-мефодіївською традицією, так і з апостолом Павлом. Про це, зокрема, може свідчити заява, яку зробив Іларіон у своєму «Слові...», що теж підтверджує тезу про самостійницькі заходи князя Володимира: «Хвалить же похвалныими гласы Римьская страна Петра и Паула[26], имаже вѣроваша въ Ісуса Христа, Сына Божиа; Асиа и Ефесъ, и Патмъ Іоанна Богословьца, Индиа Фому, Египетъ Марка. Вся страны и гради, людие чтуть и славять коегождо ихъ учителя, иже научиша я православнѣи вѣрѣ. Похвалимо же и мы, по силѣ нашеи, малыими похвалами велика и дивнаа сътворьшааго нашого учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера» [23, с. 42].

Малопереконливим є й положення про церковний розрив Русі з Візантією, котрий начебто відбувся у 1051 р., коли Ярослав призначив митрополитом у Києві руського священика Іларіона, позаяк сам же Іларіон свідчить про зворотнє. Наприкінці третої частини свого «Слова...», після коротких формулювань, він пише: «Къ кафоликии и апостольстѣи Церкви **притѣкаю** (виділено нами

[26] Апостол Павло проголошується тут учителем і наставником людності, що перебувала під канонічною зверхністю римського папи – *авт.*

– *авт.*), съ вѣрою въхожду, съ вѣрою молюся, съ вѣрою исхожду» [23, с. 60].

З цього приводу слід зазначити, що на цей час, вже була відпрацьована і канонізована уся система церковно-ієрархічних відносин. Кафолічна й Апостольська Церква мислилася як всесвітня християнська спільнота, заснована апостолами, в основі якої лежить апостольське вчення та апостольська традиція. Вона, ніби як реальне тіло Христа. Існування поза Кафолічною Церквою є немислимим, як існування поза самою Церквою. Цю грецьку доктрину виголосив ще у 869 р. на Константинопольському соборі представник імператора. Її сутність зводилася до наступного: п'ять існуючих у світі патріаршеств, п'ять престолів керують Христовим тілом-церковним, так само, як і людське тіло керується п'ятьма почуттями. У зв'язку з цим, усі народи світу, котрі вступають до лона Церкви, мусять підпорядковуватися адміністративно-церковній владі одного з п'яти патріархатів у якості його митрополії чи єпископії.

Тож, на нашу думку, Руська Церква, згідно планів Ярослава та Іларіона, приєднувалася до Константинопольського патріархату з певною метою – не тільки стати офіційно визнаною в християнському світі державою, але й отримати максимально убезпечений від зовнішнього втручання церковний статус. Це, певною мірою, й пояснює прагнення Ярослава Володимировича та його оточення канонізувати Володимира Святославича як першохрестителя Русі. Зрозумілим тоді й стає чому і через що з цим не могла погодитися Візантія, «пам'ятаючи» Аскольдове хрещення, яке, безсумнівно, розумілося греками як офіційно зафіксований окружним посланням Фотія, легітимний факт, своєї канонічної зверхності.

Треба зазначити, що церковна історія знала лише дві форми відновлення єдності Церкви: або 1) «приєднання» з єретичних та розкольницьких спільнот до істинної Кафолічної Церкви, або 2) «воз'єднання» (унії в цей час ще не було) двох частин Вселенської Церкви, що тимчасово «посварилися» поміж

собою. Іларіон у своєму «Слові...» якраз наголошує на першому варіанті, на приєднанні.

У першому випадкові, секта, що завинила у спотворенні вчення чи практики Церкви, відмовлялася від усіх своїх особливостей і покаянно зливалася під канонічною зверхністю рівноапостольного центру до повного «одужання». Вийти з під канонічної залежності цього центру чи навіть перейти у підпорядкування до іншого, було можливо лише за згоди першого рівноапостольного центру.

У другому випадкові – частини Церкви, які замирюються, домовлялися між собою на основі рівноправ'я, на основі взаємних вимог, поступок при допуску винності з обох сторін, залишаючись кожна, окрім пунктів залагодженої суперечки, тим, чим вони були до примирення.

Узагальнюючи, можна було б сказати, що у першому випадку «винна» Церква, яка включена до складу Церкви істинної, стає її невід'ємною частиною (щоправда, самобутність її, особливості, навіть деяка канонічна автономність зберігалися), у другому – дві частини істинної Церкви відновлюють свій мир, не втрачаючи своєї самобутності. У випадках приєднань до Кафолічної Церкви, ті що приєднувалися, однобічно відрікалися від своїх помилок, а потім вони (церкви-відступники) зникали у лоні Церкви безслідно. Їхнє минуле, як і минуле грішників, що каються, піддаються забуттю й згладжуванню. Рівноправ'я тут не було. Хворий, вивихнутий член, приречений на відмирання, знову вправляється у здоровий організм і в ньому «видужує». Це – рятуюче «приєднання» найслабших до найсильніших, тих, що згрішили до тих, що непогрішимі.

У нашому ж випадкові, Константинопольський патріархат відновлював свою канонічну зверхність над Руською Церквою часів Аскольда і не був зацікавлений, так би мовити, в підтримці популяризації великого князя Володимира, не даючи згоди на його канонізацію. Такий порядок багато в чому пояснює не лише мовчання Константинопольської патріархії після призначення митрополитом русина Іларіона, але й те, що Руська митрополія в

константинопольських диптихах займала одне з останніх та найнижчих місць: у найдавнішому з них – 61-ше, а в більш пізньому (XIV ст.) – 70-те місце. Відомо, що в церемоніальних розписах Візантійського Двору, руському великому князю в XII–XIII ст. присвоєно було лише скромний титул «стольника», тобто фактично офіціанта за трапезою (для порівняння зазначимо, що серед автокефальних архієпископств, наприклад, Херсонеське займало у нотиціях місця з 18 по 21-ше). При цьому, західне духовенство відзначало осібність Руської Церкви, наприклад, в обряді євхаристії (зокрема й в дозволі розлучення та повторного хрещення дорослих). З цього приводу краківський єпископ Матвій свого часу писав Бернарду з Клево (1146–1148 рр.) про «відвічно прийняту Руссю єресь, яка робить її іншою, ніж Латинська Церква, й іншою, ніж Грецька Церква», зазначаючи, водночас, що вона подібно до Польщі та Чехії належить до світу Sclavonia. Тобто, Русь, котра є з іншої сфери – Ruthenia quae quasi est alter obris...

Разом з тим, на Руську Церкву автоматично поширювалися всі встановлені права Константинопольського патріархату стосовно до підлеглих йому митрополій, а саме: 1) право призначення митрополитів, 2) виклику їх до себе на собори, 3) суду над ними , 4) апеляції на суд митрополитів, і, 5) ставропігії[27] [105, с. 166].

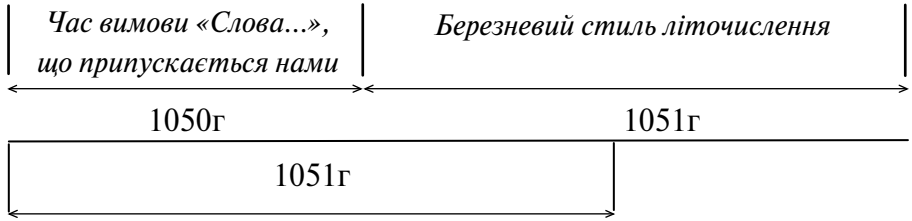
На поставлення Іларіона митрополитом без патріаршого благословення, що відповідало канонічній традиції, цілком могли вплинути вміло використані авторитетні прецеденти дособорної ранньохристиянської епохи, а також відоме євангельське положення, пов'язане зі словами Спасителя: «Де двоє чи троє зберуться в Ім'я Моє, там і Я серед них». Тобто те, що не дозволено рішеннями соборів є можливим, якщо обґрунтувати існування необхідної євангельської чи святоотеческої паралелі. Утім, Візантійська Церква свідомо не зловживала використанням

[27] Ставропігія (гр. σταυροπήγιο) – статус монастиря, який передбачав спочатку безпосереднє підпорядкування єпископу (єпископальні монастирі), а згодом і митрополити. Поступово право надавати ставропігію зосередив у своїх руках Константинопольський патріарх.

аналогічними винятками з правил, оскільки в такий спосіб втратили би авторитет рішення Вселенських соборів та канони.

Серед претензій Константинопольського патріархату щодо якихось церковних порушень з боку Руської Церкви можна опосередковано назвати такі, що тягли за собою якісь порушення канонів русичами в церковному приміщенні. Про це, як нам уявляється, пише Іларіон: «съ вѣрою въхожду, съ вѣрою молюся, съ вѣрою исхожду». Написане Іларіоном, розуміється нами як гідна поведінка віруючої людини в такому місці, як культова споруда, – «входяще вѣрнии людии въ црквь ти видюще ею образъ написанъ». І навпаки, – «да не мощно будеть звѣремъ входити, и въсхыщати паству х(с)ву». Можливо, в цій площині мали місце такого характеру порушення, які потягли за собою, наприклад, друге освячення Десятинної церкви греком Феопемптом.

У такому контексті можна висловити припущення, що Іларіон, виходячи з вищезазначеної церковної політики, міг у кінці свого «Слова...» написати рік 1051-й за візантійським (вересневим) літочисленням. Літописець же, дотримуючись хронології подій, вніс поставлення Іларіона за березневим літочисленням, після смерті (1050 р., 10 лютого) Ірини, дружини Ярослава Мудрого, про яку, натомість, згадує Іларіон як іще про таку, котра знаходиться у доброму здоров'ї. Тоді виходить наступна реконструкція: з урахуванням того, що візантійський 1051 р. розпочався на шість місяців раніше, Іларіон міг промовити своє «Слово...» за березневим літочисленням з вересня по січень місяць 1050 року.



Візантійський (вересневий) стиль літочислення

«Слово...» Іларіона прозоро розкриває боротьбу провізантійської партії Ярослава з внутрішньою опозицією, котра

відстоювала самостійність у церковних питаннях. У заключній же його частині утверджувалася канонічна залежність Руської Церкви від Константинопольського патріархату.

Під своїм «Словом...» Іларіон робить такий підпис: «Азъ милостию человѣколюбивааго Бога мнихъ и прозвитеръ Иларионъ изволениемь его от богочестивыихъ епископъ священъ быхъ и настолованъ въ велицѣмь и богохранимѣмь градѣ Кыевѣ, яко быти ми въ немь митрополиту, пастуху же и учителю» [23, с. 60]. Тут Іларіон відзначає обидва моменти возведення в митрополити – і «посвячення», і «інтронізацію». Відтак, на нашу думку, лише з такими повноваженнями можна було оприлюднити програму релігійних перетворень, яка містилася в «Слові...». Звісно ж, що викласти її Іларіон міг тільки тоді, коли вже став митрополитом, тобто у 6559 / 1051 році (за вересневим літочисленням).

Концепція «Слова про закон і благодать» виглядає досить ясною й майстерно загорнута у форму алегорії, що у часи Середньовіччя вважалося свідченням високої освіти та духовності автора тексту. Під образом зміни заповітів та еволюції релігійних віків, прославляючи пишне зростання руського християнства й возвеличуючи великого князя Володимира, як героя віри, гідного канонізації, «Слово...» утверджує ідею нерозривності долей руського народу з усім християнським світом. Мотиви, які утворюють структуру «Слова про закон і благодать» Іларіона, відіграють підлеглу роль стосовно його головної мети: ідейно-теоретичного та теологічного обґрунтування завдань (місії) «нових людей», котрі виступили ідеологами політики, що проводилася великим князем Київським Ярославом Мудрим.

ПІСЛЯСЛОВО

ПІСЛЯСЛОВО

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

В даному випадку для нас важливою є та обставина, що до сьогодні не запропоновано переконливої версії пояснення причин «дивних» вчинків давньоруських світських та релігійних можновладців, їх мотивацій; науковці переважно констатують існування проблеми як такої, переважно не розкриваючи їх спонук та глибинної сутності. Йдеться, зокрема у сфері вказаної проблематики, про такі «дивні» події давньоруської історії як, наприклад, розпорядження великого князя Ярослава Володимировича (Мудрого) щодо хрещення та перепоховання у Десятинній церкві у 1044 р. останків його дядьків – князів Ярополка та Олега Святославичів (нагадаємо, що першого було вбито за наказом його брата Володимира Святославича під час боротьби за київський стіл).

Іншим прикладом «дій не за правилами» є настановлення у 1051 р. на київську митрополичу кафедру колишнього духівника Ярослава Володимировича Іларіона всупереч традицій Вселенського Константинопольського патріархату собором єпископів (в аналогічний спосіб, до речі, за сприяння великого київського князя Ізяслава Мстиславича 1147 р. митрополитом було поставлено Климента Смолятича, який, слід відмітити, як і Іларіон, був одним з найвідоміших давньоруських богословів, автором

унікальних теологічних праць, що засвідчує надзвичайно високий рівень руської духовної культури).

З одного добу, зазначена процедура настановлення митрополитів без попереднього благословення вселенськими патріархами знаходиться у протиріччі з визначеними канонами й перші руські митрополити були візантійськими греками, які приходили на Русь після патріаршого благословення. Разом з тим, ніхто не міг скасувати так зване Перше Апостольське Правило, згідно якого (у відповідності з євангельськими словами Сина Божого) мінімум двоє чи троє священників можуть вибрати над собою гідного наглядача (грецькою – єпископа), двоє чи троє єпископів – архієпископа чи митрополита і так до патріарха включно. Проте, як і у першому випадку, регулярні відступи від канонів могли б розхитати дисципліну та сприяти можливим зловживанням з боку церковних та світських структур [146; 147].

Отже, у такий спосіб інтелектуали Русі на підґрунті зазначеної аналогії надійно гарантували собі можливість у разі потреби беззастережно апелювати не стільки до канонічних традицій, скільки до прецедентів ранньохристиянської доби, коли поширеною була експериментальність, орієнтованість на інтелектуально-моральні засади, авторитетні біблійні та святоотеческі приклади.

Теоретиками-літописцями Русь від початкового періоду її утворення розглядалася й змальовувалася в якості ідеальної християнської країни, походження, суспільна структура, соціальні стосунки тощо якої мали бути максимально точним відображенням небесної ієрархії та Промислу Божого як такого [64]. З цієї тези логічно витікає свідоме прагнення давньоруських інтелектуалів орієнтуватися не стільки на тогочасні догмати, таїнства та канони християнської Церкви, узаконені рішеннями Вселенських соборів, а також досвід державного будівництва періоду розвинутого Середньовіччя, а на «чисті» біблійні (старо- та новозавітні), святоотеческі та інші взірці пізньоантичної та ранньосередньовічної доби.

Продовжуючи тезу про свідому орієнтацію Русі на інтелектуально насичені приклади з біблійної, святоотеческої та ранньохристиянської історії слід зазначити, що у цьому контексті стає зрозумілою тенденція до підкресленої анонімності, смиренної стриманості, скромності представників давньоруської інтелектуальної еліти, прагнення штучно створювати додаткові перешкоди для потрапляння до кола носіїв таїнства знання людей в моральному та освітньому сенсах неготових. На Русі принципово притримувалися прямого та буквального, без «посередництва» рішень Вселенських соборів, втілення біблійних настанов та прикладів з життя святих отців стосовно обережності у питанні ролі особистості, вважаючи зайву увагу навколо останньої як автора твору чи ідеї, ініціатора тих чи інших дій тощо проявом гордині – як відомо, одного з гріховних почуттів.

Талант, особливі здібності світської чи, тим паче, духовної особи, вважалися даром Божим, а наполегливе прагнення реалізувати їх на практиці розглядалося як обов'язок християнина, а ніяк не як привід для марнославства. Тому стає зрозумілим (свідомо в цілому) анонімний характер давньоруської інтелектуальної та духовної культури, з огляду на що залишилася відомою катастрофічно мала, порівняно з католицькою чи, зокрема, з тією ж таки візантійською православною авторською традицією, кількість імен давньоруських книжників, в тому числі й безпосередньо чи опосередковано причетних до розробки проблематики літописного варіанту Символу Віри [65].

Таким чином, давньоруська інтелектуальна культура, в силу низки об'єктивних передумов формування та розвитку державотворчих процесів на теренах Східної Європи, мала оригінальний, а щодо окремих сегментів – без перебільшення унікальний характер як в межах православної, так і християнської цивілізації в цілому. Однак усі без винятку риси давньоруської культури, які її відрізняли від інших варіантів православних християнських культур (візантійської, болгарської, сербської тощо), мали ретельно обґрунтований характер, а ті, що, на перший погляд, знаходилися у протиріччі з встановленими християнськими

канонічними нормами, обов'язково апелювали до не менш авторитетних біблійних чи святоотечеських взірців. Останнє робило їх не лише законними, але й до певної міри переконливо засвідчувало еталонний тип давньоруської державності та культури для усього християнського світу.

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

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 Сущого. Докори «оміусіанам», які відмовлялися застосовувати термін «омоусіон» – єдиносущність, розумілися як потворство аріанству. 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 «единосоущьнъ», «коупносоущьнъ», «единоестьствьнъ», «подобносоущьнъ», «равноестьвьнь» 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 затавровано як аріанський (став свого роду «образом» аріан).

Наважитися включити термін «подібносущність» в Символ Віри міг богослов, який розумівся на всіх його позитивних і негативних теологічних тонкощах та особливостях. У зв'язку з цим, у тексті, в сполученні з ним, вжито такі термінологічні формули, якими всі підозри в неточності чи погрішності, або ж в єретизмі, знімаються. Для багатьох же світських вчених і церковних істориків вони часто видавалися синонімами. Терміни «єдиносущність», «подібносущність» в сучасному богослов'ї завмерли як лакмусові папірці ортодоксії та аріанства, що ускладнює процес об'єктивного аналізу та оцінки не лише християнського віровчення в «Повісті временних літ», але й визначення його місця та історичної ролі на час прийняття християнства як державної релігії в Русі.

Інтерпретацію окремими дослідниками тексту літописного Символу Віри як аріанського, змішуючи теологічні системи римо-латинської та греко-візантійської тріадології, вважаємо некоректною. Вище нами було з'ясовано, що у літописному віровченні і в повчаннях про Святу Трійцю Григорія Богослова простежується єдина, майже буквальна композиція текстів. Така

ж система тлумачення і в «Слові про закон і благодать» Іларіона в розділі «Визнання віри». Це свідчить про те, що укладачі літописного Символу Віри були обізнані з працями Григорія Богослова, а значить й цілком розумілися в семантичних особливостях богословської термінології.

Літописний Символ Віри в «Повісті временних літ», а також його повна редакція в Троїцькому рукописі сягають витоків кирило-мефодіївської традиції, яка, в свою чергу, нерозривно була пов'язана з ранньохристиянською спадщиною патристичних творів авторів, зокрема Григорія Богослова, і не містить жодного фрагменту аріанської єресі. Припускаємо, що цей богословський твір вірогідно міг належати Константину. За основу його було взято грецький протограф Символу Віри, який є стержневим і для «Ізборника 1073 року». Час написання його сходить до фрагменту «Великого Апологета» візантійського патріарха Нікіфора I Ісповідника (бл. 758–828 рр.), а переклад і відповідна редакція були зроблені напередодні місії до Моравії у 60-х роках IX ст.

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

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

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

У здійсненому нами авторському перекладі та вналізі враховано всі особливості вживання формул-догматів в літописному Символі Віри, що не призводить до спотворення тексту оригіналу. Виявлена в літописному віровченні структура, розкриває теологічний задум його укладачів. В першій частині йдеться виключно про Іпостасні відносини та Їх властивості (де вжито термін «подібносущність»). В другій частині – про єдине Божество, носіями якого виразно показані Іпостасі (в східнохристиянській теологічній системі). Третя частина носить сотеріологічний характер домобудівництва спасіння з елементами обрядовості. Це може бути ще одним аргументом на користь нашої гіпотези про те, що укладачі літописного Символу Віри врахували всі догматичні особливості як християнського віровчення, так і історію його становлення. Йдучи до витоків християнської спадщини, ревнуючи за православ'ям, а не за єретичним вченням Арія, літописці керувалися ідейними установками раннього християнства.

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

Вивчення фактів з історії проведення церковної реформи князем Володимиром Святославовичем дає уявлення про її поетапність (мала чотири етапи), відповідність якої нерозривно пов'язується з будівництвом ключових церков: 1) на честь Іоанна Предтечі; 2) на честь Василія Великого; 3) на честь Богородиці (Десятинна); 4) на честь Благовіщення. Усі вони, уподібнені за біблійним принципом, мали сакральне значення: від хрещення на покаяння водою в Ісуса Христа, до кінцевої мети – віри в Ісуса Христа як Сина Божого через миропомазання.

Разом з цим на шляху до створення умов для довготривалого існування автокефальної Руської Церкви великим князем Київським не було враховано складність всього комплексу церковних питань. Наважившись самочинно (за підтримкою корсунського духовенства) впровадити християнізацію, князь Володимир та його оточення (користуючись перекладною церковною літературою рідною мовою, не визнаючи канонічної зверхності жодної із рівноапостольних Церков) наштовхнулись на відмову визнати Руську Церкву канонічними рівноапостольними центрами. Подальші історичні події показали, що так непевно закладений фундамент, не став надійним підмурівком для подальшого самостійницького існування Руської Церкви. Без канонічного офіційного зв'язку з рівноапостольним центром Русь опинилася за межами кафолічної спільноти.

Після смерті Володимира Святославича його син Ярослав, прагнучи визнання Руської Церкви з міжнародним (канонічним)

офіційним статусом, спрямовує церковну політику на залучення Руської Церкви до кафолічної православної спільноти через канонічну зверхність Константинопольського патріархату. Його політичні та ідеологічні перетворення носили системний, послідовний характер, починаючи з приходу до влади, підписання церковного пакту з Константинополем 1037 року і закінчуючи візантійським походом 1043 року та поставлення митрополита Іларіона на кафедру Руської Церкви. Про це переконливо свідчать позалітописні твори, серед яких: Іларіона «Слово про закон і благодать», Іакова Мніха-монаха «Похвала Володимиру», Нестора «Читання про Бориса і Гліба», а також «Повість временних літ».

Недооцінка місця і ролі канонічних зв'язків призвела до створення провізантійської партії на чолі з Ярославом Володимировичем, який після смерті князя Володимира Святославича, визнав канонічну зверхність Константинопольського патріархату. Наслідки були не надто втішними: Русь залишилася православною християнською державою, набувши офіційного канонічного статусу, проте були закладені підвалини для внутрішнього протистояння, що потягло за собою боротьбу провізантійської партії Ярослава з внутрішньою опозицією, котра відстоювала самостійність в церковних питаннях, а відтак й спричинили розкол в давньоруському суспільстві.

Самостійницька опозиція, у якої ще за часів Володимира Святославича сформувалася незалежна церковна ідеологія і яка не була зацікавлена у новому перерозподілі матеріальних цінностей та владних повноважень, стала ініціатором війни з Візантією у 1043 році. Поразка руських військ дала можливість Ярославу Володимировичу, з одного боку, ослабити спротив опозиції, з іншого – довести вищевикладену церковну політику до логічного завершення. Як наслідок, було узгоджено питання про настановлення Київським митрополитом русича, виразника візантійської православної ортодоксії, пресвітера Іларіона, який і запропонував програму подальших церковних, політико-ідеологічних перетворень у своєму «Слові про закон і благодать».

Водночас, прагнучи відповісти на питання, яку віру прийняв і початково привніс із хрещенням на Русь великий князь Київський Володимир, мусимо зауважити на теологічно-понятійних застереженнях як щодо «православ'я», так і щодо «католицизму» з огляду на тогочасний стан християнської Церкви. В цьому контексті ще раз наголошуємо, що Київський князь не міг в сучасному розумінні обирати між православ'ям та католицизмом у 987 чи 988 рр., позаяк де-юре таких Церков на той час ще не існувало. Була єдина Соборна (Кафолічна) Християнська Церква, яка складалася з кількох незалежних і рівних поміж собою Церков (Римської, Константинопільської, Єрусалимської, Олександрийської, Антіохійської тощо). Отже, якщо за вихідні підстави вважати визнання нормативності віри семи Вселенських соборів, то володимирове віросповідання було східного обряду (православним). Разом з тим, існує факт євхаристійного спілкування Володимира з римським єпископом (папою), що може слугувати ознакою початкового зв'язку й з Римом, який проте не було в подальшому закріплено у католицизмі через низку як об'єктивних, так суб'єктивних історичних обставин. Релігійно-політичні протиріччя (як дріб'язкові, так і значимі) вже тоді розколювали номінально ще єдину Християнську Церкву. Насправді ж вона фактично вже була неєдиною й низка різного роду й характеру суперечностей зрештою 1054 р. призвели до остаточного юридично-публічного її роз'єднання (розколу) – до Схизми.

Наголосимо, що наприкінці X ст., у часи хрещення Русі, все ж навряд чи існувала (як еклезіологічна реальність) єдність Константинопольської та Київської Церков із Римом. Володимирові, як і усім освіченим тогочасним володарям та церковним діячам, було відомо про довготривалі гучні політичні конфлікти та ідейно-догматичні суперечки між Константинополем та Римом, які обидві сторони намагалися взаємотерпіти заради хоча б номінального збереження єдності Церкви Христа. Формально-дуалістично віру святого рівноапостольного князя Володимира можна визначити православною вірою християнської Кафолічної (Соборної) Церкви.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Афанасий Великий (святитель). Творения в 4-х т. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 1. – 477 с.

2. Афанасий Великий (святитель). Творения в 4-х т. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 2. – 494 с.

3. Афанасий Великий (святитель). Творения в 4-х т. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 3. – 524 с.

4. Афанасий Великий (святитель). Творения в 4-х т. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 4. – 479 с.

5. Григорий Богослов (святитель). Собрание творений. В 2 т. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. – Т. 1. – 657 с.

6. Григорий Богослов (святитель). Собрание творений. В 2 т. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. – Т. 2. – 674 с.

7. Дамаскин Иоанн (преподобный). Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Иоанн Дамаскин, [пер. с греческого А.Бронзов]. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 180 с.

8. Дамаскин Іоанн (преподобный). Точное изложеніе православной вѢры / Иоанн Дамаскин, [пер. с греческого А.Бронзов]. – М.: Братство святителя Алексия – Ростов-на-Дону: Приазовский край, 1992. – 446 с.

9. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Труд В.Н.Бенешевича. – Т. 2. Подготовлен к изданию и снабжен дополнениями Ю.К.Бегуновым, И.С.Чечуровым и Я.Н.Щаповым. Под общим руководством Я.Н.Щапова. – София, 1987.

10. Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики; вступ. ст., перевод и ком. Б.Н.Флори. Отв. ред. З.В.Удальцова. – М.: Наука, 1981. – С. 70–92.

11. Житие Мефодия // Сказания о начале славянской письменности / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики; вступ. ст., перевод и ком. Б.Н.Флори. Отв. ред. З.В.Удальцова. – М.: Наука, 1981. – С. 93–101.

12. Житие Феодосия Печерского // 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. – С. 305–391.

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

14. Изборник Святослава 1073 года // Факс. изд. – М.: Книга, 1983, – Л. 20 (об.). (266 л., ил.; 37 см).

15. Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. С греческим и латинским текстами. С предисловием Е.В.Барсова и запискою А.Л.Дювернуа // Чтения в Имп. обществе истории и древностей Российских. 1882. – Кн. 4. – М., 1883.

16. Из «Чтения о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба (месяца июля 24)» // Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. / Сост. авт. текст, коммент. А.Г.Кузьмин, Ю.А.Карпов. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 302 с.

17. Киево-Печерский патерик / Памятники литературы Древней Руси: XII век. / Сост. и общ. ред. Л.А.Дмитриева и Д.С.Лихачева. – М.: Художественная литература, 1980. – 704 с.

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

19. Літопис Руський / За Іпатським списком. Пер. з давньорус. Л.Є.Махновця; відп. ред. О.В.Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – 591 с.

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

21. 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.

22. «Память и похвала Владимиру» Иакова Мниха // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т научного атеизма; сост. авт. примеч. и указат. А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; ред-кол.: А.Ф.Окулов (пред.) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 286–291.

23. «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона // Библиотека литературы Древней Руси (XI–XII века); под ред. Д.С.Лихачева, Л.А.Дмитриева, А.А.Алексеева, Н.В.Понырко. – Санкт-Петербург: Наука, 2000. – Т. 1. – С. 26–61.

24. Творенія иже во святых отца нашего Василія Великого архієпископа Кесаріи Каппадокійскія. – М.: Паломник, 1993. – Ч. 3.

25. «Того же написание о вере» // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т научного атеизма; сост. авт. примеч. и указат.

А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; редкол.: А.Ф.Окулов (пред.) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 284–286.

26. Абрамов А. И. Роль Византии и Болгарии в крещении Руси / А.И.Абрамов // Введение христианства на Руси / АН СССР, Ин-т философии; отв. ред. А.Д.Сухов. – М.: Мысль, 1987. – 302 с.

27. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) / С.С.Аверинцев // Античность и Византия . – М.: Наука, 1975. – 414 с.

28. Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры / С.С.Аверинцев // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. – М.: Столица, 1991. – С. 52–60.

29. Александров А. В. Святой в житии / А.В.Александров // Образный мир агиографической литературы: Статьи и материалы (1990–1997). – Одесса: Астропринт, 1997. – С. 3–21.

30. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь / Е.В.Аничков. – М.: Индрик, 2003. – 440 с.

31. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: Взлет и падение метафоры / Ф.Р.Анкерсмит. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.

32. Анкерсмит Ф. Р. Нарративная логика: Семантический анализ языка историков / Ф.Р.Анкерсмит. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.

33. Батрак О. П. Політико-ідеологічна спрямованість літописного символу віри / О.П.Батрак // Історія Ураїни. – 2000. – № 48. – С. 4–6.

34. Батрак О. П. Термін «подібносущний» в патристичній і давньоруській літературі / О.П.Батрак // Історія України. – 2003. – № 9. – С. 10–13; № 11. – С. 18–21.

35. Батрак О. П. Русько-Візантійський конфлікт середини 40-х рр. XI ст.: церковна політика правлячої еліти Русі на просторі візантійської ойкумени / О.П.Батрак // Еліти і цивілізаційні процеси формування націй / НАН України, Ін-т політичних і етнонаціональних досліджень; редкол. О.О.Рафальський (головн. ред.) [та інші]. – К.: ТОВ УВПК «Екс Об», 2006. – Т. 1. – С. 333–349.

36. Батрак О. П. Символ віри Володимира Святославича / О.П.Батрак // Київська старовина. – 2008. – № 2. – С. 3–16.

37. Бахрушин С. В. К вопросу о крещении Киевской Руси / С.В.Бахрушин // Историк – марксист, 1937. – № 2. – С. 40–76.

38. Бегунов Ю. К. Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция / Ю.К.Бегунов // Slavia (Praha). – 1974. – R. XLIII. – S.1.

39. Бедина И. И. Псалтирь и ранняя русская книжность (XI–XIII вв.) / И.И.Бедина. – Архенгельск: Северная Двина, 2004. – 673 с.

40. Берк П. Історія подій і відродження наративу / П.Берк // Нові перспективи історіописання. – К.: Ніка-Центр, 2004. – С. 344–363.

41. Бибиков М. В. Историческая литература Византии (Серия «Византийская библиотека, раздел «Исследования») / М.В.Бибиков . – М.: Алетейя, 1998. – 313 с.

42. Брайчевський М. Ю. Утверждение християнства на Руси / М.ЮБрайчевский, АН УССР, Ин-т археологии; отв. ред. М.В.Попович. – К.: Наукова думка, 1989. – 296 с.

43. Будовниц И. У. К вопросу о крещении Руси / И.У.Будовниц // Вопросы истории, религии и атеизма: сб. статей. – № 3. – М., 1955. – 496 с.

44. Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль древней Руси (XI–XIV вв.) / И.У.Будовниц. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 488 с.

45. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви / С.Н.Булгаков. – К.: Лыбидь, 1991. – 234 с.

46. Бычков В. В. Aesthetica partum. Эстетика Отцов Церкви / В.В.Бычков. – М.: Ладомир, 1995. – Т. I. Апологеты. Блаженный Августин. – 593 с.

47. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / В.В.Бычков. – К.: Путь к истине, 1991. – 407 с.

48. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica / В.В.Бычков. В 2-х тт. – М.; – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1. Раннее христианство. Византия. – 575 с.

49. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica / В.В.Бычков. В 2-х тт. – М.; – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. – 527 с.

50. Бычков В. В. Формирование основных принципов византийской эстетики / В.В.Бычков // Культура Византии. IV – первая половина VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 504–545, лит-ра – С. 704–705.

51. Бычков В. В. Эстетика / В.В.Бычков // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. – М.: Наука, 1989. – С. 401–469, лит-ра: – С. 653–654.

52. Бычков В. В. Византийская эстетика XIII–XV вв. / В.В.Бычков // Культура Византии. XIII – первая половина XV в.: – К Международному конгрессу византинистов. – М.: Наука, 1991. – С. 504–545, лит-ра: – С. 704–705.

53. Васильевский В. Г. Труды / В.Г.Васильевский. – СПб.: Имп. Акад. Наук, 1908. – Т. 1. – 411 с.

54. Васильевский В. Г. «Крещение Руси» по византийским и арабским источникам (заголовок дан составителями) / В.Г.Васильевский // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Академия

общественных наук при ЦК КПСС, Ин–т научного атеизма; авт. вступ. ст. А.Г.Кузьмин; сост., авт. примеч. и указат. А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; А.Ф.Окулов (пред.) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 72–106.

55. Вдовина О. Роздуми про методологію, або метафізичні пастки для сцієнтистського розуму / О.Вдовина // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти / Нац. ун-т Києво-Могилянська акад. Упор.: О.Вдовина, Ю.Завгородній. – К.: Вид. Дім Києво-Могилянська академія, 2006. – 398 с.

56. Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка / Т.И.Вендина. – М.: Индрик, 2002. – 336 с.

57. Верещагин Е. М. Христианская книжность Древней Руси / Е.М.Верещагин. – М.: Наука, 1996. – 473 с.

58. Верещагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка: Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников / Е.М.Верещагин. – М.: Языки славянской культуры, 1997. – 743 с.

59. Верещагин Е. М. Церковно-славянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания / Е.М.Верещагин. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 652 с.

60. 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.

61. Визгин В. П. Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы / В.П.Визгин // Одиссей: Человек в истории. – М.: Coda, 1996. – Вып. 1996 года: Ремесло историка на исходе XX века. – С. 39–59.

62. Виноградов Г. М. Давньоруський наративний дискурс: критерії та теоретико–методологічне підґрунтя / Г.М.Виноградов // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». – Острог: Національний університет «Острозька академія», 2004. – Вип. 4: Історичні науки. – С. 84–95.

63. Виноградов Г. М. Ґенеза давньоруської державності: теоретико-методологічні аспекти вивчення / Г.М.Виноградов // Вісник Дніпропетровського університету. – 2003. – Вип. 11: Історія та археологія. – С. 3–22.

64. Виноградов Г. М. Давньоруська державність як метанаратив / Г.М.Виноградов // Ейдос: Альманах теорії та історії історичної науки / Відп. ред. Колесник І. І. – 2008. – Вип. 3. – Ч. 1. – С. 106–119.

65. Виноградов Г. М. Давньоруська інтелектуальна еліта: культура мовчазної меншості / Г.М.Виноградов // Ейдос: Альманах теорії та історії історичної науки. – 2009. – Вип. 4. – С. 487–498.

66. Виноградов Г. М. Римський імперський чинник у створенні міграційного вектора германських етносів з Прибалтики до Нижнього Подніпров'я у пізньоантичну добу / Г.М.Виноградов // Придніпров'я: історико-краєзнавчі дослідження: Зб. наук. пр. / Відп. ред. Світленко С. І. – Дн.: Вид-во ДНУ, 2007. – Вип. 4. – С. 282–299.

67. Виноградов Г. М. Символічна інтерпретація прецедентів з історії Візантії, Першого Болгарського царства та Хозарського каганату для юридичного обґрунтування становлення Давньоруської державності / Г.М.Виноградов // Історія і особистість історика: Зб. наук. праць, присвячених 60-річному ювілею проф. Г.К.Швидько. – Дн.: Вид-во НГУ, 2004. – С. 26–46.

68. Виноградов Г. М. Конотативна природа давньоруських наративів: постановка проблеми / Г.М.Виноградов // Вісник Дніпропетровського університету. Серія Історія та археологія. – 2008. – Вип. 16. – № 1/1. – С. 179–191.

69. Вселенские соборы / Под руков. Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовского, ред.: прот. Александр Сирый; свящ. Тарасий Забудько. – Свято-Успенская Почаевская Лавра. – 167 с.

70. Гадамер Г. Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Г.Г.Гадамер. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. – 480 с.

71. Гай-Нижник П. Князівни та княгині Руси-України (X–XIV ст.). Короткий нарис / П.Гай-Нижник // Час і Події (Чикаго, США). – 2012. – № 25. – 20 червня; – № 26. – 27 червня.

71. 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

72. Гезен А. Очерки и заметки из области филологии, истории и философии / А.Гезен. – СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1884. – Вып.1: История славянского перевода символов веры: критико – палеографические заметки. – 128 с.

72. Глушак А. Церква в Київській Русі: від введення християнства до занепаду Київської держави (988–1240) / А.Глушак, Є.Харьковщенко. Історія релігії в Україні: у 10 т. // НАН України, Ін-т філософії; ред. кол.: А.Колодний (голова) [та ін.]. – К.: Центр духовної культури, 1996 – 1998. – Т. 2: Українське православ'я. За ред. П.Яроцького. – 1997. – 376 с.

73. Голубинский Е. Е. История русской церкви / Е.Е.Голубинский. – М.: Имп-ое общ-во истории и древностей Российских при Московском университете, 1880. – Т. 1. – Ч. 1. – 793 с.

74. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В.С.Горский. – К.: Наукова думка, 1988. – 211 с.

75. Горський В. Давньоруські любомудри / В.Горський, О.Вдовина, Ю.Завгородній, О.Киричок. – К.: Дім КМ Академія, 2004. – 304 с.

76. Горский А. А. Русь: от славянского расселения до московского царства / А.А.Горский. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 392 с.

77. Горский А. В. Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I / А.В.Горский // Прибавление к изданию творений святых отцов в русском переводе. – М., 1844. – Ч. 2.

78.Гудзенко-Алесандрук О. Г. Символічний аспект духовної культури Київської Русі / О.Г.Гуденко-Александрук // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти. – К. ВД «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 96–115.

79. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь / Л.Н.Гумилев, сост. и общ. ред. А.И.Куркчи: в 2-х книгах. – М.: Институт ДИ–ДИК, 1997. – Кн.1 – 512 с.

80. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь / Л.Н.Гумилев, сост. и общ. ред. А.И.Куркчи: в 2-х книгах. – М.: Институт ДИ–ДИК, 1997. – Кн. 2. – 512 с.

81. Гумилев Л. Н. От Руси до России. / Л.Н.Гумилев, сост. и общ. ред. А.И.Куркчи. - М.: Институт ДИ–ДИК, 1997. –560 с.

82. Гумилев Л. Чтобы свеча не погасла: Диалог / Л.Гумилев, А.Панченко. – Л.: Сов. писатель, 1990. – 128 с.

83. Давыденков О. (иерей). Догматическое богословие / О.Давыденков, [учеб. пособ.] – М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. – 435 с.

84. Данилевский И. Н. Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) / И.Н.Данилевский // Отечественная история. – 1993. – № 1. – С. 78–94.

85. Данилевский И. Н. Замысел и название Повести временных лет / И.Н.Данилевский // Отечественная история. – 1995. – № 5. – С. 101–110.

86. Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.) / И.Н.Данилевский. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 399 с.

87. Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (XII–XIV вв.) / И.Н.Данилевский. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 390 с.

88. Данилевский И. Н. Цитаты, которые мы изучаем / И.Н.Данилевский // Одиссей: Человек в истории. – М.: Coda, 2004. – С. 299–317.

89. Данилевский И. Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы источниковедения летописных текстов / И.Н.Данилевский. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 370 с.

90. Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Иллариона до Ломоносова / А.С.Демин. – М.: Языки славянской культуры. – 760 с.

91. Донини Амброджио. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / Амброджио Донини [пер. с итал.]. – М.: Политиздат, 1989. – 365 с.

92. Дорошенко Д. І. Нарис історії України / Д.І.Дорошенко. У 2-т. – К.: Глобус, 1992. – Т. 1. – 349 с.

93. Дубровина В. Ф. О лексических грецизмах в оригинальных и переводных житийных текстах по русским спискам / В.Ф.Дубровина // Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология. – М.: Наука, 1988. – С. 117–136.

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

95. Жданов Р. В. Крещение Руси и Начальная летопись / Р.В.Жданов // Исторические записки. – 1939. – Т. 5. – С. 3–30.

96. Живов В. М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси / В.М.Живов // Живов В. М. Разыскания области истории и предыстории русской культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 73–115.

97. Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / В.М.Живов // Живов В. М. Разыскания области истории и предыстории русской культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 15–39.

98. Жуковський А. Підсумки відзначення тисячолітнього ювілею хрещення Русі-України / А.Жуковський // Укр. істор. журн. – 1993. – № 1. – С. 140–151.

99. Заболотский П. К вопросу об иноземных письменных источниках «Начальной летописи» / П.К.Заболотский // Русский филологический вестник. – Т. XLV. – № 1. – Варшава, 1901. – С. 28–29.

100. Замалеев А. Ф. Мыслители Киевской Руси / А.Ф.Замалеев, В.А.Зоц. – К.: Вища школа, 1987. – 184 с.

101. Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку / А.А.Зимин. – М.: АН СССР, Ин-т славяноведения. – 1963. – Вып. 37. – С. 66–75.

102. Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе / В.М.Истрин. – [Б. и.], 1920. – Т. 1. – 567 с.

103. Ищенко Е. Н. Новая парадигма интерпретации в дискурсивном поле современной философии / Е.Н.Ищенко // Вестн. моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2004. – № 6. – С. 62–74.

104. Камчатнов А. М. Текстологический анализ списков Изборника Святослава 1073 г. – В кн.: Древнерусская литература: Источниковедение / А.М.Камчатнов. – Л., 1984. – С. 5–19.

105. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. / А.В.Карташев. – М.: ТЕРРА ,1997. – Т. 1. – 688 с.

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

107. Карташев А. В. Церковь. История. Россия. / А.В.Карташев. – М.: Пробел, 1996. – 303 с.

108.Киселева М. С. Учение книжное: Текст и контекст древнерусской книжности / М.С.Киселева. – М.: Индрик, 2000. – 256 с.

109. Колесов В. В. Древняя Русь: Наследие в слове. Мир человека / В.В.Колесов. – СПб.: Филологический факультет, 2000. – 326 с.

110. Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси / В.В.Колесов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. – 296 с.

111. Колесов В. В. Древнерусский литературный язык / В.В.Колесов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. – 296 с.

112.Конявская Е. Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.) / Е.Л.Конявская. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 195 [3]с.

113. Конявская Е. Проблема общих мест в славянских литературах (на материале агиографии) / Е.Конявская // Ruthenica. – 2004. – Т. III. – С. 80–92.

114. Копреева Т. Н. Из истории болгаро-русских книжных связей: К истории взаимосвязей текстов Изборников 1073 и 1076 гг. / Т.Н.Копреева // Старобългаристика. – 1980. – № 1. – С. 39–47.

115. Копосов В. Е. Как думают историки / В.Е.Копосов. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 326 с.

116. Котляр М. Ф. Введення християнства в Київській Русі та його наслідки / М.Ф.Котляр. – К.: Т-во Знання УРСР, 1985. – 48 с.

117. Крекотень В. І. Житійна література / В.І.Крекотень // Історія української літератури; Л.Е.Махновець (відп. ред.). У 8 т. – К., Наукова думка, 1967. – Т. 1. – 539 с.

118. Кріль М. Святі Кирило та Мефодій у духовному і культурному житті слов'ян / М.Кріль // Історія України. – К., 2003. – № 14. – С. 5.

119. Крип'якевич І. П. Історія України / І.П.Крип'якевич. Відп. ред. Ф.П.Шевченко, Б.З.Якимович. – Льв.: СВІТ, 1992. – 560 с.

120. Кристева Ю. Σημειωτική: Исследования по семанализу / Ю.Кристева // Кристева Ю. Избранные труды: Разрешение поэтики. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 31–394.

121. Крывелев И. А. История религий / И.А.Крывелев. Очерки в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – 445 с.

122. Крывелев И. А. История религий / И.А.Крывелев. Очерки в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – 382 с.

123. Кузенков П. В. Поход 860 г. На Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках / П.В.Кузенков // Древнейшие государства Восточной Европы / Отв. ред. Л.В.Столярова. – М.: Восточная литература, 2003. – Вып. 2000 г.: Проблемы источниковедения. – С. 3–172.

124. Кузьмин А. Г. Падение Перуна (Становление христианства на Руси) / А.Г.Кузьмин. – М.: Мол. Гвардия, 1988. –240 с.

125. Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве / А.Г.Кузьмин // Введение христианства на Руси / АН СССР, Ин-т философии; отв. ред. А.Д.Сухов. – М.: Мысль, 1987. – 302 с.

126. Кузьмин А. Г. «Крещение Руси»: концепции и проблемы / А.Г.Кузьмин // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т научного атеизма; сост., авт. примеч. и указат. А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; редкол.: А.Ф.Окулов (пред.) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 3–56. – 333 с.

127. Кукарцева М. А. Ф.Анкерсмит и «новая» философия истории / М.А.Кукарцева // Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: Взлет и падение метафоры. – М.: Прогресс – Традиция, 2003. – С. 15–64.

128. Кураев А. (диакон). Христианская философия и пантеизм / А.Кураев. – М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. – 227 с.

129. Кураев А. (диакон). Почему православные такие? / А.Кураев. – М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006. – 528 с.

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

131. Лебедев Л. (протоиерей). Крещение Руси / Л.Лебедев. – М.: Русскій Хронографъ, 2003. – 317 с.

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

133. Левченко М. В. Крещение Руси при Владимире / М.В.Левченко // «Крещение Руси» в трудах русских и советских

историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т научного атеизма; сост., авт. примеч. и указат. А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; редкол.: А.Ф.Окулов (пред.) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 107–138.

134. Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений / М.В.Левченко. – М.: Изд–во АН СССР, 1956. – 553 с.

135. Лозинский С. Г. История папства / С.Г.Лозинский. – М.: Политиздат, 1980. – 382 с.

136. Литаврин Г. Г. Война Руси против Византии в 1043 г. / Г.Г.Литаврин // Исследования по истории славянских и балканських народов. – М.: Наука, 1972. – С. 177–223.

137. Литаврин Г. Г. Еще раз о походе русских на Византию в июле 1043 г. / Г.Г.Литаврин // ВВ. – 1969. – Т. 29. – С. 105–107.

138. Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – нач. XII в.) / Г.Г.Литаврин. – СПб.: Алетейя, 2000. – 475 с.

139. Литарвин Г. Г. Пселл о причинах последнего похода русских на Константинополь в 1043 г. / Г.Г.Литаврин // ВВ. – 1967. – Т. 27. – С. 71–86.

140. Львов А. С. Лексика «Повести временных лет» / А.С.Львов. – М.: Наука, 1975. – 359 с.

141. Львов А. С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности / А.С.Львов. – М.: Наука, 1966. – 321 с.

142. Мавродин В. В. Образование древнерусского государства / В.В.Мавродин. – Л.: Изд–во Ленинградского Государственного ордена Ленина Ун-та, 1945. – 432 с.

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

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

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

146. Мильков В. В. Древнерусские апокрифы / В.В.Мильков. – СПб.: РХГН, 1999. – 896 с.

147. Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли / В.В.Мильков, М.Н.Громов. – СПб.: РХГИ, 2001. – 564 с.

148. 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.

149. Мурьянов М. Ф. О летописных статьях 1039 и 1131 гг. / М.Ф.Мурьянов // «Крещение Руси» в трудах русских и советских

историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т научного атеизма; сост., авт. примеч. и указат. А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; редкол.: А.Ф.Окулов (пред.) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 265–269.

150. Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы: Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века / А.С.Мыльников // РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – 320 с.

151. Мюллер Л. Рассказ «Повести временных лет» о крещении Владимира Святославича / Людольф Мюллер // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 60–70.

152. Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион: жизнь и творчество / Людольф Мюллер // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 88–124.

153. Мюллер Л. Взаимоотношения между опубликованными списками «Слова о Законе и Благодати» и «Похвалы» Владимиру митрополита Илариона / Людольф Мюллер // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 125–133.

154. Мюллер Л. Западная литургическая формула в «Похвале» Илариона Владимиру Святому / Людольф Мюллер // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 134–140.

155. Мюллер Л. Иларион и «Повесть временных лет» / Людольф Мюллер // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 141–164.

156. Мюллер Л. Значение Библии для христианства на Руси (от крещения до 1240 г.) / Людольф Мюллер // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 216–231.

157. Мюллер Л. К вопросу о догматическом содержании «Троицы» святого Андрея Рублева / Людольф Мюллер // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 231–258.

158. Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях / А.В.Назаренко // Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. – М., 2001. – С. 445–449.

159. Нікітенко Н. М. Свята Софія Київська: історія в мистецтві / Н.М.Нікітенко. – К.: Академперіодика, 2003. – 332 с.

160. Никольский Н. К. О древнерусском христианстве / Н.К.Никольский // Русская мысль. – СПб., 1913. – Июнь. – Кн. 6. – С. 11–14.

161. Никольский Н. К. К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературных памятниках домонгольской эпохи / Н.К.Никольский // Вестник АН СССР. – 1933. – № 8–9. – С. 5–6.

162. Никольский Н. К. О западнославянском влиянии на идеологию и письменность Руси (заголовок дан составителями) / Н.К.Никольский // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т научного атеизма; сост., авт. примеч. и указат. А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; редкол.: А.Ф.Окулов (пред.) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 170–198.

163. Новиков М. П. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект / М.П. Новиков. – М.: Изд-во моск. ун-та, 1991. – 176 с.

164. Ожегов С. И. Словарь русского языка / С.И.Ожегов // АН СССР, Ин-т русского языка; изд. 18. под ред. Н. Ю.Шведовой. – М.: Русский язык, 1986. – 797 с.

165. Пархоменко В. А. Начало христианства Руси. Очерк из истории Руси IX-X вв. / В.А.Пархоменко. – Полтава, 1913. – 459 с.

166. Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси / В.Т.Пашуто. – М.: Наука, 1968. – 474 с.

167. Петрухин В. Я. Город и сакральное пространство: библейский миф в начальном русском летописании // Сакральная топография средневекового города. – М., 1998. – С. 12–32.

168. Пиккио Р. Древнерусская литература / Р.Пиккио. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 352 с.

169. Пиккио Р. «Вопрос о языке» и кирилло-мефодиевский славянский мир / Р.Пиккио // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. – М.: Знак, 2003. – С. 244–362.

170. Пиккио Р. Смысловые уровни в древнерусской литературе / Р.Пиккио // Пиккио Р. Slavia Orthodoha: Литература и язык. – М.: Знак, 2003. – С. 474–491.

171. Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства / Р.Пиккио // Пиккио Р. Slavia Orthodoha: Литература и язык. – М.: Знак, 2003. – С. 431–473.

172. Пиккио Р. Церковнославянский язык / Р.Пиккио // Пиккио Р. Slavia Orthodoha: Литература и язык. – М.: Знак, 2003. – С. 363–402.

173. Плюханова М. Сюжеты и символы московского царства / М.Плюханова. – СПб.: Акрополь, 1995. – 336 с.

174. Подоляк Н. Питання віри у політиці Ізяслава Ярославича / Н.Подоляк // Четвертий міжнародний конгрес україністів. Одеса, 26–29 серпня 1999 р.: Доповіді і повідомлення / Міжнар. асоц. україністів; НАН України; Одеський нац. ун-т ім. І.І.Мечникова / Я.Д.Ісаєвич (відп. ред.) та ін. – Одеса; – К.; – Л.: Міжнар. асоц. україністів, 1999. – Історія. – Ч. І: Від давніх часів до початку XX ст. – С. 34–39.

175. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г.Подскальски; под ред. К.К.Актеньева [перевод А.В.Назаренко]. – СПб.: «Византинороссика», 1996. – 736 с.

176. Полонська-Василенко Н. Історія України / Н.Полонська-Василенко. У 2 т. До середини XVII століття. – К.: Либідь, 1992. – Т. 1. – 640 с.

177. Полный православный богословский энциклопедический словарь. – СПб.: П.П.Сойкина, 1913.

178. Поппе А. Візантійсько – руський союзницький трактат 987 р. / А.Поппе // Укр. іст. журн. – 1990. – № 6. – С. 20–32.

179. Поппэ А. Митрополиты киевские и всея Руси (988–1395 гг.) / А.Поппэ // Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. – М.: Наука, 1989. – С. 191–206.

180. Поппэ А. Св. Глеб на березе. Заметки о ремесле исследователя / А.Поппэ // Ruthenica. – 2007. – Т. VI. – С. 308–314.

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

182. Потапов П. И. К вопросу о литературном составе летописи / П.И.Потапов // Русский философский вестник, 1910. – Т. LXIII. – № 1. – С. 1–18.

183. Прошин Г. Второе крещение / Г.Прошин // Как была крещена Русь. – М.: Политиздат, 1989. – 320 с.

184. Пресняков А. Е. Организация церкви на Руси при Владимире / А.Е.Пресняков // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т научного атеизма; сост., авт. примеч. и указат. А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; редкол.: А.Ф.Окулов (пред.) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 227–244.

185. Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. / М.Д.Приселков. – Санкт-Петербург: Наука, 2003. – 240 с.

186. Разин Е. А. История военного искусства VI–XVI вв. / Е.А.Разин. – Санкт-Петербург. – М.: Изд–во Полигон, 1999. – 656 с.

187. Рамм Б. Я. Католическая экспансия на Руси в X–XI вв. / Б.Я.Рамм // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т начного

атеизма; сост., авт. примеч. и указат. А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; редкол.: А.Ф.Окулов (пред.) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 199–226.

188. Рамм Б. Я. Папство и Русь в X–XV вв. / Б.Я.Рамм. – М.; – Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 282 с.

189. Рансимен С. Восточная схизма / С.Рансимен // Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. – М.: Восточная литература, 1998. – С. 13–138.

190. Рансимен С. Византийская теократия / С.Рансимен // Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. – М.: Восточная литература, 1998. – С. 139–238.

191. Ранчин А. М. К вопросу о библеизмах в древнерусском летописании / А.М.Ранчин, А.В.Лаушкин // Вопросы истории. – 2002. – № 1. – С. 125–137.

192. Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие християнства / О.М.Рапов. – М.: Высш. шк., 1988. – 416 с.

193. Репина Л. П. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории / Л.П.Репина // Одиссей: Человек в истории. – М.: Coda, 1996. – Вып. 1996 года: Ремесло историка на исходе XX века. – С. 25–38.

194. Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / П.Рикёр. – М.: Искусство, 1996. – 270 с.

195. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / П.Рикёр. – М.: Медиум, 1995. – 415 с.

196. Ронин В. К. Принятие христианства в Карантанском княжестве / В.К.Ронин // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики; Г.Г.Литаврин (отв. ред.). – М.: Наука, 1988. – 272 с.

197. Русское православие: вехи истории / Науч. ред. А.И.Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.

198. Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. / Б.А.Рыбаков. – М.: Наука, 1982. – 592 с.

199. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б.А.Рыбаков. – М.: Наука, 1987. – 782 с.

200. Ричка В. Київська Русь: проблеми, пошуки, інтерпретації / В.Ричка // Історія України. – К., 2001. – № 8 (216).

201. Ричка В. Хрещення Русі 988 р.: ідейний зміст літописного сюжету / В.Ричка // RUTHENICA / НАН України, Інститут історії; наук. ред. В.Ричка, О.Толочко. – К.: Інститут історії України НАН України, 2004. – Т. III. – С. 93–102.

202. Ричка В. М. Знаки влади: організація та форми репрезентації верховної влади у Київській Русі / В.М.Ричка // Укр. іст. журн. – 2009. – № 1.

203. Свердлов М. Б. Общественный строй Древней Руси в русской исторической науке XVIII–XX вв. / М.Б.Свердлов. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. – 376 с.

204. Свердлов М. Б. Домонгольская Русь: князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII вв. / М.Б.Свердлов. – С.-Петерб.: Ин–т истории РАН. – СПб.: Акад. проект, 2003. – 735 с.

205. Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории / И.С.Свенцицкая. – М.: Политиздат, 1989. – 336 с.

206. Свідерській Ю. Ю. Боротьба Південно-Західної Русі проти католицької експансії в X–XIII ст. / Ю.Ю.Свідерській – К., 1983.

207. Симонов Р. А. Математическая и календарно-астрологическая мысль Древней Руси. По данным средневековой книжной культуры / Р.А.Симонов. – М.: Наука, 2007. – 431 с.

208. Словарь книжников и книжности Древней Руси. / Отв. ред. Д.С.Лихачев. – Л.: Наука, 1987. – Вып. I (XI – первая половина XIV в.). – 494 с.

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

210. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского язика / И.И.Срезневский. – М.: Книга, 1989. – Т. 3. – С. 736–737.

211. Табов Й. Когда крестилась Киевская Русь? / Й.Табов. – СПб.: Издательский дом Нева; – М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2003. – 416 с.

212. Татищев В. Н. История Российская / В.Н.Татищев. – М.; – Л.: Наука, 1962. – Т. 1. – 500 с.

213. Таран А. Про кризу сучасної української історіографії / А.Таран // Четвертий міжнародний конгрес україністів. Одеса, 26–29 серпня 1999 р. Доповіді та повідомлення. Історія. – Ч. 2: XX століття. – Одеса; – Київ; – Львів, 1999. – С. 9–22.

214. Творогов О. В. Принятие христианства на Руси и древнерусская литература / О.В.Творогов // Введение христианства на Руси / АН СССР, Ин–т философии; отв. ред. А.Д.Сухов. – М.: Мысль, 1987. – 302 с.

215. Тихомиров М. Н. Древняя Русь / М.Н.Тихомиров. – М.: Наука, 1975. – 380 с.

216. Тихомиров М. Н. Об общеславянской основе института десятины (заголовок дан составителями) / М.Н.Тихомиров // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т научного атеизма;

авт. вступ. ст. А.Г.Кузьмин, сост. авт. примеч. и указат. А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; редкол.: А.Ф.Окулов (пред) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 258–264.

217. Тихомиров М. Н. Начало христианства на Руси / М.Н.Тихомиров // Тихомиров М. Н. Древняя Русь. – М.: Наука, 1975. – С. 261.

218. Толочко П. П. Древнерусское государство - Киевская Русь / П.П.Толочко. // История Украинской ССР: В 10 т. АН УССР; гл. ред. Ю.Ю.Кондуфор. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 1. – 495 с.

219. Толочко П. П. Древняя Русь. Очерки социально-политической истории / П.П.Толочко. – К.: Наукова думка, 1987. – 245 с.

220. Толочко О. П. Русь: Держава і образ держави / О.П.Толочко. – К.: Інститут історії НАН України, 1994. – 37 с.

221. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре / В.Н.Топоров. – М.: Гнозис; Языки русской культуры, 1995. – Т. 1. Первые века християнства на Руси. – 875 с.

222. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе Х1Х века / Х.Уайт. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.

223. Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси / Б.А.Успенский. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 128 с.

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

225. Флоровский Г. В. Пути руського богословия / П.Г.Флоровский. – Минск.: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 607 с.

226. Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века / Г.В.Флоровский. – Париж, 1990. – 240 с.

227. Флоря Б. Н. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше / Б.Н.Флоря // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси / АН СССР, Ин–т славяноведения и балканистики; Г.Г.Литаврин (отв. ред.). – М.: Наука, 1988. – С. 122–158.

228. Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950–1300 гг.) / С.Франклин. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. – 552 с.

229. Франклин С. По поводу «интеллектуального молчания» Древней Руси / С.Франклин // Russia Mediaevalis. – 2001. – Т. 10. – С. 263–271.

230. Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории / И.Я.Фроянов; отв. ред. В.В.Мавродин. – Л.: Изд. Ленингр. ун-та, 1980. – 255 с.

231. Фроянов И. Я. Древняя Русь: опыт исследования истории социальной и политической борьбы / И.Я.Фроянов. – М., СПб.: Златоуст, 1995. – 703 с.

232. Хабургаев Г. А. Первые столетия славянской письменной культуры: Истоки древнерусской книжности / Г.А.Хабургаев. – М.: Языки славянской культуры, 1994. – 568 с.

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

234. Ходова К. И. К вопросу о выявлении лексической нормы в русском литературном языке древнего периода / К.И.Ходова // Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология. – М.: Наука,1988. – С. 95–116.

235. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.) / А.С.Хорошев. – М.: Изд. Моск. ун-та, 1986. – 206 с.

236. Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка: Опыт анализа мотивационных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв. / Р.М.Цейтлин. – М.: Наука, 1977. – 336 с.

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

238. Шахматов А. А. Корсуньская легенда о крещении Владимира / А.А.Шахматов // Сб. статей, посвященных В.И.Ламанскому. – СПб., 1908. – Ч. 2. – С. 1029–1153.

239. Шевченко І. Візантія і слов'яни / І.Шевченко // Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до початку XVIII століття. – Львів: Інститут історії церкви Львівської богословської академії, 2001. – С. 13–28.

240. Шевченко І. Релігійні місії очима Візантії: імперський зразок і його місцеві варіанти / І.Шевченко // Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до початку XVIII століття. – Львів: Інститут історії церкви Львівської богословської академії, 2001. – С. 29–49.

241. Шевченко І. Християнізація Київської Русі / І.Шевченко // Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до початку XVIII століття. – Львів: Інститут історії церкви Львівської богословської академії, 2001. – С. 50–60.

242. Шевчук Л. Т. Сакральна географія / Л.Т.Шевчук. – Л.: Світ, 1999. – 160 с.

243. Шлёцер А. Л. Нестор. Русские летописи на древне-славянском языке / А.Л.Шлёцер. – СПб.: Императорская типография, 1809. – Ч. 1. – [6], XLI, 175 с; – Ч. 2. – 475 с; – Ч. 3. – X, [2], 686 с.

244. Шмеман А. (протоиерей) Исторический путь православья / А.Шмеман. – М.: Паломникъ, 2003. – 512 с.

245. Щапов Я. Н. «Написание о правой вере» Михаила Синкелла в Изборнике 1073 г. и древнеславянской Кормчей Ефремовской редакции / Я.Н.Щапов // Изборник Святослава 1073: Сборник статей / АН СССР, Науч. Совет по истории мировой культуры; отв. ред. Б.А.Рыбаков. – М.: Наука, 1977. – С. 335–337.

246. Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. / Я.Н.Щапов. – М.: Наука, 1989. – 231 с.

247. Щапов Я. Н. Церковь в системе государственной власти Древней Руси. Десятина и ее происхождение / Я.Н.Щапов // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Академия общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т научного атеизма сост., авт.. примеч. и указат. А.Г.Кузьмин, В.И.Вышегородцев, В.В.Фомин; редкол.: А.Ф.Окулов (пред.) [и др.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 245–257.

248. Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. XI–XIV вв. / Я.Н.Щапов. – М.: Наука, 1972. – 328 с.

249. Щапов Я. Н. Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследию на Руси в середине XI в. / Я.Н.Щапов // Византийский временник. – Т. 31. – 1971. – С. 71–78.

250. Щапов Я. Н. Формирование и развитие церковной организации на Руси в конце X–XII в. / Я.Н.Щапов // Древнейшие государства СССР: Материалы и исследования. 1985 год [отв. ред. А.П.Новосельцев] . – М. : Наука, 1986. – С. 58–62.

251. Щапов Я. Н. Эклога законов в русской письменной традиции / Я.Н.Щапов // Византийский временник. – Т. 54. – 1993. – С. 93–104.

252. Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: Пятикнижие Моисеево / Д.В.Щедровицкий. – М.: Теревинф, 2003. – 1088 с.

253. Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) / Е.С.Яковлева. – М.: Гнозис, 1994. – 344 с.

254. Яковенко П. А. Грамоты Новаго монастыря на острове Хиос. Изследования в области византийских грамот / П.А.Яковенко. – Юрьевъ: Тип. К. Маттисена, 1917. – 206 с.

255. Areia: Memorandum and Typikon of Leo, Bishop of Nauplia, for the Monastery of the Mother of God in Areia [trans. Alice-Mary Talbot] // DOS. – XXXV: Byzantine monastic foundation Documents. – A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments. – Vol. 1 [ed.

by John Thomas and Angela Constantinides Hero with the assistance of Giles Constable; trans. by Robert Allison et al.; with an administrative commentary by John Thomas]. – Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998. – P. 954–972.

256. Ath. Typikon: Typikon of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery [trans. George Dennis] // DOS. – XXXV: Byzantine monastic foundation Documents. – A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments. – Vol. 1 [ed. by John Thomas and Angela Constantinides Hero with the assistance of Giles Constable; trans. by Robert Allison et al.; with an administrative commentary by John Thomas]. – Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998. – P. 245–270.

257. Angelov Dimiter G. Domestic opposition to Byzantium's alliance with Saladin: Niketas Choniates and his Epiphany oration of 1190 / Dimiter G. Angelov // Byzantine and Modern Greek Studies. – Vol. 30. – Issue 1 (1 January 2006). – P. 43–68.

258. Angold M. Cesarstwo Byzantintyńskie. 1025–1204: Historia polityczna [prz. Władysław Brodzki] / Michael Angold. – Wrocław; Warszwawa; Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolinskich, Wydawnictwo, 1993. – 350 s.

259. Antunović Z. Bizantski car Heraklije I. u hrvatskoj historiografiji / Zorana Antunović, Hrvoje Gračanin // Povijesni prilozi. – Vol. 43. – № 43. – Prosinac 2012. – S. 9–30.

260. Auzépy M.-F. State of emergency (700–850) / Marie-France Auzépy // The Cambridge History of the Byzantine Empire. C. 500–1492 [ed. by Jonathan Shepard]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 251–291.

261. Banaszkiewicz J. Bolesław i Peredsława: uwagi o uroczyctości stanowienia władcy w związku z wejściem Chrobrego do Kijowa / Jacek Banaszkiewicz // Kwartalnik Historyczny. – R. XCVII. – Nr. 3–4. – Warszawa, 1990. – S. 3–35.

262. Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας // Symmeikta. – 1983. – Vol. 5. – P. 257–271.

263. Beyer H.-V. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen der Gotteslehre des Gregorios Sinaïtes, des Gregorios Akindynos und des Gregorios Palamas / H.-V.Beyer // Античная древность и средние века. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – Вып. 33. – С. 187–206.

264. Boockmann H. Zur politischen Geschichte des Konstanzer Konzils / H. Boockmann // ZKG. – 1974. – Bd. 85. – S. 45–63.

265. Buchner W. Zachód i Bizancjum. Zarys teologii politycznej wielkiego rozbratu / Wojciech Buchner // Studia Humanistyczne. – 2009. – T. 7. – S. 101–113.

266. Cameron A. The Byzantines / Averil Cameron. – Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006. – 275 p.

267. Caseau B. C. Childhood in Byzantine saint's lives / B.C.Caseau // Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium [ed. by A.Papaconstantinou, A.M.Talbot]. – Washington, 2009. – P. 127–166.

268. Charanis P. The monk as an element of Byzantine society / P.Charanis // Dumbarton Oaks Papers. – 1971. – № 25. – P. 245–261.

269. Cheynet J.-C. Bizancjum w fazie obronnej. Stabilizacja granic (od VII wieku do połowy wieku IX) / Jean-Claude Cheynet // Świat Bizancjum. – Tom 2: Cesarstwo Bizantińskie: Prace zbiorowa [pod red. Jeana-Claude'a Cheyneta; przekład Andrzej Graboń]. – Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011. – S. 9–31.

270. Chiţoiu D. Ideology and Philosophy in Byzantium: The Meanings of Ideology Before Modern Times / Dan Chiţoiu // Journal for the Study of Religions and Ideologies. – Vol. 8. – № 23 (Summer 2009). – P. 46–67.

271. Dodig R. Akti crkvenih sabora održanih 530. i 533. u Saloni / Radoslav Dodig, Ante Škegro // Povijesni prilozi. – Vol. 35. – № 35. – Prosinac 2008. – S. 9–23.

272. Evert-Kappesowa H. La société byzantine et l'union de Lion / H.Evert-Kappesowa // Bizantinoslavica. – 10. – 1949. – P. 28–41.

273. Frazee C. A. Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries / Charles A.Frazee // Church History. – September 1982. – Vol. 51. – Issue 3. – P. 263–279.

274. Glukatzi-Ahrweiler H. Recherches sur l'administration de l'Empire Byzantin aux IX–XI s. / H. Glukatzi-Ahrweiler // BCH. – 1960. – T. 84. – № 1. – P. 1–111.

275. Gregoire H. The Byzantine Church / Henri Gregoire // Byzantium an Antroduction to East Roman Civilization [ed. Norman H.Baynes and H.St.L.B.Moss]. – Oxford: at the Clarendon Press, 1948. – P. 86–136.

276. Günther R. Zur Stellung christlicher Ideologen im übergangsprozess von der antiken Sklavenhaltergesellschaft zum Feudalismus / R. Günther // Античная древность и средние века. – Свердловск, 1973. – Вып. 10. – С. 84–87.

277. Haldon John F. The Byzantine Empire / John F.Haldon // The Dynamics of Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium [edited by Ian Morris and Walter Scheidel]. – New York: Oxford University Press, 2009. – P. 205–254.

278. Haldon J. Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204 / John Haldon. – London: UCL Press, 1999. – X + 389 P.

279. Ivanov S. A. Religious missions / Sergey A.Ivanov / Shaun Tougher // The Cambridge History of the Byzantine Empire. C. 500–1492

[ed. by Jonathan Shepard]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 305–332.

280. Jordanov I. The Lead Seals of epi tou manglaviou from Bulgaria / I. Jordanov // Античная древность и средние века. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. – Вып. 39: К 60-летию д. и. н., профессора В.П.Степаненко. – С. 171–182.

281. Kaldellis A. Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition / Antony Kaldellis. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – XI + 468 P.

282. Kolbaba T. On the closing of the churches and the rebaptism of Latins: Greek perfidy or Latin slander? / Tia Kolbaba // Byzantine and Modern Greek Studies. – Vol. 29. – Iss. 1 (1 January 2005). – P. 39–51.

283. Mango C. Historical Introduction / C. Mango // Iconoclasm. – Birmingham: Centre for Byzantine Studies University of Birmingham, 1975. – P. 1–6.

284. Matschke K.-P. Die spätbyzantinische Öffentlichkeit / K.-P. Matschke // Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. – Frankfurt a. M.; Berlin; New York; Paris; Wien, 1993. – S. 155–223.

285. Moravcsik G. Ungarisch-byzantinische Beziehungen zur zeit des Falles von Byzanz / G.Moravcsik // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. –1953. – Bd. 2. – S. 349–358.

286. Obolensky D. Byzantium and the Slavs / D.Obolensky. – Crestwood, NY: St. Vladamir's Seminary Press, 1994. – 323 p.

287. Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453 / D.Obolensky. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1982. – 552 p.

288. Oikonomides N. L'evolution de l'organization administrative de l'Empire Byzantine au XIe s. (1025–1118) / N.Oikonomides // Byzantium from the Ninth Century to the Fourth Crusade. – London: Variorum, 1992. – P. 125–152.

289. Pope A. Der Kampf und die Kiever Thronfolge nach dem 15. Juni 1015 / A.Pope // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte – 1995. – T. 50. – S. 275–296.

290. Przekop E., ks. Problem wspólnego kodeksu prawa canonicznego dla cościołów prawosławnych / Ks. Edmund Przekop // Studia Plockie. – 1977. – T. 5. – S. 173–183.

291. Rek S. Georgios Akropolites: początki kariery dostojnika w Cesarstwie Nicei / Stanisław Rek // Kwartalnik Historyczny. – Rocznik XCVI. – Nr. 1–2. – 1989. – S. 27–39.

292. Sawicki D. Krótka historia Prawosłanego Autonomicznego Kościoła Świętej Góry Synaj / Doroteusz Sawicki // Elpis. – R. 21–22. – 2010. – S. 365–386.

293. Schütze B. Das letzte oecumenische Einigungskonzil theologisch gesehen / B.Schütze // Orientalia Christiana Periodica. – 1959. – Vol. 25. – S. 288–308.

294. Shepard J. Information, Disinformation and Delay in Byzantine Diplomacy / J.Shepard // Byzantinische Forschungen. – 1985. – Bd. 10. – S. 233–293.

295. Shepard J. The Byzantine Commonwealth 1000–1500 / Jonathan Shepard // The Cambridge History of Christianity. – Vol. 5: Eastern Christianity [ed. by Michael Angold]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 3–49.

296. Ševčenko I. Hagiography of the Iconoclast period / I.Ševčenko // Iconoclasm. – Birmingham: Centre for Byzantine Studies University of Birmingham, 1975. – P. 113–131.

297. Tougher S. After iconoclasm (850–886) / Shaun Tougher // The Cambridge History of the Byzantine Empire. C. 500–1492 [ed. by Jonathan Shepard]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 292–304.

298. Treadgold W. A History of the Byzantine State and Society / Warren T.Treadgold. – Stanford: Stanford University Press, 1997. – XXIII + 1019 P.

299. Viglas K. Zarys historyczny filozofii bizantyńskiej i jej podstawowe zagadnienia / Katelis Viglas // Peitho / Examina antiqua. – № 1 (1). – 2010. – S. 121–144.

300. Wasilewski T. Administracja bizantyńska za ziemach słowiańskich i jej polityka wobec słowian w XI–XII w. / T.Wasilewski // Kwartalnik Historyczny. – 1963. – № 2. – S. 303–323.

301. Wasilewski T. L'administration byzantine dans la vallée du Bas Danube au X-e et XI-e siècles selon la sigillographie / T.Wasilewski // Добруджа. – 1995. – T. 12. – P. 190–203.

302. Zosimus. New history [ed. R.Ridley] / Zosimus. – Canberra, 1984. – 263 p.

303. Zumkeller A. Drei Augustinertheologen des beginnenden 15. Jahrhunderts im Dienste der Union / A.Zumkeller // Wegzeichen: Festgabe zum 60. Geburstag Prof. Dr. Hermenegild M.Biedermann [hrsg von E. Suttner]. – Würzburg, 1974. – S. 133–148.

ДОДАТКИ

ДОДАТКИ

Додаток А

Літописний Символ Віри

«Вірую во єдиного Бога Отця вседержителя, творця небу і землі...» – і до кінця цей символ вірив (можливо, в його канонічній формі – *авт.*). Крім того: «Вірую во Єдиного Бога Отця нерожденого, і в єдиного Сина родженого, і в єдиний Святий Дух, що виходить: три Іпостасі довершені, мислені, що розділяються по числу і власній Іпостасі, а не Божеством: бо розділяється Воно нероздільно і з'єднується не змішуючись. Отець, Бог Отець, вічно Сущий, перебуває в Отцівстві, нероджений, безначальний, начало і причина всьому, одним нерожденям Владика, Сущий Сину і Духу; од Нього ж народжується Син раніше всіх віків, виходить же Дух Святий поза часом і без тіла; вкупі Отець, вкупі Син, вкупі Дух Святий єсть. Син подобосущий Отцю, нерожденям тільки одрізняючись від Отця і Духа. Дух єсть пресвятий, Отцю і Сину подібносущий і совічносущий. Отцю бо – Отцівство, Сину ж – Синівство, Святому ж Духу – виходження. Ні Отець бо в Сина чи в Духа переходить, ні Син в Отця чи в Духа, ні Дух у Сина або в Отця: незмінні бо Іхні властивості. Не три боги, а один Бог, тому що Божество єдине в Трьох Лицях. За бажанням же Отця і Духа спасти своє творіння, отчого лона не покинувши, зійшов і в дівоче лоно пречисте, яко боже сім'я ввійшовши, прийняв плоть одушевлену, словесну і розумну, яким раніше не Був, вийшов Бог втілений, народившись незбагненно і дівоцтво матері зберіг непорушним, ні змішання, ні з'єднання, ні зміни не зазнавши, але залишившись яким був, і став яким не був, прийнявши насправді, а не в уяві, вигляд раба, в усьому, окрім гріха, нам подібний бувши. Своєю волею родився, своєю волею відчув спрагу, своєю волею зголоднів, своєю волею сумував, своєю волею устрашився, своєю волею помер, насправді, а не в уяві; всі переживши неудавані страждання людства. Коли ж

був розп'ятий і смерті зазнав, безгрішний, – то воскрес у своїй плоті, і, не відавши тління, на небеса зійшов, і сів одесную Отця, і прийде ж знову зі славою судити живих і мертвих; як же вознісся із своєю плоттю, – так і зійде. До сього єдине хрещення визнаю – водою і Духом, приступаю до пречистих тайн, вірую воістину в тіло і кров... приймаю церковні завіти, і кланяюся чесним іконам, кланяюся древу чесному і всякому хресту, святим мощам і священним сосудам».

Додаток Б

Ізборник 1073 р.	**«Того же написание о вере»**
«Отець бо своесобьствьнъ собьствьнѣ отець, присно сы и прѣбывая въ отчествѣ нерожденъ, без начала, начало и вина вьсѣмъ, единѣмь нерождениемь различинъ съ сыномь и съ духомь и еже быти отець. Оть него же раждяеться убо сынъ прежде вьсѣхъ вѣкъ, исходить же и святыи духъ без врѣменьнь и бес плътьнѣ» [14, л. 20 (об.)].	«Отець бо отець присно сы и пребывая в отьчьствѣ нероженъ, безначальнъ, начало и вина всѣмъ, единѣмь нерожениемь старѣй сы сыну и духови; от него же ражаеться сынъ преже всѣх вѣкъ, исходить же дух святый без врѣмене и бестела» [25, с. 284].

Додаток В

Ізборник 1073 р.	**«Того же написание о вере»**
1. разоумна	1. мысльна
2. бес плътьнѣ	2. бестела
3. различоуя	3. разньствуя
4. свойства	4. лица
5. прѣмѣноуеться	5. прѣступаеть
6. разоумѣваемо и нарицаемо	6. разумно именуемо
7. имь же	7. понеже
8. единьници трьсобьнѣ	8. единьство трисобьствьно
9. единосоуштьнѣ	9. едино существо
10. коупьносильнѣ	10. равьносильну
11. коупьночьстьнѣ	11. равьночьстьну
12. недомыслимоу	12. недовѣдому
13. непрѣмѣньноу	13. неизмѣньну
14. беспагоубьноу	14. не погыбающю
15. съдьржательноу	15. дьржавьну
16. яже	16. сущимъ
17. лоукавааго	17. неприязнино
18. въшед	18. въныде
19. породьныя жизни	19. райскаго жития
20. обновити зьдание	20. спасти тварь

21. дѣвьство родивъшая съхранивъ	21. дѣвьство матери съхрань
22. не измоута	22. не съмятение
23. ни сълъяния	23. ни размешение
24. ни съврата поъимъ	24. ни изменения пострадав
25. мятежьм	25. мьчьтаниемь
26. зьдана	26. сътворена
27. хотя	27. волею
28. чловѣчьское сяштие породьно	28.человѣчески ръд поражающе
29. оустроивъша	29. изволивъша
30. врѣмена	30. лѣта
31. потодь ржоуся	31. сими довольнъ есмь
32. извѣштение	32. утврьжение
33. обьштая (л. 20 (об.) – 23)	33. вселичьская [25, с. 284–286].

Додаток Д

Ізборник 1073 р.	**«Того же написание о вере»**
1) единѣмь нерождениемь различинъ съ сыномь и съ духомъ и еже быти отець (л. 20 (об.))	Единѣм нерожениемь старѣй сы сыну и духови
2) Сынъ своесобьствьнѣ сынъ, единосоушьнъ и събезначальнъ отцю (л. 20 (об.))	Сынъ есть сынъ, подобосущенъ и събезначальнъ отцю
3) Духъ своесобьнъ святый духъ, отцю и сыноу единосоуштьнъ и съприсносоуштьнъ (л. 20 (об.))	Духъ есть духъ пресвятый, отцю и сыну подобосущьнъ и съприсносущьно
4) Едино же исповѣдаю святыя троица божьство. Едино божьство единосоуштне (л. 21)	И едино исповѣдаю святыя троиця божество, и едино есть-ство и едино существо
5) Нъ того не прѣзьрѣ творьць богъ слово (л. 21 (об.))	Нъ сего не прѣзьрѣ творьць бог и слово
6) тогожде самохотию хотяша и дѣиствоуюшта, чловѣчьская акы чловѣкъ не бо естьствьныим ноуждамъ подълежаашехстя (л. 22)	того же хотяща и дѣйствующа, божия же и человѣчьская, акы человѣку не бо естьствьнами нужами подълежаше
7) Придеть же пакы въ славѣ, судитъ живыимъ и мьртвыимъ (л. 22)	Придеть же пакы съ славою, судити живыимъ и мьрътвымъ

8)целую и покланяюся прѣчистомоу образоу члчьско-уоумоу божьством (л. 22(об.))	целую и кланяюся прѣчистей иконе, человеческому телу, божию слову
9) покланяюся и чьтоу и образоу святыя богородица и вьсѣмъ чытьныимъ божии рабъ образомъ покланяемааго естьствомъ бога любьве ради (л. 22 (об.))	Кланяюся и чъту и ту же целую икону пресвятыя богородица и всѣмъ чьстьниымъ божиимъ рабом иконы за любъве единого покланяемаго бога
10) Приимъя и цѣлоуя святыя и мирьскыя шесть съборъ (л. 23)	Приемля и цѣлуя святыихъ по всей вселеней седмь събор [25, с. 284 – 286].

Додаток Ж

Μία θεοτης εν τρισί προσωποις συναιδιοις ου φυσει διαστε-λλομενος ουτε προσωπω	**Ізборник** Едино бжество в трех лицах и сприсносущны несть естествы отпрятаемы, ни образомь	**Кормчая** Едино бжество въ трех лицехъ субьственыих не еством раз-лучающеся, ни местом	**Троїцький зб**. едино бже-ство в трьхъ лицихъ (далі опущено)

Додаток 3

Αλλ ημετερον εργον τουτο χαι του πονηρου, εχ της απροσεξίας επεισελθον ημιν αλλα του χτισαντος	**Изборник** Но наше дѣло тое и лоукаваго от льности въшед в ны а не творчея	**Кормчая** Нъ нашему дѣлу быть сему и неприазнену от невѣрия при-ступающу к нам а не създавшаго	**Троїцький зб.** Нъ наше се дѣло и не-приязнино от лѣности вънидe въ

Додаток К

Послідовність позиції, що простежується в пояснені вислову «троици кланяюся въ единице и единьницы въ троици»

Ізборник 1073 р.	**«Того же написание о вере»**
Единьници трьсобьнѣ и троици	единьство трисобьствьно и троицю
Единосоуштьнѣ	Купьносущьну
Коупьносильнѣ	Равьносильна
Коупьночьстьнѣ	равьночьстьна
Събезначальнѣ (л. 21)	Събезначальна

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

Едино же исповѣдаю святыя Троица божьство	И едино исповѣдаю святыя троиця божество
Едино божьство единосоуштнѣ,	и едино естьство, и едино существо
единоу силоу,	и едину силу,
единоу власть,	едину власть,
Едино господьство,	едино господствие,
еди царство (л. 21)	едино царствие

Додаток Л

Едино же исповѣдаю святыя Троица божьство	И едино исповѣдаю святыя троиця божество
Едино божьство единосоуштнѣ,	и едино естьство, и едино существо
единоу силоу,	и едину силу,
единоу власть,	едину власть,
Едино господьство,	едино господствие,
еди царство (л. 21)	едино царствие

Додаток М

Слово реченого Христолюбцем[28]

Як Ілля Фезвитянин, який заколов триста ідольських ієреїв та жреців..., так і ці не можуть терпіти християн, які живуть у двовір'ї. І вірують в Перуна, і в Хорса, і в Сима, і в Регла, і в Мокошу, і в вил, їх же число тридесять сестриниць, – називають окаянні невігласи і вважають (їх) богинями, і так кладуть їм треби й короваї їм молять, курей ріжуть; і вогню моляться, називаючи його Сварожичем; і чесновиток богом же творять... І коли в кого з них буде шлюб, грають у бубни й сопілки з багатьма чудесами бісівськими... Не личить християнам на бенкетах та весіллях бісівських ігор грати, бо то не шлюб називається, а ідолослужба. Як є танок, гульба, пісні мирські – сопілки, бубни – і вся жертва ідольська, моляться вогневі під стодолою, вилам, Мокоші, Ситу, Реглу, Перуну, Велесу, богу худоби, Хорсу, Роду, рожаницям і всім клятим богам їхнім... Не лише невіданням зло творимо, але й змішуємо деякі чисті молитви з проклятим молінням ідольським – трисвяту Богородицю з рожаницями, – якщо ставлять лише кутю, інші трапези законного обіду, якщо називається беззаконна трапеза, що приноситься Роду і рожаницям на прогнівання Бога.

[28] Анонімна апологетична пам'ятка давньоукраїнської літератури. Відома з XIV ст., хоча зміст її занурений у часи суперництва традиційного (язичницького) вірування і утверджуваного християнства. Подається витяг – *авт.*

Додаток Н

Пам'ять і похвала князеві руському Володимиру, як хрестився Володимир і дітей своїх охрестив, і усю землю Руську од кінця й до кінця, і як хрестилася бабуня Володимирова Ольга раніше Володимира[29]

Місяця липня у 15 день.
Написано Яковом Мніхом.

Павло, святий апостол, церковний учитель і світило всього світу, надсилаючи до Тимофія писання, говорив: «Чадо Тимофію, що чули від мене при багатьох свідках, те передайте вірним людям, які були б здібні й інших навчити» (2 Тим 2.2). І блаженний апостол Лука Євангеліст до Феофіла писав, промовляючи: «Через те, що багато хто почав оповідання складати про речі відомі, які стались між нами, тому й вирішив я, довідавшись про все від початків, тобі написати за порядком, високодостойний Феофіле, щоб ти пізнав усе те, що Ісус творив і чого навчав Він» (Лк, 1,1–4). До того ж Феофіла написав Діяння Апостольські і Євангельські святий апостол Лука. Згодом про багатьох святих мучеників почали писати житія. Ось так і я, убогий чернець Яків, чув від багатьох про благовірного князя усієї Руської землі Володимира, сина Святослава і, дещо зібравши про многі доброчинства його, написав і про синів його, славних мучеників Бориса й Гліба, як просвітила благодать Божа серце князеві руському Володимиру, сина Святослава, онука Ігоревого, і як його возлюбив людинолюбний Бог, прагнучи врятувати кожну людину, і як в розум істинний прийшов, коли зажадав святого хрещення.

...Ось так, як жадає олень води джерельної, так і зажадав благовірний князь Володимир святого хрещення, і Бог здійснив

[29] Подається з виїмками – *авт.*

хотіння його. Писано ж бо: «Волю тих, хто боїться Його, Він сповняє і молитву їх почує й спасе їх» (Пс., 144.19). І рече Сам Господь: «Просіть і дасться вам; шукайте й знайдете; стукайте і відчиниться вам, кожний бо, хто просить, – одержить, шукає – знайде, стукає – відчинять» (Мт., 7, 8; Лк., 11.9, 10). І знову рече: «Хто ввірує й охреститься, – буде спасенний, а хто не ввірує, не охреститься, той буде осуджений» (Мт., 16.16).

Домагався спасіння й дослухався бабуні своєї Ольги, що до Царграду пішла, і прийняла святе хрещення й пожила добре перед Богом, усіма добрими справами прикрасилася й спочила з миром у Христі Ісусі і в благій вірі. Те все, що чув князь Володимир про бабцю свою Ольгу, наречену у святому хрещенні Оленою, тому й життю слідував святої цариці Олени, блаженної Великої княгині Ольги. Те чув князь Володимир, й розпалювалось Святим Духом серце його, жадаючи святого хрещення.

Угледів Бог жадання серця його, провидів доброту його і прихистив з небес милістю Своєю й щедротами. В Трійці уславлений Бог Отець і Син і Святий Дух зійшов на князя Володимира. Випробовуючий серця і нутрощі, Бог праведний, усе поперед відаючий, просвітив серце князю Руської землі Володимиру, спонукав прийняти святе хрещення.

Охрестився ж сам князь Володимир і чада свої охрестив, і ввесь дім свій святим хрещенням просвітив і вивільнив усім душі чоловічої й жіночої статі завдяки святому хрещенню. І зрадів і звесилився Богом Давидовим князь Володимир і, як дивний святий пророк Авакум, Господом веселився й радів Богом, Спасом своїм.

О блаженний час і день добрий, наповнений усіляким благом, в котрий хрестивсь Володимир-князь. Й наречений був у святому хрещенні Василем, і дар Божий осяяв його, благодать Святого Духу освітила серце його, і призвичаївся за заповідями Божими ходити й жити добре для Бога й віру тверду і непорушну тримати.

Охрестив же і всю землю Руську, аж від кінця й до кінця й поганських богів, й понад те – бісів: Перуна й Хорса та інших

багатьох поправ й потрощив ідолів, і відкинув усю безбожну облуду, і церкву створив кам'яну в ім'я Святої Богородиці – притулок і спасіння душам вірним. І десятину їй дав, щоби тим попів підтримувати і сиріт, і вдовиць, і жебраків. І по тому усю землю Руську і гради усі прикрасив святими церквами й відкинув усі диявольські облуди, й прийшов від темряви диявольської до світла з чадами своїми. Прийшов до Бога, хрещення прийняв і усю землю Руську вивергнув із вуст диявольських і до Бога привів, до світла істинного.

...І був князь Володимир мовби вуста Божі, і людей від облуди диявола до Бога привів. О, скільки радощів та веселощів було на землі! Янголи звеселились й архангели і душі святих потішились. Сам рече Господь: «Скільки ж радощів буває на небесах над єдиним грішником, що кається» (Лк., 15.7). Стільки ж незліченних душ по усій землі Руській приведені до Бога святим хрещенням. Похвали усілякої справа та заслуговує й радості духовної.

О блаженний і триблаженний княже Володимире, благовірний і христолюбивий та гостинний! Нагорода тобі многа вельми великою буде від Бога. Те саме блаженний Давид каже: «Блаженний чоловік, що його Ти караєш, Господе, і з Закону Свого навчаєш і даєш йому спокій від днів лютих» (Пс., 94.12). Блаженний князь Володимир ухилився від служіння дияволу й прийшов до Христа Бога, володаря свого, і людей своїх привів та навчив їх служити Богові. Сам бо Господь рече: «Хто виконає і навчить, того великим наречено буде у Царстві Небеснім» (Мт., 5.19). А ти, о блаженний княже Володимире, був апостолом посеред князів: усю землю Руську привів до Бога святим хрещенням і навчив людей своїх кланятися Богові, славити й співати Отця і Сина і Святого Духа. І всі люди землі Руської спізнали Бога тобі завдяки, божественний княже Володимире. Зраділи ж янгольські чини – ягнята чесні. Нині радіють вірні й оспівують, вихваляють, мов діти єврейські з гілками зустрічають Христа, виголошуючи: «Осанна Христу Богу, переможцю смерті! Ось так і новообрані люди Руської землі вихваляють Владику Христа з Отцем і Святим

Духом. І до Бога наблизились хрещенням, диявола відкинули і над службами його поглумилися, і пообплювали бісів, й спізнали Бога істинного, Творця та упорядковувача усієї тварі. І співають кожного дня життя й повсякчасно пісню дивну, хвалу архангельську: «Слава у вишніх Богу, і на землі мир, в людях – благовоління».

І ти, блаженний княже Володимире, наче Констянтин великий, створив. Ти, яко він, вірою великою і любов'ю Божою перейнявся, побудував увесь світ любов'ю і вірою й святим хрещенням просвітив увесь світ. Закон Божий по усьому світі заповів і поруйнував храми ідольські з богами лжеіменними, і святі церкви по усій землі поставив на хвалу Божу у Трійці славимому Отцю і Сину та Святому Духу. Хрест відшукав – усього світу порятунок, з божественною богомудрою матір'ю своєю святою Оленою [княгиня Ольга, у хрещенні Олена] і з чадами многими, привів до Бога святим хрещенням незліченну множину. Требища бісівські винищив, і храми ідольські зруйнував, і церквами прикрасив увесь край і міста й заповідав у церквах пам'яті святих співати й молитись і празники празнувати на славу і на хвалу Богу. Ось так і блаженний князь Володимир створив з бабусею своєю Ольгою.

Похвала княгині Ользі, що хрестилася і доброчинно прожила за заповідями Господніми

Та ж бо блаженна княгиня руська Ольга, по смерті мужа свого Ігоря, князя руського, посвячена була Божою благодаттю і в серці сприйняла Божу благодать. О, як похвалю блаженну княгиню Ольгу, браття? Неймовірно! Тілом жінка була – чоловічу мудрість мала. Просвітлена Святим Духом, зрозуміла Бога... Творця неба і землі.

Піднявшись, пішла у землю Грецьку, у Царград, де царі християнські й християнство утвердилося. І коли прийшла, просила хрещення й, прийнявши святе хрещення, повернулася на землю Руську, в дім свій і до людей своїх з радістю великою, освітлена духом і тілом й несла знамення Чесного Хреста. І потім

требища бісівські потрощила і почала жити для Ісуса Христа. Злюбила Бога усім серцем й усією душею і пішла слідом за Господом Богом. Усіма добрими ділами освятила й милостинею прикрасилася. Нагих одягала, спраглих напувала, прочанам прихисток надавала. І злиденних, й удовиць, і сиріт – усіх милувала. Потрібне їм усе надавала зі смиренням і любов'ю серця. Молила Бога і вдень, і вночі за спасіння своє. І ось так жила й сумлінно славила Бога в Трійці, Отця і Сина й Святого Духа. Почила у благій вірі скінчила життя своє з миром для Христа Ісуса, Господа нашого. І Бог уславив тіло своєї Олени, її ж ім'ям у хрещенні нарекли – блаженна княгиня Ольга. І є у труні тіло її чесне й неушкоджене й до сьогодні.

...Блаженна княгиня Ольга уславила Бога усіма справами своїми добрими, і Бог уславив її. І ще одне диво почуйте про неї. Є труна, де лежать блаженне й чисте тіло блаженної княгині Ольги. Труна та мала стоїть у церкві святої Богородиці. А ту церкву кам'яну збудував блаженний князь Володимир на честь святої Богородиці. У труні блаженної княгині Ольги зверху віконце зроблене, і крізь нього видно тіло блаженної княгині Ольги, що лежить неушкоджене. Тож той, хто з вірою приходить, бачить чесне тіло, що цілим зберігається. Дивуються диву такому: скільки літ у труні лежить тіло і не руйнується. І люди віруючі, угледівши диво таке, славлять Бога, дивуються милості Божій, що її дарує святим Своїм.

О, дивне й страшне диво, браття, і преславне! Гідне й хвали, тіло те чесне: у труні ціле, ніби уві сні спочиває. І справді дивний Бог серед святих Своїх, Бог Ізраїлів. Те угледівши, вірні люди славлять Бога, що славить рабів своїх. А тим, хто не з вірою приходять, не відчиняється віконце, і не бачать тіла того чесного, а лише труну. Отак Бог уславив рабу свою Ольгу, руську княгиню, наречену у святому хрещенні Оленою. По святому хрещенні ця блаженна княгиня Ольга жила 15 літ і, догодивши Богові добрими справами своїми, почила місяця липня в 11 день року 969, душу свою чесну передавши в руки Владиці Христу Богу.

...Блаженний же князь Володимир, онук Ольги, хрестився сам і дітей своїх і усю землю Руську охрестив від кінця до кінця. Храми ідольські і требища усюди розкопав й порубав, ідолів потрощив і усю землю Руську і міста чесними іконами й церквами прикрасив. Пам'яті святим у церквах служив співами й молитвами, і святкував світлі празники Господні. Три трапези учиняв у домі своїм: першу митрополиту з єпископами, чорноризцями та священиками; другу жебракам і убогим; третю собі й боярам і всім мужам своїм. Уподібнився цим князь Володимир царю святому пророку Даниїлу, царю Єзекії і триблаженному Йосії й великому Коустянтину, що обрали й віддали перевагу Божому Закону над усе. Прислужилися Богові усім серцем й отримали милість Божу. Успадкували рай і набули Царство Небесне та спочили з усіма святими угодниками Божими. Ось так блаженний князь Володимир послужив Богові усім серцем і всією душею.

Тож не дивуймось, улюблені, що чудеса не творить він по смерті. Багато ж бо святих праведників не творили чудес та, проте, святі суть. Про це в одному місці каже святий Йоанн Златоустий: «За якою ознакою пізнаємо й розуміємо святого чоловіка, чи з чудес, чи від діл?» І рече: «За ділами, а не за чудесами». І волхви чудес багато учинили бісівською оманою, і були святі апостоли, були й лжеапостоли; були святі пророки, були й лжепророки, слуги диявола. Ось ще чудо: сам сатана зображує з себе янгола світлого, та за ділами розпізнаємо святого, як апостол рече: «А плід Духу: любов, терпіння, благовір'я, милість, лагідність й здержливість. На таких немає закону» (Гал., 5.22, 23).

Блаженний же князь Володимир усім серцем і усією душею Бога возлюбив і заповідей Його дотримувався й зберігав їх. І всі країни боялися його й дари приносили йому. І звеселився й зрадів з Богом і зі святим хрещенням, і хвалив та славив Бога за усе те князь Володимир. І так у радості смиренним серцем промовляв: «Господи, Владико Благий, спам'ятав мене єси і привів мене єси до світла, і пізнав Тебе я, усієї тварі Творця. Слава Тобі, Боже усіх, Отче Господа нашого Ісуса Христа! Слава Тобі і Сину, і Святому Духові, що мене помилував. У пітьмі був, дияволові служив

та бісам але ти мене святим хрещенням просвітив. Наче звір був, багато зла чинив у поганстві, жив, мов худоба, але Ти мене усмирив та навчив Своєю благодаттю. Слава Тобі, Боже, в Трійці славимий, Отче і Сине і Святий Душе. Трійце Свята помилуй мене, направ мене на шлях Твій і навчи мене творити волю Твою, бо Ти єси Бог мій». Князь же Володимир споглянув на справи та житія святих мужів і полюбив Авраамове житіє і наслідував його любов до людей мандрівних, Якова істину, Мойсеєве смирення, Давидову незлобливість, Костянтину, царю великому, першому цареві християнському і правовір'ю його слідував. Але найбільше милостиню чинив князь Володимир. Якщо немічний чи старий не в змозі був дійти до двору княжого, щоби потрібне отримати, то додому їм надсилав. Немічним та старим усе, чого вони потребували, блаженний князь Володимир давав. Важко оповісти многі його милостині: не лише в оселі своїй милостиню чинив, а й в усьому місті, не у Києві єдиному, а й по усій землі Руській. У містах і селах, усюди милостиню чинив: голих одягав, голодних годував і спраглих напував. Мандрівникам давав прихисток, милостиво церковнослужителів шанував і любив й милував, подавав усе, що потрібно їм. Жебраків і сиріт, і вдовиць, сліпців і калік та хворих усіх милував, вдягав й годував і напував. І от за те, що перебував князь Володимир у справах добрих, благодать Божа просвітила серце його, і рука Господня допомагала йому. Перемагав усіх ворогів своїх, і боялися його усі. Куди йшов – перемагав: радимичів переміг й данину на них наклав, вятичів переміг й данину на них поклав на обох, і ятвягів взяв, і срібних болгар переміг, і на хазарів ходив, переміг і дань на них наклав. Зажадав йти й на грецький град Корсунь і так молився князь Володимир Богові: «Господи, Боже, Владико всіх, ось що у Тебе прошу: дасиш мені град, то прийму і приведу людей-християн і священиків на свою землю, і хай навчаться люди закону християнському». І дослухався Бог молитви його, і здобув він град Корсунь, і усе начиння церковне й ікони й мощі святого священномученика Климента та інших святих взяв.

А у ті дні було два царі у Царгороді: Костянтин і Василь. І послав до них Володимир, просив у них сестру, щоби оженитися і ще більше себе на закон християнський спрямувати. І віддали йому сестру свою й багато дарів надіслали йому, і мощі святих дали йому, і поклав у належне місце їх. Ось так добром жив благовірний князь Володимир і скінчив життя своє у православній вірі Христа Ісуса Господа нашого з благовірною Ольгою, яка ходила до Царгорода, прийняла святе хрещення й добра багато зробила у житті цьому перед Богом й закінчила життя своє у добрій вірі й почила з миром, у руки Божі душу передавши.

А ще, коли живим був Володимир князь, напад був печенігів, Володимир від хвороби страждав, і від тієї хвороби віддав душу свою в руки Божі.

Додаток П.

Володимир Мономах

Молитва[30]

[*з «Повчання чадам своїм»*]

«Премудрості наставниче і розумодавче, нетямущих навчителю і вбогих заступниче! Утверди, врозуми моє серце, владико! Ти дай мені отче слово, а устами моїми не заборони волати до тебе: «Милостивий, помилуй падшого!»

«Упования моє – бог, пристанище моє – Христос, покров мій – дух святий».

«Надіє і покрове мій, не зневаж мене, благословенна! Тебе бо маючи за помічницю в печалі, і в болісті, і од усяких зол, я славлю тебе, преоспівана!»

«І розумійте» і побачте, що я єсть бог, який випробовує серця і знає помисли, який викриває діла, очищає гріхи, дає [правий] суд сироті, і бідному, і вбогому».

«Піднесись, душе моя, і про діла свої помисли, що ти їх вчинила, перед свої очі винеси [їх], і краплю пролий сліз своїх, і повідай наяву діяння [свої] всі і думи Христу, і очистися».

---

[30] Володимир Всеволодович Мономах (1053–1125) – князь Чернігівський, Переяславський, великий князь Київський (1113–1125 рр.). Загальний настрій цієї молитви почасти навіяно покаяним каноном Андрія Критського. Град, що згадується в молитві, – Київ, заступницею якого вважалася Богоматір. Молитва є складовою частиною «Повчання» Володимира Мономаха. «Повчання чадам своїм» – один з найвидатніших творів давньоукраїнської літератури. Про час написання немає єдиної думки. Ймовірно, твори було створено наприкінці 90-х років XI ст. (Д.Ліхачов датує 1117 роком), згодом було доповнено та редаґовано. У «Поученні» висвітлюються найважливіші питання часу – про виховання молоді, про необхідність вирішувати спірні питання міжкнязівських відносин мирно, про поведінку князя в побуті та військових походах. Текст свідчить про літературний хист і високу культуру великого князя Київського Володимира Мономаха, який досконало володів тогочасним літературним стилем – *авт*.

«Андрію святий, отче треблаженний, пастирю Крітський! Не переставай молитись за нас, що шанують тебе, щоби позбулися ми всі гніву, і печалі, і тліні, і гріха, і бід теж, шануючи пам'ять твою вірно».

«Град свій [Київ] збережи, діво-мати чистая, який під [покровом] твоїм незмінно царствує! Хай тобою він укріпляється і на тебе надіється, перемагає в усіх бранях, повергає противників і змушує [їх] покоритися».

«О преоспівана мати, що породила найсвятіше з усіх святих Слово! Прийнявши нинішнє приношення, од усякої напасті і грядущих мук заступи до тебе волаючих».

«Ми молимось тобі, раби твої, і схиляємо коліна серця свойого: прихили вухо твоє, чистая, і спаси нас, у скорботах поринулих вічно, і вбережи од усякого полонення ворожого твій град, богородице!»

«Пощади, боже, потомство твоє, прогрішення наші всі прости, нас, що нині молять тебе [і] ту, що породила на землі без сімені тебе, милість земную, зволивши втілитися [тобі], Христе, в чоловіка».

«Пощади мене, Спасе, ти, який родився і сохранив нерозтлінною після рождення [свого] ту, що тебе породила, коли сядеш судити діла мої, яко безгрішен і милостив, яко бог і чоловіколюбець!»

«Діво пречистая, в замужжі незаймана, богообрадувана, віруючим научителько, спаси мене, погиблого, який волає до сина твойого: «Помилуй мене, господи, помилуй! Коли будеш судити, не осуди мене в огонь [вічний], не обвини мене у гніві своїм, – молить тебе діва чистая, що породила тебе, Христе, і множество янголів [молять], і мучеників сонм».

«Во ім'я Христа Ісуса, господа нашого, що йому подобає честь і слава, отцю і сину і святому духу, завжди і нині, [і] вічно вовік».

ПОУЧЕНЬЕ [*За Лаврентіївским літописом 1377 р.*]	**ПОВЧАННЯ** [*Володимира Мономаха за Лаврентіївським списком*]
[МОЛИТВА]	[МОЛИТВА]
«Премудрости наставниче и смыслу давче, несмысленым казателю и нищим заступниче! Утверди в разумѢ мое сердце, владыко! Ты дажь ми слово, отче, се бо устнама моима не възбрани въпити ти: милостиве, помилуй падшаго!». «Упованье мое богъ, прибѢжище мое Христосъ, покровъ мой святый духъ». Надеже и покрове мой, не презри мене, благая! Тебе бо имуще, помощницю в печали и в болѢзни и от злых всѢх, и тебе славлю, препѢтая! И разумѢйте и видите, яко азъ есмь богъ, испытаяй сердця и свѢдый мысли, обличаяй дѢла, опаляяй грѢхы, судяй сиротѢ, и убогу и нищю». «Всклонися, душе моя, и дѢла своя помысли, яже здѢя, пред очи свои принеси, и капля испусти слезъ своих, и повѢжь явѢ дѢянья и вся мысли Христу, и очистися». АндрѢа честный, отче треблаженый, пастуше Критьскый! Не престай моляся за ны чтущая тя, да избудем вси гнѢва, и печали, и тля, и грѢха и бѢд же, чтуще память твою вѢрно. Град свой схрани, дѢвице, мати чистая, иже о тебѢ вѢрно царствуеть, да тобою крѢпиться и тобѢ ся надѢеть, побѢжать вся брани, испромѢтает противныя и творить послушанье.	«Премудрості наставниче і розуму давче, нерозумних учителю і нужденних заступнику! Утверди в розумі серце моє, Владико! Ти дай мені дар слова, Отче, вустам моїм не перешкоджай волать до тебе: «Милостивий, помилуй падшого!» «Надія моя – Бог, пристанище – Христос, оборона – Святий Дух! Надіє і обороно моя, не зневаж мене, блаженна. Ти у мене помічниця в печалі, і в недугах, і від усіх бід, і тебе славлю, оспівана! І розумійте і видьте, що я Бог, випробовую серця і відаю помисли, викриваю діла, спалюю гріхами, даю суд сироті, і бідному, і злиденному». «Схилися, душе моя, і про діла свої подумай, які содіяла, очима своїми оглянь їх, і краплю зрони сліз своїх, і повідай відкрито всі діла свої і всі помисли Христу, і очистись». Андрію чесний, отче преблаженний, пастуше Крітський! Не лишай молитися за нас, шануючих тебе, хай позбудемося всі, шануючі пам’ять твою вірно, гніву, і печалі, і тління, і гріха, і бід. Город свій схорони, Діво, Матір пречистая, який тобою чесно царствує, хай тобою кріпиться і на тебе надіється, перемагає у всіх війнах, відмітає ворогів і тримає їх у послусі.

«О препѢтая мати, рожьшия всѢх святыхъ пресвятаго слова! Приимши нынешнее послушанье, от всякия напасти заступи и грядущия мукы к тебѢ вопьющих. Молим ти ся, раби твои, и прекланяем си колѢни сердця нашего: приклони ухо твое, чистая, и спаси ны в скорбех погружающаяся присно, и сблюди от всякого плѢненья вражья твой град, богородице! Пощади, боже, наслѢдья твоего, прегрѢшенья наша вся презри, нынѢ нас имѢя молящих тя, на земли рожьшюю тя бе – сѢмене, земную милость, изволивъ обратитися, Христе, в человѢчьство». Пощади мя, спасе, рожься и схрань рожьшюю тя нетлѢнну по рожествѢ, и егда сядеши судити дѢла моя, яко безгрѢшенъ и милостивъ, яко богъ и человѢколюбець. ДѢво пречистая, неискусна браку, богообрадованая, вѢрным направленье! Спаси мя погыбшаго, к Сыну си вопьющи: Помилуй мя, господи, помилуй; егда хощеши судити, не осуди мя въ огнь, ни обличи мене яростью си; молит тя дѢва чистая, рожшая ти, Христе, и множство ангелъ и мученикъ зборъ. О ХристѢ ИсусѢ господѢ нашемъ, ему же подобаеть честь и слава, отцю и сыну и святому духу, всегда и нынѢ, присно, вѢкъ.	«О Пречистая Матір, що народила найсвятіше із святих – Слово! Прийнявши нинішній послух, від всілякої напасті і грядущої муки захисти [нас], до тебе волаючих. Молимося тобі, раби твої, і схиляємо коліна серця нашого: схили вухо твоє, чистая, і спаси нас, в скорботах занурених вічно, і сохрани від всякого ворожого полону твій град, Богородице! Пощади, Боже, спадщину твою, прогрішіння наші всі зневаж, маючи нині нас, воздающих молитви тобі і тій, що родила тебе на землі без сімені, земну милість, призволившу обернути, Христе, в чоловіка». Пощади мене, Спасе, народився і зберіг ту, що народила тебе, нетлінною після народження твого, коли сядеш судити діла мої, як безгрішний і милостивий, як Бог і чоловіколюбець. Діво пречистая, неспокушена шлюбом, богообрадувана, віруючим настанова! Спаси мене, пропащого, до Сина твого волаючого: «Помилуй мене, Господи, помилуй! Якщо хочеш судити, не осуди мене на вогонь, не плямуй мене гнівом своїм, – молить тебе Діва чистая, рожденицa твоя, Христе, і безліч ангелів і мучеників сонм». Во ім'я Христа Ісуса, Господа нашого, йому ж належить честь і слава, Отцю і Сину і Святому Духу, завжди і нині, і во віки віків.

Наукове видання

Павло Павлович ГАЙ-НИЖНИК
Олег Петрович БАТРАК

ДОГМАТИКА ВІРИ В КАФОЛІЧНІЙ ЦЕРКВІ Й ЗАПРОВАДЖЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА У ДАВНІЙ РУСІ (КІНЕЦЬ IX – СЕРЕДИНА XI ст.). НАРИС ІСТОРИКО-ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Монографія

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.

В авторській редакції

Оригінал-макет: О. В. Гай-Нижник
Дизайн обкладинки: О. В. Гай-Нижник