

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЛІТОПИСНОГО СИМВОЛУ ВІРИ В ТЕОЛОГІЧНИХ СИСТЕМАХ КАТОЛИЦЬКОЇ І ПРАВОСЛАВНОЇ ТРІАДОЛОГІЇ.

„Очевидно, – як зазначає В.Ричка, – не існує в історичній науці проблематики більш контroversійної, більш складної для осягнення, ніж окреслена словосполученням „Київська Русь” [1; №8(216)]. Попри наявність величезного корпусу фахової літератури, яка постійно поповнюється, можливості пізнання цієї епохи вкрай обмежені внаслідок незначної джерельної бази. На наш погляд, слід удосконалювати методику виявлення додаткової інформації з наявних автентичних джерел. Йдеться про етимологічний аналіз лексики, лінгвістичну герменевтику, що дає можливість розшифрувати релігійно-догматичні парадигми і формули літописних і позалітописних текстів. І хоча тексти не раз були препаровані науковою критикою в надії вилучити з них точну й недвозначну інформацію про Володимирове хрещення, чимало аспектів перебігу подій, які були з ним пов’язані, все ще залишаються предметом дискусії. Так, сутність самого християнства як державної релігії часів Святославича, його політико-ідеологічну спрямованість, багато в чому розкриває літописний символ віри. Вже традиційною стала точка зору, що християнське віровчення тут викладено в дусі аріанства. При цьому, як правило, застосовуються такі аргументи:

- „старійшинство Бога-Отця” щодо Сина і Св. Духа;
- „подібносущність” замість „єдиносущності” Сина і Духа з Батьком;
- просте посилання на термін „подібносущність” як на виключно аріанський, залучений, начебто, самим Арієм у боротьбі з „єдиносущністю” [2].

Вважаємо, що механічне ототожнення „подібносущності” з арианством пропонує надто спрощену формулу розв’язання цієї проблеми. Навіть більше того, розшифрування догматичних положень християнського віровчення без урахування історії його становлення, знаходиться у певній залежності від методологічного інструментарію, що використовується дослідником.

Метою даної статті є висвітлення окремих аспектів історії формування двох теологічних систем (католицької і православної) у віровченні про Святу Трійцю.

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

Представник Олександрійської школи Афанасій Олександрійський після Нікейського (I Вселенського) собору, захищаючи формули “омоусіос” і “від сущності” писав: “Намъ не нравятся, говорятъ они, реченія: отъ сущности и єдиносущный, потому что они некоторыхъ соблазнили и многихъ возмутили” [3; 136-137]. “Вы сами сказали, что Сынъ отъ Бога, – слѣдовательно сказали, что Онъ отъ сущности Отчей” [4; 139]. “Ибо прежде всего необходимо спросить: не пишете ли вы, что Сынъ рождень отъ Отца? Если же, именуя Отца, или употребляя слово – Богъ, означаете вы не сущность и разумѣете не самого Сущаго, каковъ Онъ по сущности, но означаете этими словами что-либо иное окрестъ Его, или еще и худшее...; то не надлежало вамъ писать, что Сынъ отъ Отца...” [5; 138]. Таким чином, за словами Отець і Бог, Афанасій розумів саму сущність самосущого, Бога. І якщо Син від Бога, значить Він від сущності: “Сынъ есть собственное рождение сущности” [6; 140].

Дотримуючись визначень по Арістотелю, де термінами “ταυρον” (“теж саме”) речі порівнюються по їх сущності, “ομοιον” (“подібні”) речі порівнюються по їх якостям, “ισον” (“рівні”) речі порівнюються по їх кількості, Афанасій, як зазначає А. Карташев, писав: “якщо Син оміос Отцю, то значить, що він рівний, але не по сущності, а по якимось якостям”(тут і 8, 10, 11, 14, 15, 16, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 35 –

переклад автора) [7; 82]. Тобто, якщо Син подібносущий Отцю (хоча й сам вживав цю термінологію), то Він не може бути рівним по сутності, а тільки по якимось якостям. А Божество не ділиться на якості, бо якісність розриває Божествену сутність, 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 сутності, щоб 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, то саме ці різні підходи будуть впливати і на розвиток різних систем теологічної думки. Як зазначає В.М. Лоський у “Нарисі містичного богослов’я Східної Церкви”, посилаючись на Реньона: “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” [8; 47].

Григорій Богослов поєднуючи обидві точки зору писав: “Быть нерожденнымъ, рождаться и исходитъ, даетъ наименованія, первое – Отцу, второе – Сыну, третью – Святому Духу, о Которомъ у нас слово, такъ что неслитность трехъ Ипостасей соблюдается въ единомъ естествѣ и достоинствѣ Божества. Сынъ не Отець; потому что Отець Одинъ; но тоже, что Отець. Духъ не Сынъ, хотя и отъ Бога; потому что Единородный одинъ; но тоже, что Сынъ. И Три – едино по божеству; и Единое – три по личнымъ свойствамъ, такъ что нетъ ни одинаго – въ смысле Савелліевомъ, ни трехъ – въ смысле ненѣшняго лукаваго раздѣленія” (тобто аріанства) [9; 448]. Іншими словами, йдеться не про матеріальне число, яке рахується. В ньому нема кількісного зростання. Воно завжди буде дорівнювати тільки одиниці ($3 = 1$). Потрійне число не є кількістю в теології. Воно означає у Божестві Його порядок. В. Лоський писав: “У образі думок східних отців очищене від арістотелізму богословське поняття іпостасі означає скоріше не індивід, а особистість в сучасному розумінні цього слова” [10; 43]. „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)” [11; 44].

Отже, Отець, Син і Святий Дух мають єдину Божествену сутність. Неродженість Отця, саме слово – “Отець” не є Його Сутність. “Неродженість, Отець” – це Його властивість. Властивістю Сина – є Його “родженість”, Святого Духа – є Його “виходженість”. Бог Отець є причиною Сина і Святого Духа не по сутності (на чому настоював Афанасій, захищаючи догмат Нікейського оросу, де Син проголошувався народженим із сутності Отця), а по своїм властивостям. Саме в такому розумінні антиохійські богослови застосовували формулу де “Син є нерозрізнений образ Отчої сутності”, а значить Він “подібний по сутності”, оскільки тільки подібне по сутності може бути образом. Навіть Григорій Богослов в своєму 22-ому Слові “О мире, говоренное въ общемъ собраніи единовѣрныхъ бывшемъ послѣ примиренія” в позитивному значенні, вживаючи “оміусіанську” термінологію писав: “Спрошу у тебя, любитель нерождения и безначалия: кто болѣе безчеститъ Бога, тотъ ли, что почитаетъ Его началомъ такого Сына и такого Духа, какими ты признаешь Ихъ или кто исповѣдуетъ Его началом не такого Сына и не такого Духа, но подобныхъ Ему по естеству и равныхъ въ славѣ, какими исповѣдуетъ Ихъ наше ученіе?” [12; 1:331].

Саме цю особливість було враховано і в літописному символі віри: “Сынъ подобесущенъ отцю, роженъемъ точю разньствуя отцю и духу. Духъ есть пресвятый, отцю и сыну подобносущенъ и соприносущенъ. Отцю бо отецтво, сыну же сыновство, святому же духу исхоженъ. Ни отецъ бо въ сынъ ли въ духъ преступаетъ, ни сынъ во отца въ духа, ни духъ въ сынъ ли во отецъ; неподвижена бо свойства... Не трее бози, единъ богъ, понеже едино божество въ трехъ лицахъ” [13; 126-129].

Під час правління імператора Валентініана, оміусіани Евстафій Севастійський, Сільван Тарський, Феофіл Костовальський в процесі переговорів з папою Ліверієм прийшли до згоди визнати і підписати текст Нікейського символу. Вже тоді було визнано недоречність добавки “із сутності Отця”, оскільки сутність одна і належить всім Трьом і Отцю, і Сину, і Святому Духу. Було вирішено прибавити до тексту, щоб заспокоїти “східних” “тлумачення” “Єдиносущного Отцю” в розумінні “подібного по сутності” [14; 15]. Таким чином, сам Рим визнав “оміусіан” (64-ри східних єпископів) своїми однодумцями. Що стосується напіваріан, то тут ще раз доречно звернутися до протоколів II Вселенського собору. На ньому були засуджені (канон I), пише Карташев, - євноміани чи аномеї, аріани чи євдоксіани, напіваріани чи пневматомахи...” [15; 132]. Пневматомахи, за оцінкою

Афанасія і Епіфанія Кіпрського - це ті хто "вірні і православно думають про Сина, хулять Духа Святого, не сопричислюючи Його по божеству Отцю і Сину" [16; 107].

Арій, навпаки, ототожнював Бога і Його сутність виключно тільки з Отцем і тим самим доводив, що все, що не є Бог, – тварне. Значить, Син, оскільки Він не подібний по сутності Отцю (Він іносущний), значить – тварний. Цей тварний Син, в свою чергу є творцем Духа, і Трійця зводиться 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 І. Дамаскіна поняття іпостасі і сутності теж знаходяться в теологічному синтезі. В одному випадку він наголошує, що: "...рожденіє Сына - отъ Него, то есть, изъ природы Отца..." [17; 88]. "Ибо Онъ безначально и безлѣтно рожденъ изъ существа Отца" [18; 92]. В іншому випадку І. Дамаскін пише: "...У Отца нетъ (иного) слова, мудрости, силы, желанія, кроме Сына, Который - одна только сила отца, предназначающая твореніе всѣхъ вещей, какъ совершенная Ипостась, рождающаяся отъ совершенной Ипостаси такъ, какъ знаетъ Самъ, Который и есть Сынъ" [19; 107]. В цьому контексті Іпостась Отця не ототожнюється з божественною сутністю. Навпаки: "...Три святія Ипостаси, нераздельно различающіеся не по сущности, а по отличительному свойству отдельного Лица" [20; 95]. "У своїй "Діалектиці", – пише В. Лоський, – він дає слідуєче визначення концептуального значення обох термінів: "субстанція (усія) є самосуца річ, не потребує для свого існування ні чого іншого. Чи ще: субстанція є те, що саме по собі являється 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" [21; 41]. Таким чином, по І. Дамаскіну: "Слово "іпостась" має два значення. Інколи воно означає просте буття. Згідно з цим значенням, субстанція (усія) і 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" [22; 42]. З вищенаведеного тексту видно, що для І. Дамаскіна головним завданням було узгодити дві системи богопізнання. О. Бронзов у 1894 році писав: "...Його догматичне творіння... – в деякому роді єдиний ґрунт, на якому могли б примиритися між собою східні та західні богослови" [23; 66-67].

Але примирення не наступило. Нерозуміння латинянами кападокійського значення "іпостасі" заходило так далеко, – пише

діакон А. Кураєв, – що бл. Ієронім в листі папі Дамасію I звинувачував кападокійців у троебожжі: “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” [24; 29-30].

Далі з'ясувалося, що саме слово “іпостась” більше підходить для позначення особистості. А коли затверджуються Лиця (чи Лице) – “просопон”, одночасно затверджується і природа, і навпаки, оскільки природа не мислиться поза Лицями чи перш за Лиця. “Якщо ми порушуємо, – пише В. Лоський, – у той чи інший бік рівновагу цієї антиномії поміж природою і Лицями, абсолютно тотожними і одночасно абсолютно різними, ми відхиляємось чи в савелліанській унітаризм (Бог – есенція філософів), чи в тритеїзм” [25; 46]. “Важко не погодитись, – пише А. Кураєв, – з їдкими, але від того не менш влучними словами Лева Карсавіна, який побачив велике нещастя для західного метафізика у тому, “що йому приходится будувати вчення про особистість, виходячи з поняття “харі” (persona)” [26; 31]. Що стосується терміна “персона” (грецьке *προσωπλον*), яке користувалось успіхом на Заході, то він визвав бурхливі суперечки і протести з боку східних отців. І дійсно, це слово, не маючи сучасного значення “особистості”, передавало етимологічний зміст зовнішнього виду “личину”, щось на зразок ролі актора (роблячи із Отця, Сина і Духа Святого три модальності єдиної субстанції). В свою чергу, західні в терміні “іпостась”, як вони переводили словом “*substantia*” бачили тритеїзм і навіть аріанство. В решті решт всі непорозуміння були ліквідовані і термін “іпостась” перейшов на Захід, а термін “лице” був прийнятий на Сході.

Але системи богопізнання залишалися непорушними: на Заході виражали таємницю Святої Трійці, виходячи з єдиної сутності, щоб 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 (походження 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 I Нікейського собору, де із Отця - Сутності народжується Син, єдиносущий Отцю; з Отця і Сина, як єдиного сутносного начала, ізводиться Дух Святий. Ця схема можлива лише коли є онтологічне лідерство сутності перед іпостасями в Божественному Бутті. Тому, візантійська полеміка з

філіоквістською добавкою до Символа віри була дискусією не про слова, а про таємницю Особистості. До речі, полеміка триває і по сьогоднішній день. Хоча, – як пише А. Кураєв, “У 1982 р. змішана міжнародна комісія по богословському діалогу між Римо-Католицькою Церквою та Православною Церквою прийняли текст, в якому католики погодились з правотою традиційно-православної формули “Ми можемо сказати разом, що Дух виходить від Отця як єдиного джерела у Трійці”. Цей текст було повторено і у 1996 р. у офіційному поясненні, яке за розпорядженням Папи дала Папська рада по сприянню єдності християн” [27; 34]. “Вперше ця прибавка допущена була у церкві Іспанській”, – пише О. Лебедев [28; 317]. Пояснювалось це виключно боротьбою церкви з аріанством. “У 689 р. був скликаний в Іспанії собор, третій Толедський; на ньому тримав промову сам Реккаред, в якій він між іншим говорив: “Дух Святий сповідується і проголошується нами виходящим від Отця і Сина і однієї тієї ж сутності з Отцем і Сином” [29; 317]. З церкви Іспанської додаток до символу перейшов до церкви Французької, а потім до Римської. Офіційна полеміка між Сходом і Заходом що до “філіокве” розпочалась у IX ст. Її ініціювала церква Візантійська. У 867 р. патріарх Константинопольський Фотій, розмірковуючи над своїм окружним посланням приводить до 40 аргументів проти латинського вчення. Наведемо деякі з них: “Латиняне вздумали говорити, що Дух Св. не отъ Отца только, но и отъ Сына исходитъ. Кто изъ христиан можетъ снести, когда во Св. Троицу вводится два начала: одно для Сына и Св. Духа, т.е. Отець, а другое для Св. Духа, т.е. Сынъ; и такимъ образомъ единоначаліе раздѣляется на двоебожіе... почему же Сынъ не раждается отъ Духа Св., как Онъ раждается отъ Отца?... ежели Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына, Онъ долженъ исходитъ и отъ Самого Себя, быть началомъ Самого Себя...” [30; 302].

Захищаючи своє вчення і спростовуючи аргументи Східної церкви латиняни писали: “Духъ Св. происходитъ отъ Отца, потому что изъ субстанции его истекаетъ (manat). Посылаетъ же Сынъ Духа истины отъ Отца, потому, что какъ Духъ Св. исходитъ отъ Сына, такъ Самъ Онъ – Сынъ – раждается отъ Отца; и какъ получаетъ Сынъ отъ Отца субстанцію раждаясь, такъ точно Онъ приємлетъ сіе отъ Отца, когда посылаетъ Духа истины, отъ ней исходящаго” [31; 305]. “Если же Онъ есть Духъ Отца только и не есть Духъ Сына, въ такомъ случаѣ не все, что имѣетъ Отець, имѣетъ Сынъ. Итакъ Духъ Св. есть какъ Духъ Отца, такъ и Сына”. “Не могутъ по природѣ отдѣляться тѣ, кого соединяѣтъ одно и то же действіе. Слѣдовательно Духъ состоитъ изъ

одной природы Отца и Сына; съ Отцемъ и Сыномъ соединень Онъ и по сущности и дѣйствию, и слѣдовательно и по исхожденію” [32; 308].

Але в той час, коли теологічна аргументація вичерпалась, почали звертатись до історичної ретроспекції. Так, на захист свого вчення про походження Святого Духа і від Сина і на знак протесту східної доктрини про виходження Святого Духа тільки від одного Отця, а рівно, і на захист приписки до Символа віри на Заході “і від Сина”, виступив західний богослов Ратрамн. “Цей полеміст, – пише Олексій Лебедев, – прагне довести дозволеність прибавок до символу, як не дивно це, прикладом II-го Вселенського собору. Ратрамн розмірковує: “Никейській соборъ, собравшись при імператорѣ Константинѣ противъ Арія, после того, какъ изложили учение объ единосущіи Сына съ Отцемъ, когда излагали учение о Св.Духѣ, сказали такъ: “веруемъ и въ Духа Святаго, не определяя ничего болѣе, ни объ Его существѣ, ни объ Его исхожденіи. Итакъ, гдѣ здѣсь правило, утверждаєсь на которомъ вы могли бы себя защищать, что вамъ позволено говорить объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, а Латинянь опровергать, что Римлянамъ не позволено говорить объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына? Если вы хотите вѣрно слѣдовать авторитету Никейского собора, ничего не прибавлять къ тому, что на немъ положено, въ такомъ случаѣ отвергайте происхождение Духа Св. и отъ Отца, такъ какъ объ этомъ ничего нѣтъ въ Никейскомъ символѣ. Тогда пожалуй вамъ будетъ позволительно отвергать латинскую прибавку объ исхожденіи Духа Св. отъ Сына... – більше того, – Отці собора Константинопольского (II-го Вселенского)... сдѣлавши такую прибавку... не только не запретили дѣлать подобное же церквамъ Христовымъ, но дали образецъ, что можно дѣлать прибавки къ символу въ ученіи о Духе Святомъ” [33; 309-310]. Що ж до теологічної причини, яка спонукала латинян зробити додаток “філіокве” до символу віри, Ратрамн пояснював: “Некоторымъ казалось, что съ допущеніемъ исхожденія Духа Св. отъ Отца, Богъ Отець исповедуется Отцемъ двоихъ, именно Сына и Духа Святаго. Чтобы ниспровергнуть подобное богохульство, говоритъ Ратрамнъ - учителя церкви сдѣлали добавку къ символу, которою утверждалось, что Духъ Святой исходитъ и отъ Сына” [34; 311].

Ця полеміка IX ст. підтверджує тезу, що католицькі богослови традиційно йшли 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, навпаки, відмовились від ототожнення поняття Бог з поняттям “проста

сущність”. Саме в такому розумінні Кападокійці антиквують і формули богословствування Афанасія. Захід же засвоїв саме цю теологічну систему. Згідно православної традиції, за висловом О.С. Булгакова, пише А. Кураєв: “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, - додає А. Кураєв, - природа моєї кішки народила вчора котенят, так не можна сказати, що Природа Божества народила Особистість Сина” [35; 32]. Тобто, в православної думці: безособиста Божествена природа бере початок в Особі Отця, від якого народжується Син і виходить Дух. Саме в такий спосіб відкривається надприродна таємниця Трійці, таємниця Божественної Особистості. Ця система теологічного православного віровчення викладена в літописному символі віри, застосовуючи термін “оміусіос” саме в тому місці, де пояснюються особистості іпостасей, не порушуючи вчення про єдину божествену сущність. З самого початку наголошується на тому, щоб вірити в Три Особистості: “отця нерожена, и въ единого сына рожена, въ единъ святѣй духъ исходящ”. Акцентується увага на тому, що Три Іпостасі розділені числом і особистими особливостями, але не божеством. Далі дається характеристика кожній Особистості (собству) у Святій Трійці. “Отець, богъ отець, присно сѣй пребываетъ во отчѣствѣ нероженъ, безначаленъ, начало и вина всѣмъ, единѣм нероженемъ старѣй сѣй сыну и духови”. Тобто, Особистість Отця є началом єдності у Святій Трійці. Тим самим Він є межею співвідношення, з яких Іпостасі отримують свої особливості. Даючи Лицям їх походження, Отець встановлює і їх відносини з єдиним началом божества як народженість і виходженість. Отець, народжуючи Сина і ізводячи Святого Духа, повідомляє Їм Свою природу, яка залишається єдиною і нерозділеною. Тому Трійця є не результат процесу, а первинна данність. Її початок тільки в Ній Самій, а не над Нею. Єдиноначальність Отця проявляється тільки в Трійці. “Ни отець бо въ сынъ ли въ духъ преступаетъ, ни сынъ во отца и въ духа, ни духъ в сынъ ли во отецъ; неподвижена бо свойства”. Ці відносини в Ній – не відносини протистояння, як твердить латинське богослов’є, а відносини між різними Лицями. Вони не ділять природу між Собою, Вона у Них одна. Ці відносини для кожної Іпостасі потрібні і не зводяться до відносин двосторонніх, де може виникати протиставлення чи протистояння. Отець не ототожнюється зі Своєю сущністю, як у латинян. Він віддає її Сину і Духу. Він суций (сѣй) Сину і Святому Духу (а суций синонім єдиносущого). Саме у Нього і в Ньому “вкорінюється” тотожне і нероздільне, але по-різному повідомляємо

Божество Сина і Духа. Єдиноначальність в такому розумінні, це субординатизм не по сутності, а по єдності і різності, яка виникає від Єдиного Особистого Начала. Саме в такому контексті І. Дамаскін писав: “Если же говоримъ, что Отець – начало Сына и болій Его, то не показываемъ, что Онъ первенствуетъ надъ Сыномъ по времени или природе, ибо чрезъ Него Отець вЪки сотвори. Не первенствуетъ и вЪ какомъ либо другомъ отношеніи, если не относительно причины; то есть, потому, что Сынъ рождень отъ Отца, а не Отець отъ Сына” [36; 92].

Там, де йдеться про Сина, укладачі літописного символу віри, виражаючи думку отців церкви, зафіксували Його народження вперше за всі віки: “...отъ него же рожається сынъ преже всЪх вЪкъ...”. Тим Самим вказується на звичні відносини Отця з Сином. У зв’язку з цим І. Дамаскін наголошував: “Говоря о Нёмъ: прежде всЪх вЪковъ, мы показываемъ, что рожденье Его безлЪтно и безначально; ибо не изъ не сущаго приведёнъ въ бытїе Сынъ Божїй...” [37; 87]. І далі, застосовуючи оміусіанську термінологію, пояснював: “И если мы не допустимъ что искони вмЪстЪ съ Отцомъ существовал рожденный отъ Него Сынъ, то введем измЪненїе Ипостаси Отца, такъ какъ не будучи Отцомъ, Онъ сталъ Отцомъ послЪ; ибо тварь, если и произошла послЪ этого, однако, произошла не изъ существа Бога... Ибо рожденье состоитъ въ томъ, что изъ существа рождающаго выводится рождаемое, подобное по существу (подібносущее). Творенїе же и произведенїе состоитъ въ томъ, щобъ извне и не изъ существа того, кто творить и производитъ, произошло творимое и производимое, совершенно неподобное по существу” [38; 88].

Арій же, змішуючи грецькі омоніми $\Upsilon\epsilon\nu\nu\eta\sigma\acute{\iota}\varsigma$ (народження) і $\Upsilon\epsilon\nu\epsilon\sigma\acute{\iota}\varsigma$ (творення) тлумачив Євангелїє від Івана – “На початку було Слово” термінами книги Буття: “На початку Бог сотворив небо та землю”, і тим самим стверджував, що не завжди був Син. Був час, коли Його не було. Іншими словами, перетворював Сина в творіння.

Що стосується Святого Духа, то Він “...єсть пресвятыи отцю и сыну подобносущен и соприсносущень.” “Соприсносущень” означає як тотожний по сутності; со-сутностний, що визначає Святого духа як Бога, Такого ж, але не Отця і не Сина. Оскільки “Отцю бо отецтво, сыну же сыновство, святому же духу исхоженъ”.

Таким чином, в Трійці кожна Іпостась має одну і ту ж Божественну природу у всій її повноті. Лиця одночасно і протиставлені, і повторювані. Вони не ділять природу між Собою. Вони сама Божественна природа. Все, що має Син і Святий Дух, Вони мають від Отця, навіть саме буття. Їх особисті властивості не

змінюються і не змішуються – з причини єдиноначальства і Три разом (понеже єдино божество) – з причини однакової сутності, а не єдиної Субстанції, де Отець і Син перетворювались би в загальне начало для Святого Духа. Спільне ставало б вище над особистим, іпостасі б “обезличувались”. Тому Вони “оміусіос”, а не “омоусіос”, щоб не було злиття. Тобто, “одна і та ж сутність (усія) в Трьох іпостасях”, а не “Три іпостасі в одній сутності”, - “понеже єдино божество въ трехъ лицахъ”.

Ми вважаємо, що укладачі літописного символу віри змогли зберегти в розрізненні природи і Іпостасей їх таємничу рівнозначність.

Таким чином, можна констатувати, по-перше, – з офіційним впровадженням терміна “єдиносущий” (“омоусіос”), починають формуватися дві теологічні системи віровчення про Святу Трійцю. Одна (православна), йшла шляхом - від Трьох іпостасей до єдиної Божественної природи. Друга (католицька), відправлялась від єдиної природи, щоб прийти до Трьох Лиць. По-друге, саме ранньохристиянська православна апофатична система богослов'я не заперечувала, навпаки, навіть застосовувала термін “оміусіос” (подібносущність), щоб чіткіше виділити іпостасі Сущого. По-третє, - це зайвий раз показує, наскільки є некоректним, на наш погляд, метод дослідників, які намагаються виразити думку отців церкви, тим більше, інтерпретувати текст літописного символу віри як аріанський, змішуючи теологічні системи католицької і православної триадології.

Література:

1. Ричка В. Київська Русь: проблеми, пошуки, інтерпретація. / Історія України. – К., 2001. – №8 (216).
2. Кузьмин А.Г. Падение Перуна / Становление христианства на Руси. – М., 1988; Кузьмин А.Г. Западные традиции в русском христианстве / Введение христианства на Руси. – М., 1987; Дулуман Е.К., Глушаков А.С. Введение христианства на Руси: легенды, события, факты. – Симферополь. 1988; Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь / Сост. и общ. ред. А.И.Курочки: в 2-х книгах. – М., 1997. Кн. 1; Лозинский С.Г. История папства. – М., 1986; Історія релігії в Україні: у 10 Т. Українське ред. проф П.Яроцького. – К., 1997. Т.2.; Донини Амброджіо. У истоков христианства. – М., 1989; Мейендорф Иоанн. /протоиерей/. Введение в святоотеческое богословие. – Мн. – 2001.
3. Святитель Афанасій Великий. Творения в 4-х томах.-М., 1994.-т. III.-С.136-137.
4. Там же, с.139.
5. Там же, с.138.
6. Там же, с.140.
7. Карташев А.В. Вселенские соборы.-М., 1994.
8. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.-М., 1991.
9. Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах.-М., 1994.-т. I.

10. Лосский В.Н. Указ. соч., с. 43.
11. Там же, с.44.
12. Св. Гр. Богослов. Указ. соч., с.331.
13. Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы XI - начало XII века./ Сост. и общ.ред. Д.С. Лихачева и Л.А. Дмитриева.-М., 1978.
14. Карташев А.В. Указ. соч., с.105.
15. Там же, с.132.
16. Там же, с.107.
17. Св. I. Дамаскин. Точное изложение православной вѣры.-М., 1992.
18. Там же, с.92.
19. Там же, с.107.
20. Там же, с.95.
21. Лосский В. Указ. соч., с.41.
22. Там же, с.42.
23. Св. Иоанн Дамаскин. Указ. соч., с.66-67.
24. Диакон Андрей Кураев. Христианская философия и пантеизм.-М., 1997.
25. Лосский В. Указ. соч., с.46.
26. Диакон А. Кураев. Указ. соч., с.31.
27. Там же, с.34.
28. Лебедев А. Очерки внутренней истории Византийско-Восточной Церкви.-М., 1997.
29. Там же, с.317.
30. Там же, с.302.
31. Там же, с.305.
32. Там же, с.308.
33. Там же, с.309-310.
34. Там же, с.311.
35. Диакон А.Кураев. Указ. Соч., с.32.
36. Св. Иоанн Дамаскин. Указ. соч., с.92.
37. Св. Иоанн Дамаскин. Указ. соч., с.87.
38. Св. Иоанн Дамаскин. Указ. соч., с.88.

Анотація

В статті висвітлюються окремі аспекти історії формування двох теологічних систем (католицької і православної) у віровченні про Святу Трійцю. Сприйнято спробу здійснити герменевтичний аналіз літописного символу віри, застосувавши методологічний інструментарій диференційованої триадології.

Аннотация

В статье освещаются отдельные аспекты истории формирования двух теологических систем (католической и православной) в вероучении о Святой Троице. Предпринята попытка осуществить герменевтический анализ летописного символа веры, применив методологический инструментарий дифференцированной триадологии.