

Бог і Його творіння в Кирила Транквіліона¹

Гартмут ТРУНТЕ

Ця публікація – частина дослідження Гартмута Н. Трунте, присвяченого *Перлу многоцінному* (2 томи: видання тексту і науковий коментар; тут – V розділ, без останнього, третього, підрозділу «Вчення про світ»). Дослідник присвячує увагу з'ясуванню джерел богослов'я, зокрема розумінню авторитету Святого Письма, впливам західної та східної традиції на формування теологічних поглядів Кирила Транквіліона Ставровецького.

Ключові слова: апофатичне богослов'я, біблійні цитати, Отці Церкви, передання, Святе Письмо, тріядологія, аріяство, Filioque, пневматологія, христологія, сотеріологія, маріологія, софіологія.

Розділ I: ДЖЕРЕЛА БОГОСЛОВ'Я

1. Традиція Ареопагіта Віровчення в *Перлі многоцінній*

Хоча Кирило Ставровецький у *Перлі многоцінному* (далі – ПМ) – на відміну від *Зерцала Богословії* (далі – ЗБ), нарису догматичного богослов'я, компромісного варіанту грецького православного та римського католицького – питання віри розглядає лишень у двох догматично-полемічних

¹ Переклад здійснено за виданням: Н. Trunte. Gott und seine Schöpfung bei Cyrillus Tranquillus: Kap. I: Quellen der Theologie; Kap. II: Die Lehre von Gott // Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocěnnoje (Āerněhov 1646)* / упоряд. і комент. Н. Trunte (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven 22), т. 2: *Kommentar: Literarischer und theologischer Kommentar auf dem Hintergrund der Geschichte des 16. und 17. Jh.* Köln – Wien 1985, с. 355–423.

Цитати з грецької та з латинської мов переклали Уляна Головач, Ростислав Паранько і Марта Тимошенко. Богословська редакція – Тарас Шманько.

Особливу вдячність за допомогу в підготовці публікації висловлюємо авторові дослідження.

μόνος», що перефразовано в Кириловому ПМ 33, 44–47⁵: «Яле чась влѣсныи; сѣдногѡ днѣ не явлѣнъ снѣ члѣвекѡмѡ, сѣмъ во Гдѣ сѣ рекъ; якъ ѡ сѣдномъ днѣ, анѣ снѣ члѣвекѣн, анѣ яггѣлѡве не знѣтѣ влѣсногѡ ѡ пѣвногѡ чѣсѣ.») тлумачить⁶:

Я дѣлгал причина; якъ не всѣмъ дано вѣдати; Тѣины до цѣтва Нѣногѡ, не Ылѣкѡ члѣкѡмѣ: але ѡ яггѣлѡмъ, но ѡ чѣсти Прѣчествѣемъ, ѡ ѡ чѣсти Бѣга постыжѣемъ, непостыжѣмогѡ.

Водночас є місця, де Кирило Транквіліон – імовірно, просто помилившись при доборі слова – суперечить апофатичному богослов'ю, як-от, пишучи⁷:

тѣкъ полѣеѡ ѡ Бѣѣ розѣмѣтѣ [підкреслення Г. Трунте], вѣле задѣлѡ всѣхъ вѣтѡсловѡцѣвъ грѣцкѣхъ; старожитнѣ: ѡ латїнскѣхъ. Бѣѣ єсть єщѣеєтѡ, прѣєщѣєтѡвѣеєтѡ; вѣле днѣннѣсѣл яреѡпагѣтнѣ.

Цьому треба протиставити парафразу Георгія Пахимера (1242 – бл. 1310), який пояснював Ареопагітове поняття «υπερουσιος ουσία»⁸ так⁹:

Περὶ ταύτης οὖν τῆς ὑπερουσίου· ἡ γὰρ οὐσία λέγεται, παρὰ τὸ εἶναι-τὸ δὲ εἶναι παραγωγῆς τινος ἔννοιαν ὑπογράφει, οὐκ ἂν λέγοιτο κυρίως οὐσία, ἀλλ' ὑπερουσιος. Περὶ ταύτης οὖν τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος οὕτε εἰπεῖν, οὕτε ἐννοῆσαι τι [виділення Г. Трунте] τολμητέον παρὰ τὰ δηλωθέντα ἐκ τῶν θείων Γραφῶν¹⁰.

Апофатичні вислови в Кирила Транквіліона, як-от вислів про сутність Бога, Який перевищує будь-який розум¹¹ і який живе в неприступному світлі¹², уже є біблійними. У Новому Завіті відомим є також апо-

⁵ Тут і надалі покликання на критичне видання тексту: Cyrillus Tranquillus Stavroveckij, *Perlo Mnohocĕnnoje*, т. 1: *Text / уряд. і комент.* Н. Trunte. Böhlau – Köln – Wien 1984. Титли розкрито так, як у дослідженні Г. Трунте. За цим посиланням легко відшукати відповідну цитату й у стародруці: перше число означає відповідний розділ, друге – рядок.

⁶ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij, *Perlo Mnohocĕnnoje*, 33, 54–57.

⁷ Там само, 7, 85–87.

⁸ «Понадсутнісна сутність».

⁹ J. P. Migne. *Patrologia Graeca*. Paris 1857–1866, т. 3, кол. 585–996, 614 С (Τοῦ ἐν ἀγίοις Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου Περὶ Θεῶν ὀνομάτων). Далі – PG.

¹⁰ «Отже, про це понадсутнісне мовлено як про сутність від [слова] “бути”; але [слово] “бути” наводить на хибне поняття, тому слід було би говорити саме як про понадсутнісне, а не як про сутність. Отож, про це понадсутнісне та сокровенне божество не можна наважитися ні мовити, ні помислити чогось [виділення Г. Трунте], крім того, що з'ясовано з божественного Писання».

¹¹ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij, *Perlo Mnohocĕnnoje*, 9, 158; пор.: Флп. 4, 7.

¹² Там само, 7, 93–94; пор.: 1 Тим. 6, 16.

фатичне висловлювання, цитоване вище: що хоча пізнання Бога мірою уділення благодати Святого Духа *часткове* («*ἄλλο μέρος*», тт. «*ἐκ μερους*», пор.: 1 Кор. 13, 9), проте можливе¹³. Втім, при цьому однозначно акцентовано уділення благодати, а не, наприклад, покладання на людську мудрість. В «епіграмі»¹⁴ навіть помітно певну недовіру до філософії:

Прѣтъ Поѣта вы ѿ намѣръѣйшій,
И Филѳозофъ рѣзѣмомъ ѡстрѣйшій,
Живитъ гордой дѣмы рѣги схиляти,
И Нѣной цѣнци самъ нѣзко сѧ поклонѣти.

Так чи так філософія тут не автономна, а залишається слугинею богослов'я (*ancilla theologiae*).

Кирило Транквіліон відкриває своє *Казаня про Святу Тройцю* застереженням щодо біблійних антропоморфізмів¹⁵. Це – стислий виклад ширшого обговорення теми імени Божого в ЗБ¹⁶. Там Кирило згадує «при Бѣѣ телѣснн нанѣ речѣннѧ», протиставляючи вислову «*телѣснн нанѣ речѣннѧ*» вислів «*ѡѣмнн нанѣ речѣннѧ*». Відсутній у словниках вислів «*нанѣ речѣннѧ*» походить із твору Пері μυστικῆς θεολογίας Діонісія Ареопагіта¹⁷ в перекладі сербського монаха Ісаї¹⁸, де третій розділ має заголовок «*Кѧѧ нанѣ речѣннѧ бѣгословѣѧ, кѧѧ ѡречѣннѧ*»¹⁹. У латинській версії Йоана Скота Еріугени²⁰ це місце виглядає так²¹:

Quae sunt *катафатикаі* theologiae, quae *ἀποφατικάі*.

Отож, у ЗБ йдеться про відрізнення *тілесних* від *інтелігібельних катафатичних теологуменів*. У ПМ їх не розрізнено; посеред переліку «членів» Бога («живіт», «руки», «ноги») Кирило вводить і поняття «*начѧѧ*» та «*жрѣдѧѧ*», майстерно в такий спосіб переходячи до свого розгляду еретичного припущення про два божественні «*начѧѧ*» (ἀρχαί)²².

¹³ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 94–95.

¹⁴ Там само, 5, 16–19.

¹⁵ Там само, 7, 11–23.

¹⁶ Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*. Почаїв 1618, арк. 4 зв.–5 зв. (репр.: New York 1970 (далі: NY 1970), с. 16–18).

¹⁷ Про містичне богослов'я / PG т. 3, кол. 997–1064.

¹⁸ Г. М. Прохоров. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе: Проблемы и задачи изучения // *Труды отдела древнерусской литературы* (далі – ТОДРЛ), т. XXXI. 1976, с. 351–361.

¹⁹ Октябрь дни 1–3 // *Великія Минеи Четии*. Санктъ-Петербургъ 1870, кол. 725.

²⁰ J. P. Migne. *Patrologia Latina*. Paris 1844–1855, т. 122, кол. 1111–1176 (Versio operum Sancti Dionysii Areopagitae. Liber tertius: De divinis nominibus). Далі – PL.

²¹ PL, т. 122, кол. 1174.

²² Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 21–25.

Джерела Ареопагітового богослов'я у Кирила Транквіліона

Покликання на Ареопагіта ще раз з'являється у Кирила Транквіліона, коли він описує сутність Бога як «essentia superessentialis»²³, тобто «ὑπερούσιος οὐσία» – «понадсутнісна сутність». У Кирила поруч із висловом, на який натрапляємо також в Ісаї: «сущестѣѡ пресъсущестѣеннѡѡ» церковнослов'янською, руським відповідником «вѣчнѡстѣ: на вѣчнѡстѣми; творѡними, вѣшшала», – наведено латинський вислів «essentia superessentialis» («Ессенція Сверхэссенціальной»). Вживання латинського поняття дозволяє думати, що Кирило міг користуватися твором Діонісія Ареопагіта в латинському перекладі.

Найдавніший латинський переклад творів Ареопагіта належить перу ірландського церковного письменника Йоана Скота Еріугени († після 877), і цей переклад було здійснено за наказом імператора Карла Лисого²⁴. Новішим перекладом є версія Балтазара Кордерія, яку видав Ж. П. Мінъ разом із парафразою візантійського полігістора Георгія Пахимера²⁵, опублікована щойно 1634 року в Антверпені. Обидва ці переклади ледве чи могли слугувати джерелом для Кирила Транквіліона, бо в ЗБ 1618 року ще не вжито терміна «essentia superessentialis».

Хоча проблематику «ὑπερούσιος οὐσία» найкраще розглянуто у третьому розділі книги Пері μυστικῆς θεολογίας – *Про містичне богослов'я* – і Кирило покликається на нього й у ЗБ²⁶, нижче варто порівняти фрагмент із першого розділу книги Пері θεῶν ὀνομάτων – *Про Божественні імена* – у грецькому оригіналі, в церковнослов'янській версії монаха Ісаї та в латинських версіях Йоана Скота і Балтазара Кордерія, бо лише там поняття «essentia superessentialis» ужито в цьому контексті²⁷:

Ὁσπερ γὰρ ἄλλητα καὶ ἀθεύρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἐστὶ τὰ νοητὰ, καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀτύπωτα, τοῖς τε κατὰ σωμαίων σχήματα

²³ Там само, 7, 86–89; Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*, с. 6 зв. = NY 1970, 20.

²⁴ W. Möller, N. Bonwetsch. Dionysius Areopagita // *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, т. IV. Leipzig 1898, с. 691; K. Heussi. *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen 1981, с. 173 (= § 45h).

²⁵ *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters* / Wolfgang Buchwald, Arnim Hohlweg, Otto Prinz. Darmstadt 1982, с. 592–593; K. Krumbacher. *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453)* (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft 9). München 21897 (перп.: New York б.р.в.), с. 93–94, 288–291; текст: PG, т. 3, кол. 585–996.

²⁶ Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*, арк. 7 зв. = NY 1970, 22.

²⁷ Грецький текст: PG, т. 3, кол. 588 D; слов'янський текст: Октябрь дни 1–3 // *Великія Минеи Четии*, кол. 382, 384; Йоан Скот: PL, т. 122, кол. 1115; Балтазар Кордерій: PG, т. 3, кол. 588 B.

μεμρφωμένους, ἢ τῶν ἀσωμάτων ἀναφῆς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία· κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπερκεῖται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀορυστία· καὶ τῶν νοῶν, ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνότης· καὶ πάσαις διάνοιαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἐν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθὸν, ἐνὰς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος, καὶ *ὑπερούσιος οὐσία* [виділення Г. Трунте], καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωθυμία, κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὐσα· καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν, ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα, καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαινοίτο²⁸.

Икоже во непостижна и незримаа чувственнимъ сѣтъ ѡмнаа, ꙗже въ зда_ ннн ꙗже образѣ маже простаа и безъобразнаа сѣщннꙗ же телеснымн волнчїамн изъображенннмъ, еже бесплотныхъ неводержанїе и неволнчное безъобразїе; по томъ же истїны словѣ, превыше лежитъ сѣществъ пресѣщественное неупре_ дѣленїе, ꙗже ѡмовъ, еже паче ѡма единство, и въѣмъ мыслемъ недомыслено ееть еже паче мысли едино, неизреченно же словѣ въскомѣ, еже паче слова благое единница единотворнаа въскома единница и пресѣщественное сѣщество [підкреслення Г. Трунте], ꙗже неразѣменъ, и слово неизреченно; бесловіе и неразѣмїе и безъимѣнїе по ни единомъ сѣщннꙗ сѣще, и виновно ѡво еже быти въѣмъ, само же не сѣще ꙗко въскомо сѣщества въѣ, ꙗже ѡво само ѡ словѣ истѣйше и хѣдожеетнѣвъ въѣть.

Sicut enim incomprehensibilia et incontemplabilia sunt sensibus invisibilia, et his, quae sunt in figmento et similitudine, simpla et non simulata, et secundum corporum figuras formatis incorporealis intacta et non figurata in-formitas: juxta eamdem veritatis rationem superat essentias superessentialis magnitudo, et animos super animum unitas, et omnibus virtutibus impossi-bile est quod super sensum est arcanumque rationi omni super rationale bo-num, unitas unifica omnis unitatis, et *superessentialis essentia* [виділення Г. Трунте], et intellectus invisibilis, et verbum arcanum, irrationabilitas, et invisibilitas, et innominabilitas secundum nullum eorum, quae sunt, ens, et

²⁸ «Бо як для чуттєвого невовимим і невидимим є мисленне; для того, що у зліп-ку та відбитку – просте, а не невідбите; для сформованого ж у постатях тіл – не-діткненна та позбавлена постати безформність безтілесного; так, згідно з тим самим словом Істини, над сутностями стоїть понадсутнісна невизначеність, а над умами – понадумова єдність. І нерозмісленне жодним розміслом – понадмісленне Єдине; і невимовне жодним словом – понадсловесне Благо, жодною думкою неосягальним є Єдине, що є понад думкою; і жодним словом є невисловлене те, що є понад сло-вом Добро; Одиниця, що робить єдиною всяку одиницю; **понадсутнісна сутність** [виділення Г. Трунте]; немислений ум і невимовне слово; безсловесність, немис-лимість і безіменність, суцця так, як жодне зі суцчих; причина всякого буття, сама ж не є суцчим, бо поза всякою суцністю, як і сама про себе, достеменно й пізнавано відкриває».

causale quidem essendi omnibus: ipsum autem non òv, ut omnis essentiae summitas, et utcumque ipsa de seipsa proprie et scienter manifestat. Sicut enim ea quae sub intelligentiam cadunt per ea quae sub sensum cadunt comprehendere et contemplari non possumus, neque per ea quae typis et signis informatur, ea quae simplicia sunt et typis non signantur, neque per figuras corporum incorporea, quae neque sensum tactus subire, neque figuram et formam capere possunt; eadem plane ratione veritatis supra substantias est illa suprasubstantialis infinitas, et supra mentes illa supra mentem unitas; et omnibus ratiocinationibus inscrutabile est illud supra ratiocinationum unum; omnique verbo ineffabile est illud supra verbum bonum; unitas effectrix universae unitatis, et **substantia supra substantiam** [виділення Г. Трунте], et mens non cadens sub intelligentiam, ratio non effabilis ratione, intelligentia, nomineque vacans, nullius rei similitudinem habens: quae quidem causa est ut omnia sint, ipsa vero non est, ut quae quiescit extra omnia quae sunt, quemadmodum etiam ipsa de se proprie sciteque haec effari potest.

Тут як відповідники виявляємо в Ісаї вислів «εὐχρηστικότητα πρὸς εὐχρηστικότητα», в Йоана Скота – «superessentialis essentia»; Балтазар Кордерій уживає натомість «substantia supra substantiam», так що, найімовірніше, Кирило Транквіліон користувався перекладом Йоана Скота²⁹.

Подальший опис атрибутів Бога є традиційним. Для Божої абсолютної досконалості³⁰, безмежності і безмірності³¹ можна легко навести біблійні докази та цитати з творів Отців Церкви. Бог – абсолютно простий, не складений³² – цей вислів любив повторювати Йоан Дамаскин³³. На Його монадності Кирило наголошує у багатьох місцях, вона як частина Символа віри³⁴ є спільним надбанням християнства. Бог є істи-

²⁹ Можливо також, що Кирило запозичує термін від Томи Аквінського, який цитує Діонісія Ареопагіта в перекладі Йоана Скота. Чітко можна довести те, що Кирило Транквіліон бодай частково знав «Суму Теології»: при описі тіла після воскресення він уживає поняття томістичного богослов'я (Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocénnoje*, 33, 802–827; пор.: *STh Suppl.*, qq. 82–85).

³⁰ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocénnoje*, 7, 90–91.

³¹ Там само, 9, 48.

³² Там само, 7, 14–15.

³³ PG, т. 94, кол. 792 (Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, μοναχοῦ, καὶ πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων, Πηγὴ γνῶσεως [789–1228: Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως]: «θεὸς ἀναρχος, ἀτελεύτητος, αἰώνυός τε καὶ αἰδιος, ἄκτιστος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωπος, ἀπλοῦς, ἀσύνδετος».

³⁴ «Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν» / [*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, quod primum edidit Henricus Denzinger et quod funditus retractavit, auxit, notulis ornavit Adolfus Schönmetzer S. J., Editio XXXVI emendata. Barcinone – Friburgi– Brisgoviae – Romae 1976, с. 66 (§ 150)].

ною, Він вічний, нескінченний, всюдисущий, всевідучий, Він знає все творіння, всемогутній, Господь Неба та землі, безмежно справедливий, милосердний і добрий. Усі ці атрибути Бога, згадувані дуже часто, відомі вже зі Старого Завіту. Власний внесок Кирила Ставровецького стає осяжним щойно далі, у викладі внутрітринітарних стосунків.

2. Біблія в Кирила Транквіліона

Кирилове розуміння авторитету Святого Письма

Наведена цитата³⁵ із покликанням на свідчення грецьких і латинських Отців Церкви порушує питання авторитету в богословській аргументації. Засади Реформаторів «*sola Scriptura*» Кирило Ставровецький, вочевидь, не проголошує, проте, за винятком двох місць, де він покликається на свідчення Григорія Назіянзина та Діонісія Ареопагіта, Кирило Транквіліон послуговується лише біблійними цитатами. При цьому перед усіма іншими цитатами зі Святого Письма перевагу надано Господнім словам як аргументам богословської дискусії, наприклад³⁶:

Ў ге́енскихъ мѣкахъ; мнѡзы сѣ́и́и даю́тъ знати; Прѣ́ци, ѿ Апѣ́толвѣ, а́ на́ ты́хъ всѣ́хъ до́повѣрѣ́иши́и свѣ́докъ сѣ́и́и Гдѣ́ на́ша́ Іисъ Хрѣ́ сѣ́и́и Бжѣ́и́и всеви́дець ѿ Тво́рець мѡ́ра́ ге́енскогѡ, ре́къ [...].

Надання переваги свідченню Святого Письма супроти традиційного для православ'я патристичного, безперечно, є наслідком наявних докорів на адресу традиційних Церков з боку протестантів із їхнім постійним покликанням на Святе Письмо. Ось як Кирило Ставровецький відповідає якомусь еретикові³⁷:

Я́ е́сли вы́ са́ ты́; ѡ́ба́ іакѡ́вѣи́и зловѣ́рникъ, ѿ ре́къ; гдѣ́ то пи́сано, же́вѣи́и Агге́_лове́ дѡшѡ́ ли́скѡю́ до́ Не́а ѿ́ землѣ́ пренѡсѣ́ли, ѿ́ хтѡ́ то́е́ ви́дѣ́лъ. ѡ́повѣ́даю́ та́ковѡ́мъ зловѣ́рникъ, то́и то́е́ ви́дѣ́лъ; прѣ́ котѡ́рогѡ́ ѡ́чи́ма; всѣ́ тѡ́ва́ръ на́га, сѣ́и́и то́ Бжѣ́и́и всеви́дець ви́дѣ́лъ; іакѡ́ дѡшѡ́ да́заревѡ́ Агге́лѡ́вѣ́ Бжѣ́и́и вѣ́лаи́; ѿ не́сли ѿ́ до́ Не́а, а́ бо́гача́ грѣ́шногѡ́; ді́авѡ́ли не́сли дѡшѡ́ до́ ле́скихъ́ по́дзѣ́мныхъ́ те́мныхъ́ мѣ́стѣ́.

Вживання біблійних цитат

Попри своє значення для богословської аргументації, біблійні цитати вживано радше стримано і з неточностями (у цілому ПМ є лише 53 такі

³⁵ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 85–87.

³⁶ Там само, 34, 36–39.

³⁷ Там само, 32, 274–280.

цитати у 56 місцях; пор. їхній перелік у ПМ, див. вид. тексту с. 277). Точні вказівки на біблійні книгу та розділ (поділу на стихи в тогочасних Бібліях іще не було) трапляються тільки шість разів: Прип. 8, Сир. 7[:36], Іс. 60[:6], Єз. 1[:18], Авв. 3[:15], і Сам. 19 [sic!, ішлося, ймовірно, про 14]. За своїм способом цитування, Кирило Транквіліон розрізняє лишень автора слів, зокрема, названо:

| | |
|---|---|
| Г ^д ь | Бут. 1:3; 1:6–19 / Мт. 5:3–8; 11:28; 13:24–25; 20:12; 24:29; 24:36; 25:34; 25:46 / Мр. 13:32 |
| Г ^д ь С ^н ь Б ^ж ій | Мт. 10:34–36 / Лк. 24:49 |
| Б ^г ъ презъ о ^у ста Пр ^р цк ^и н | Іс. 65:17–18 |
| М ^т ръ Б ^ж іа | Лк. 1:47 |
| Ар ^х а ^г г ^л Гав ^р ііа ^л ъ | Лк. 1:35 |
| І ^в а ^н с ^т ьі ^н й | Одкр. 12:1; 12:2–4; 13:1–6; 19:11–12 |
| П ^а в ^е л ^ъ с ^т ьі ^н й | 1 Кор. 2:9 / 2 Кор. 2:2–3; 5:10 / Флп. 4:4 / 2 Тим. 2:3–4 / Євр. 12:12–23 |
| П ^е т ^р ъ с ^т ьі ^н й | 2 Пт. 3:9–12; 3:13 |
| Д ^а д ^ъ | Пс. 78:65; 104:25–30 |
| І ^в ъ ^в ъ пр ^а в ^е н ^н й | Іов 19:25–27 |
| Я ^в ва ^к д ^м ъ | Авв. 3:2 |
| Н ^и л ^а т ^ъ | Мт. 27:24 |
| Я ^п л ^ъ | 2 Кор. 5:1 / Євр. 13:14 |
| Пр ^р к ^ъ | Пс. 47:2; 97:3 / Іс. 26:2 / Сам. 9:14 |
| й ^н і ^н й Пр ^р к ^ъ | Іс. 13:9 / Єз. 37:12–14 |
| й ^н д ^е р ^е ч ^е н ^о | 1 Йо. 2:15–16 |

Отож, цитованим авторитетом є у 15 випадках Бог-Отець або Син Божий, у 12 – апостоли, ще в 10 – пророки, разом зі псалмистом, якого до них залічує Кирило Транквіліон. Це відповідає традиційному розумінню православної Церкви, що його бачимо в Йоана Дамаскина³⁸:

Οὐκ ἀφῆκε μέντοι ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν παντελεῖ ἀγνωσίᾳ. Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεόν ὑπ’ αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. Καὶ αὐτῇ δὲ ἡ κτίσις, καὶ ἡ ταύτης συνοχή τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως. Καὶ διὰ νόμου δὲ, καὶ προφητῶν πρότερον, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Υἱοῦ, Κυρίου δὲ, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ ἐφυκτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφάνερωσε γνῶσιν· πάντα τοίνυν τὰ παραδεδομένα ἡμῖν διὰ τε νόμου, καὶ προφητῶν, καὶ ἀποστόλων, καὶ εὐαγγελιστῶν δεχόμεθα, καὶ γινώσκομεν, καὶ σέβομεν, οὐδὲν παραιτέρω τούτων ἐπιζητοῦντες³⁹.

³⁸ PG, т. 94, кол. 790–792.

³⁹ «Одначе Бог не залишив нас у цілковитому незнанні, бо знання про те, що Бог є, Він Сам від природи засіяв у кожному. І саме створення світу, його збереження

Значення апостолів Йоана та Павла

До особливого рангу піднесено апостолів Йоана та Павла. Щодо Павла сказано⁴⁰, що він «*ἰζεράννην σοφῶν Δῆα σῖτω*»; цей вислів походить із Дій 9:15 (σκεῦος ἐκλοῦης ἐστίν μου οὗτος). Йоан, якого традиційно вважають автором Одкровення і якого тому тут названо «*ἐβῶνιδεῖς*»⁴¹ і «*νόβυη Πρῶκῆ ἑ Νόβουη Ζάκοντῆ*»⁴², є «*вззавеленный оуикуз Гна Бжїа, который На переехз еῑ почивз, и ѡтблѣ дивнїи Таемнїци бѡкїи вичерпнѣз, ѡ истѡчника Таиннз Бжїицх; и с премѡдрости Нѣнон*»⁴³.

Цим особливим становищем серед апостолів як *приймачів і передавачів езотеричного Об'явлення* (γνώσις чи παράδοσις) Йоана наділяє і Климент Александрійський у 7-й книзі своїх «Іпотипів» та у «Строматах»⁴⁴. Часто на дівственності Йоана⁴⁵: «*Цвѣтз невѣдѣемый дѣвѣвѣ*») наголошують і Тертуліян, Методій Олімпійський та багато ин.⁴⁶

Натомість годі віднайти джерело висловлювання про Йоана, яке суперечить словам Нового Завіту: замість згадки про *двох* пророків наприкінці часів (Одкр. 11:3–10), котрих традиція ототожнює з Енохом та Іллею⁴⁷, Кирило Транквіліон мовить про *трьох* (ПМ 33, 503–508)⁴⁸:

та керування сповіщають про Божу велич. Окрім того, Бог спершу через закон і пророків, потім через єдинородного Свого Сина, Господа Бога та Спасителя нашого Ісуса Христа, об'явив нам доступно знання про Себе. Тому все, що передано нам через закон і пророків, апостолів і євангелистів, ми приймаємо, пізнаємо та вшановуємо; а понад те нічого не прагнемо».

⁴⁰ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 33, 286; Там само, 35, 220–221.

⁴¹ Там само, 35, 225.

⁴² Там само, 33, 107–108.

⁴³ Там само, 33, 84–87.

⁴⁴ Бауер за: Edgar Hennecke. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* / вид. Wilhelm Schneemelcher, т. 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen 1971, с. 19.

⁴⁵ Напр.: Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 33, 83–84: «*Цвѣтз невѣдѣемый дѣвѣвѣ*».

⁴⁶ E. Hennecke. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 24.

⁴⁷ Пор.: *Евангеліє від Никодима* 25: «*Τίνας ἐστὲ ὑμεῖς, οἵτινες θάνατον οὐκ εἶδετε καὶ ἐν τῷ ἄδῃ οὐ κατήλθετε, ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς οἰκεῖτε εἰς τὸν παράδεισον; Εἷς ἐξ αὐτῶν ἀποχρυθεὶς εἶπεν· Ἐγὼ εἰμι Ἐνώχ ὁ εὐαρεστήσας Θεῷ καὶ ὡδε μετατεθεὶς παρ' αὐτοῦ, καὶ οὗτος ἐστὶν Ἥλιος ὁ θεοβίτης, οἱ καὶ μέλλομεν ζῆσαι μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος· τότε δὲ μέλλομεν ἀποσταλῆναι παρὰ Θεοῦ ἐπὶ τῷ ἀντιστῆναι τῷ Ἀντιχρίστῳ καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ ἐν νεφέλαις ἀρπαγῆναι πρὸς τὴν τοῦ Κυρίου ὑπάντησιν*» [*Los Evangelios Apócrifos: Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios por Aurelio de Santos Otero*. Madrid 1979, 453].

⁴⁸ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 33, 503–508.

В то́й ча́сѣ пошлѣтъ Бѣгъ трѣхъ сла́гъ свѣнѣхъ, на ѡбличѣнїе а́нтихристово, пѣрвогѡ
 Енѡха, котѡрый прѣ потѡпомъ вѡннимъ; взлѣтїи живо і тѣломъ до Раю, втѡрогѡ
 Ілію; в законѣ Моу́сеѡвѣ ѡгнѣнногѡ ѡрѣжника; и то́й живо взлѣтїи до Раю,
 Трѣтегѡ Іѡанна ѣвѣлітѣ, то́й в новѡмъ законѣ, взлѣтъ з грѣба живо і тѣло,
 и занѣсенъ до Раю.

Завдання Еноха, мовляв, – відвернути поган від Антихриста; Ілля переймає це завдання стосовно юдеїв, а Йоан – стосовно відпалих християн⁴⁹. Хоча Кирило Ставровецький згадує могилу апостола в Ефесі, відому в Переданні від часу Євсевія⁵⁰, і в іншому місці⁵¹ переказує Євсевієве передання про вигнання Йоана за імператора Доміціяна до Патмосу і Тертуліянове – про мучеництво у киплячій оливі в Римі⁵², одначе своїм твердженням про те, що Йоан *живим і в тілі* ввійшов до раю, він суперечить словам апостола Павла: «σὰρξ καὶ αἴμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται» (1 Кор. 15:50). Утім, Кирило мовить про «тѣло» (σῶμα), а не про «плѡть» (σὰρξ), і слово «живѡ» можна було би виправдати покликанням на 1 Кор. 15:51 («πάντες οὐ κοιμηθήσομεθα»), якби Кирило частку «οὐ» застосував не до «κοιμηθήσομεθα», а до «πάντες» (пор. із перекладом Лютера 1534 року: «*Wir werden nicht alle entschlaffen – Не всі ми помremo*»).

Використаний текст Біблії

Щодо значення біблійного тексту для богословської аргументації в Кирила Транквіліона⁵³ цікаво поглянути, який текст він використовує. Деяко непевні покликання на джерела на зразок «*и́нїи Пѣрѣкъ*» чи «*и́нде рѣчено*» радше свідчать про парафразування, ніж про точні цитати, й ускладнюють з'ясування джерела біблійного тексту, яким користувався Кирило Ставровецький.

Імовірними джерелами є церковнослов'янська Острозька Біблія 1581 року, яка вже сама зазнала церковнослов'янської «стилізації» більшості біблійних текстів; а також Вульгата або польська версія Леополіта 1561 року чи Вуека 1599 року.

Вибірка 55 біблійних фрагментів дає 33 вагомї результати, в яких можна порівняти кожну версію Кирила Ставровецького з Острозькою Біблією 1581 року, з Біблією Леополіта 1561 року та з Новим Завітом

⁴⁹ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 33, 508–513.

⁵⁰ Бауер за: Hennecke / Schneemelcher 1971, с. 17.

⁵¹ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 33, 88–92.

⁵² Hennecke / Schneemelcher 1971, с. 25.

⁵³ Напр.: Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 32, 275–280.

Якова Вуека 1594 року. При цьому виявляється, що два місця (Лк. 1:47 і Пс. 97:3) тотожні з текстом Острозької Біблії аж до правопису:

| | |
|---------------------|---|
| <i>ПМ</i> 4, 51–52: | Вѡѣвѣла дхъ мой ѡ вѣѣкъ свѣткъ мой ⁴ |
| Ⲫ Лк. 1:47: | и възрѣдовала дхъ мой ѡ вѣѣкъ свѣткъ мойма |
| ℒ Лк. 1:47: | И rozradowała sie duch moym w Bодze zbawicielu moim |
| Ⲱ Лк. 1:47: | И rozradowała sie duch moym w Bogu zbawicielu moim |
| Σ Лк. 1:47: | καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ σωτηρί μου |
| Ⲳ Лк. 1:47: | et exultavit Spiritus meus in Deo salutari meo. |

На прикладі цього важливого тексту (Лк. 1:47 використовують у 9-й Пісні канону утрени) можна виразно побачити, як Острозька Біблія, а за нею і Кирило Ставровецький висловом «ѡ вѣѣкъ» копіює грецький вислів «ἐπὶ τῷ θεῷ», а польська своїм висловом «w Bодze» чи «w Bogu» передає текст Вульгати – «in Deo».

У 18 інших місцях⁵⁴ Кирило Транквіліон так само йде за Острозькою Біблією, проте скорочує текст, розширює його або переставляє місцями частини. Це ілюструють Пс. 47:2; 115:3; Мт. 24:29; Лк. 1:35; Йо. 6:44; Євр. 13:14 і 2 Пт. 3:9 (місця, де помітно вплив Острозької Біблії, виділено):

| | |
|---------------------|--|
| <i>ПМ</i> 4, 49–50: | Рѣдѣйтеся вѣѣ помѡдникови нашемѣ; възкличѣйте глаго ⁴ радѡити, вси ѡзѣци, възплещѣйте рѣкѣмн |
| Ⲫ Пс. 46:2: | вси ѡзѣци възплещѣте рѣкѣмн, възкличѣте вѣѣ глагома радѡити |
| ℒ Пс. 46:2: | Wszystcy narodoowie rżęćcie á klezćcie rełami: z wesolym głosem spiewajćcie Panu á chwalcćcie go |
| Σ Пс. 46:2: | Пάντα τὰ ἔθνη, κροτήσατε χεῖρας, ἀλαλάξατε τῷ θεῷ ἐν φωνῇ ἀγαλλιάσεως |
| Ⲳ за Σ | Omnes gentes plaudite manibus iubilare Deo in voce exultationis |
| Ⲳ за Ⲟ | Omnes populi plaudite manibus iubilare Deo in voce laudis |
| Ⲟ Пс. 47:2: | : כל־הַעַמִּים תִּקְרְעוּ־קַיִם הַרְרִיעוּ לֵאלֹהִים בְּקוֹל רַגְלֵי: |
| <i>ПМ</i> 6,24: | всѣ ѣлика вѡхотѣ и сотвори |
| Ⲫ Пс. 113:11: | всѣ ѣлика възхотѣ, створи |
| ℒ Пс. 113:11: | Wszystko co iedno chciál wzynił |
| Σ Пс. 113:11: | πάντα, ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν |
| Ⲳ за Σ | omnia quaecumque voluit fecit |
| Ⲳ за Ⲟ | universa quae voluit fecit |
| Ⲟ Пс. 115:3: | כל־הַשָּׁמַיִם תִּפְרְשׁוּ־לֵאלֹהִים |

⁵⁴ А саме: Пс. 47:2; 78:65; 104:29–30; 115:3 / Іс. 13:9 / Мт. 5:6–8; 5:9–11; 10:34–36; 11:28; 24:29 / Лк. 1:35; 24:49 / Йо. 6:44; 11:25 / Флп. 3:20; 4:4 / Євр. 13:14 / 2 Пт. 3:9.

- ПМ 33, 553–554: по скорѣѣ ѿнои; помрачѣтъ сѣнце, ѿ мѣсяць, ѿ звѣзды съ нѣси пѣдѣтъ на землю, ѿ силы нѣныи подвигнѣтъся
- Ⲫ Мт. 24:29: Ἰβίε же по скорби дїи пѣхъ, сѣнце помѣрѣкнѣтъ ѿ днѣа не дѣспъ свѣта своѣго, ѿ свѣзды спѣднѣтъ ѿ нѣсе, ѿ силы нѣныа подвигнѣтъся
- Ⲛ Мт. 24:29: У wnet po vdreczeniu tákowycy dni' Słońce sie zámí / y Ksiezyc nie roda swiátlosći swoiey' á gwiazdy beda rádáć z niebá' y mocy niebieskie beda zrušone' thedy w ten czas wkaże sie syná człowiczięgo ná niebie
- Ⲫ Мт. ˚:Ⲛ: У natychmiast po vtrapienii onych dni' słońce sie zámí / y Ksiezyc nie da swiátlosći swoiey' a gwiazdy beda rádáć z niebá' y mocy niebieskie poruřane beda
- Σ Мт. 24:29: Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν, ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται
- Ⲫ Мт. 24:29: Statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de caelo et virtutes caelorum commovebuntur
- ПМ 7, 106–108: [...] Ἀρχάγγ' Γαβριήλ; [...] Ρέκъ до Прѣтѣн Дѣы Марїи, Дхъ сѣиыи нѣнде на тѣ, ѿ сѣла вѣшнаго ѿсѣнѣтъ тѣ, ѿкѣ ѿкрїе ѿсѣнѣтъ тѣ
- Ⲫ Лк. 1:35: ѿ ѿсѣнѣтъ архъ, рече єи, дхъ спїиыи нѣндепъ на тѣ, ѿ сѣла вѣшнаго ѿсѣнѣтъ тѣ
- Ⲛ Лк. 1:35: У odpowiedziałszy Anioł' rzekł: Duch swięty zstąpi w cie' á moc naroczyłego záfłoni tobie
- Ⲫ Лк. 1:35: У аніол' odpowiedziałszy rzekł iey: Duch święty zstąpi nácie / a moc naroczyłego záfłoni tobie
- Σ Лк. 1:35: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ, Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι
- Ⲫ Лк. 1:35: Et respondens angelus dixit ei Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi
- ПМ 3, 706-707: [...] нѣкѣтѣже къ мнѣ прїи́де; ѿще не ѿи́з мѣи; прѣвлѣтъ єгѡ кѡ мнѣ, ѿ азъ вѣкрѣшѣ єгѡ; вѣ послѣднїи днѣ
- Ⲫ Йо. 6:44: Никѡже можепъ прїи́пн къ мнѣ, ѿще не ѿи́з послѣднїи мѣ прѣвлѣтъ єгѡ, ѿ азъ вѣкрѣшѣ єгѡ ѿ послѣднїи днѣ
- Ⲛ Йо. 6:44: Żadny nie może przysć do mnie' chybáby go oćiec ktory posłał mie' przyciągnáć: á ia go wzbudze w ořtateczny dzien
- Ⲫ Йо. 6:44: Żadenći do mnie przycić nie może' iesli go Oćiec ktory mie posłał' nie pociągnie: a ia go wřtreře w ořtateczny dzien
- Σ Йо. 6:44: οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με ἐὰν μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτὸν, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ
- Ⲫ Йо. 6:44: nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum et ego resuscitabo eum novissimo die

- ПМ 32, 305: не ѡмамы во заѣ града, но повины смь градышагь позысковати
 Ѡ Евр. 13:14: не ѡмамы во заѣ превывающа града, но градышаго взыскде^м
 2 Евр. 13:14: Ζός tu (iednał) niemámy miásta trwalego: ále przysięgo sfiakamy
 3 Евр. 13:14: οὐ γὰρ ἔχομεν ὡδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν
 4 Евр. 13:14: non enim habemus hic manentem civitatem sed futuram inquirimus
 ПМ 33:68-69: Не косніть бѣъ; ѡбѣтницѣ свѣи, але долгь терпѣть грѣшнн_
 кьмъ; щокѣ сѧ покáлн; ѡ не згнѣдн
 Ѡ 2 Пт. 3:9: не косніть бѣ ѡбѣтовáніѧ, ꙗкоже нѣцыи коснѣніе мнáмъ, но
 длзгопрзпнпъ на нá, не хотѧ да никпоже погнѣнепъ, но да всѣ въз
 покáніе прѣндѣпъ
 2 Пт. 3:9: Nie omiészawać Pan obietnice swojey/ iáko niekthorzy
 mniemáia/ ále sie cierpliwie obchodzi dla was/ niehcac zeby kto
 miał zginąć/ ále zeby sie wssyscy ku pońucie náwrocili
 2 Пт. 3:9: οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὡς τινες βραδύτητα ἡγοῦνται,
 ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι ἀλλὰ
 πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆται
 2 Пт. 3:9: non tardat Dominus promissi sed patienter agit propter vos no
 lens aliquos perire sed omnes ad paenitentiam reverti

Окрім того, у двох інших випадках (Іс. 8:18 і Одкр. 19:11–12) народними висловами («щѡ ми дáлъ») заступлено церковнослов'янські («ꙗже ми дáлъ бѣ ꙗже мн дáлъ бѣ»):

- ПМ 6, 129: се ачъ, Гн мѡн, ѡ дѣти мон, щѡ ми дáлъ ѡ мѣра
 Ѡ Іс. 8:18: Се а, ѡ дѣти ꙗже ми дáлъ бѣ
 3 Іс. 8:18: ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία, ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός
 4 Іс. 8:18: ecce ego et pueri quos mihi dedit Dominus
 11 Іс. 8:18: הַיְהִי לִי וְלִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֵימָן כִּי יִשְׂרָאֵל
 ПМ 33, 146–149: Видѣхъ нѡ ѡтвѣрено, ѡ се ѡзыиде Кѡнь вѣлъ, а щѡ
 сидѣлъ на немъ назывáетъсѧ вѣрныи, праведнѣи, а ѡмени
 ѣгѡ нѣктѡже знáетъ, тѣлко ѡнъ сáмъ вѣить
 Ѡ Одкр. 19:11–12: ѡ видѣхъ нѡ ѡвѣрѣсно, ѡ се конь вѣ ѡ сѣдлн на немъ вѣренъ
 і испиней, ѡ праведнѣи, ѡ воінныи, Ѡчи же емѡ ѣспа ꙗко
 плáмень огнемъ, ѡ на главѣ ѣго вѣнцы мнѡсн. Имѡ ѡмá
 напѣсано, ѣже никпоже вѣспъ, токмо ѡнъ самъ
 2 Одкр. 19:11–12: Widziałem też y niebo otworzone/ á oto koń biały/ y tego co
 ná nim siedział zwano wierny y prawdzíwy/ á w spráwiedlí
 wości sádzi y walczy. A oczy tego by ogniowy płomień/ y ná
 jego głowie koron bárzo wiele/ á miał nápisáne imię/ ktorego
 żaden nie wie iedno on sam

Σ Οδкр. 19:11–12: Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεφωμένον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτὸν [καλούμενος] πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ. οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ [ὡς] φλόξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός

Ⲯ Οδкр. 19:11–12: et vidi caelum apertum et ecce equus albus et qui sedebat super eum vocabatur Fidelis et Verax vocatur et iustitia et pugnat oculi autem eius sicut flamma ignis et in capite eius diademata multa habens nomen scriptum quod nemo novit nisi ipse

У двох інших випадках (Мт. 5:3–5 і Одкр. 12:1), попри виразний відступ від біблійного тексту, вочевидь, за основу було взято острозький переклад, про що свідчать лексика чи граматичне узгодження:

ПМ 35, 40–43: Прѣто прїйдѣте кѡ мнѣ: нїѣ смирѣнннн и кроткїи дѣомъ, да прїимѣте црѣво нѣсное; за ѡчѣство вѣчное. Прїйдѣте плачѣщїица грѣхѡвъ свѣхѣхъ, ꙗко заѣ оутѣшнїтеца; вѣчною радостїю

⊕ Мт. 5:3–4: Бл҃жєни нїщїи дѣомъ, ꙗко мѣхъ ѣсть цр҃пвїе нѣсное. бл҃жєни плачѡщєи, ꙗко мїи оутѣшанїса

ℒ Мт. 5:3,5: Błogosławieni w bódzy Duchem: ábowiem ích íest królestwo niebieskie. [...] Błogosławieni cí ktorzy sa w zásimuceniu: ábowiem oni beda roćiešeni

Σ Μт. 5:3–4: Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται

Ⲯ Μт. 5:3,5: beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum [...] Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur

ПМ 35, 225–227: Тѣже и др҃гїи е҃говїдецъ ꙗсѡ рѣкъ ѡ тѡ корѡнѡции е҃тѡ; ꙗко цр҃ковъ е҃тѡ свѣрѡнаѡ Мѡткѡ нѡша; а ѡблѡкѣннїца х҃ба, мѡтѣ корѡнѡ на главѣ своѣи; ѡ звѣздъ дванадѣцѣи

⊕ Одкр. 12:1: И знáменїе кѣлїе ꙗвнїса на небесїи, женà облечѣна въ солнѣце, и л҃на под ногáма еà и на главѣ еà вѣнецъ ѡ звѣздъ двѡннадѣцѣи

ℒ Одкр. 12:1: Wkazáło sie też wielkie známie: Niewiásta obleczona w słońce á króczyz v niey pod nogami/ á ná głowie íey koroná ze dwunáście gwíazd

Σ Οδкр. 12:1: Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα

Ⲯ Οδкр. 12:1: et signum magnum paruit in caelo mulier amicta sole et luna sub pedibus eius et in capite eius corona stellarum duodecim

На ці 24 фрагменти з очевидним використанням Острозької Біблії як свого джерела не схожі 9 наступних:

- ПМ 31, 57–58: **вз вѣхъ дѣлѣхъ твѣихъ поминай послѣднѣя твоѧ, ѡ вѣки не согрѣшиши**
- Ⓞ Сир. 7:36: **вз вѣхъ словесехъ твоихъ поминан послѣднѣя твоѧ, ѡ вѣки не согрѣшиши**
- Ⓛ Сир. 7:36: **We wŃystkich spráwách swych pámietaj ná koniec twoj: á ná wieki niezgrzeŃyŃ**
- Ⓢ Сир. 7:36: **ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μιμνήσκου τὰ ἔσχατά σου, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐχ ἁμαρτήσεις**
- Ⓟ Сир. 7:40: **in omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis**

Впадає у вічі вживання слова «дѣлѣхъ» замість «словесехъ» для «λόγοις», що відповідає, проте, слову «operibus» і «spráwách». Форми «твѣихъ», «твоѧ» є неслов'янськими (звідси й у *Leopolita* «swych», але «twoj»), а їх задано словом «сору» чи «tuis», «tua».

- ПМ 33, 621–623: **ѡто ѧ ковѣмъ творѣ новын нѣса, ѡ новѣи зѣмлю, ѡ не прійдѣтъ на пѧмать кѡмѣ пѣрвын нѣса; Тога възрѧдѣтеса; ѡ вѡвеселите вѣвѣки**
- Ⓞ Ис. 65:17–18: **Бѣдѣ бо нѣо ново, ѡ землѧ нова, ѡ не помандѣтъ прѣввыхъ. ѡ не възындѣтъ на срѣце ѡхъ, но радость ѡ веселіе оберѧщѣ на нѣи**
- Ⓛ Ис. 65:17–18: **Abowiem oto ja stwarzam nowe Niebá/ y nowe ziemié: á nie beda w pamieci one pierwsze/ ani przyná ná mysl. Ale bedziecie sie radowác y weselić áz ná wieki/ w tych rzeczach ktore ja stwarzam**
- Ⓢ Ис. 65:17–18: **ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ, καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν τῶν προτέρων, οὐδ' οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν, ἀλλ' εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίασμα εὐρήσουσιν ἐν αὐτῇ**
- Ⓟ Ис. 65:17–18: **ecce enim ego creo caelos novos et terram novam et non erunt in memoria priora et non ascendunt super cor sed gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum in his quae ego creo**
- Ⓜ Ис. 65:17–18: **כִּי־הִנְנִי בֹרֵא שָׁמַיִם וְאָרֶץ נְדָשָׁה וְלֹא תִזְכְּרֶנָּה הָרְאשֻׁנוֹת וְלֹא תַעֲלֶינָה עַל־לֵב׃ כִּי־אִם־שִׂישׁוּ וְגִילוּ עַד־יָעַד אֲשֶׁר אֲנִי בֹרֵא**

Тут Кирило словами «творѣ новын нѣса» вторує *Vulgati* («creo caelos novos», «stwarzam nowe Niebá»), порівняно з безособовою версією LXX і Острозької Біблії. Це стосується й дієслів на означення радості – замість іменників у LXX.

- ПМ 33, 701–703: **ѡ пакн ѡнын Прок: глѣтъ прѣз негѡ бѣъ; сѣ ѧъ ѡтворѣ мwgілы вѧшѣ; ѡ ѡвѣдѣ вѧсъ ѡ грѡвѣ вѧшихъ; ѡ да дѧхъ вз вѧсъ; ѡ бѣдѣте жѣви вѣвѣки**

Ⓞ Єз. 37:12–14: Того ради пророци сїе члвчв. њ рци к нїмз, ље глїпз адонан гь. ље азъ ѿврззѣ гробы ваша, ѡ ѡзвездъ васъ ѿ гробъ вашнхъ лїдїе мої. ѡ възведъ вѣ въ землю їлїевѣ, ѡ ѡвѣсте їако азъ єсмь гь. внегда ѿврзати мї гробы ваша, єже възвешн вѣ ѿ гробъ вашнхъ лїдн мол. ѡ дамъ дхъ мон въ васъ, ѡ жївн еддепе

Ⓛ Єз. 37:12–14: *U przethoż' á thař rzeczeř do nich: To mowí Pan Bog' Otho ía otworze mogiły wáffe/ y wywiode was z grobow wáffych ludu moy: á wwíode was do ziemie Ísráelskiej. U bedziecie wiedziec íz ía Pan/ gdy otworze mogiły wáffe/ y wywiode was z grobow wáffych ludu moy: U gdy dam w was ducha mego/ á bedziecie żywi*

Ⓢ Єз. 37:12–14: διὰ τοῦτο προφήτευσον καὶ εἰπόν Ταδε λέγει κύριος Ἰδοῦ ἐγὼ ἀνοίγω ὑμῶν τὰ μνήματα καὶ ἀνάξω ὑμᾶς ἐκ τῶν μνημάτων ὑμῶν καὶ εἰσάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τοῦ Ἰσραήλ, καὶ γνῶσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ἐν τῷ ἀνοίξαι με τοὺς τάφους ὑμῶν τοῦ ἀναγαγεῖν με ἐκ τῶν τάφων τὸν λαόν μου. καὶ δώσω τὸ πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς, καὶ ζήσεσθε

Ⓥ Єз. 37:12–14: propterea vaticinare et dices ad eos haec dicit Dominus Deus ecce ego aperiam tumulos vestros et educam vos de sepulchris vestris populus meus et inducam vos in terram Israhel et scietis quia ego Dominus cum aperuero sepulchra vestra et eduxero vos de tumulis vestris populus meus et dederō spiritum meum in vobis et vixeritis

Ⓜ Єз. 37:12–14: לְכֹן הַנְּבִיא וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כֹּה־אָמַר אֲדַבֵּר יְהוָה הַיְהִי אֲנִי פְתַח אֶת־הַקְּבֻרוֹתֵיכֶם וְהָעֵלְתִי אֶתְכֶם מִקְּבֻרוֹתֵיכֶם עִמִּי וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל־קְבֻרוֹתֵיכֶם אֲדַמְתִּי יִשְׂרָאֵל: וְיָדַעְתֶּם כִּי־אֲנִי יְהוָה בְּפִתְחִי אֶת־קְבֻרוֹתֵיכֶם וּבְהָעֵלְוֹתִי אֶתְכֶם מִקְּבֻרוֹתֵיכֶם עִמִּי: וְיָנַחְתִּי רוּחִי בְכֶם וְחִיִּיתֶם

Тут Кирило вживає слово «*mwgíly*» замість «*гробы*», як і *Леополіта* – «*mogily*» замість «*grobow*» (за Вульґатою, «*tumulos*» замість «*sepulchris*»); Острозька Біблія тут іде за LXX, що, як і первісний текст («*קְבֻרוֹתֵיכֶם*»), вживає тільки одне слово («*μνήματα*» і «*μνημάτων*», «*гробы*» та «*гробъ*»). Далі Кирило використовує народне слово «*отворѣ*» замість церковнослов'янського «*ѿврззѣ*» – те саме, що й *Леополіта* («*otworze*»).

ⓂⓂ 33, 687–691: вѣмз, їако збавїтель мої живѣтз възвѣкн; которыи ѡ менѣ мѡжетз ѡживїти; въз послѣднїй днѣ. ѿ землѣ възкреснѣ; ѡ пѡкн ѡблєкѣл въз кѡжѣ мої, ѡ въз плѡтн моѣ ѡзрѣл гьга моѣгз; їа сѡмз ѡ ѡчн мѡн; ѡ не їнын, таковѣ моѣ ѡповѡнїе; полѡженѡ в нлрѣк дѣшѣ мої

Ⓞ Іов 19:25–27: вїдѣт во їако рїносѣще є їже їмѡпъ разорїпн по землї въздвїгнѣтн кѡжѣ мої въздвїзѡнцѣнѣ, ѿ гѡ же сїе вѣ мї. ѡ єже

- ΠΜ** 33, 26–28: Γῆ ἤσλυσάχῃ λᾶχῃ τῷόῃ ἢ ὀβοάχῃα, Γῆ δ᾿ἐλ᾿ τῷοῃ εἰδ᾿ἐλ
 εἰσένειε χῆν᾿κωμῃ, Πορρέδ᾿ε λ᾿ετ᾿; πορῆν᾿ εἰδ᾿εши, εἰγὰ εἰ γῆεἰε
 ἰάβῆшисл
- Θ** Авв. 3:2: Гῆ ὀσλυσᾶχῃ λᾶχῃ π῅οῃ, ἢ ὀβοάχῃα. гῆ рᾶзᾶм᾿εχῃ д᾿εла π῅οᾶ, ἢ
 ὀжᾶсᾶсᾶ. межд᾿ дв᾿εма жнвот᾿ма ὀв᾿εисл, вῆегᾶд᾿ рῆв᾿елᾶжᾶисл
 л᾿εпа πορᾶешисл, вῆегᾶд᾿ εἰд᾿εп᾿ гᾶд᾿ покᾶжешисл, вῆегᾶд᾿
 смᾶп᾿εлᾶ д᾿ша моᾶ εἰ γῆεἰε мᾶм᾿ помᾶн᾿ешᾶ
- ℒ** Авв. 3:2: Panie slyszalem slyszanie twoje/ y bazem sie: Panie/ uszynef twoy
 w osrzodku lat/ ozywij w posrzodku lat iawno uszynef: gdy sie
 wiesc rozgniewasz/ wspomniez na miłosierdzie
- Σ** Авв. 3:2: Κύριε, εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου καὶ ἐφοβήθην, κατενόη-
 σα τὰ ἔργα σου καὶ ἐξέστην. ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ, ἐν
 τῷ ἐγγύζειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ, ἐν τῷ παρεῖναι τὸν καιρὸν
 ἀναδειχθήσῃ, ἐν τῷ παραχθῆναι τὴν ψυχὴν μου ἐν ὀργῇ ἐλέους
 μνησθήσῃ
- Ⲯ** Авв. 3:2: Domine audivi auditionem tuam et timui Domine opus tuum in
 medio annorum vivifica illud in medio annorum notum facies
 cum iratus fueris misericordiae recordaberis
- Ⲙ** Авв. 3:2: הַיְהוָה שְׁמַעְתִּי שְׁמַעְתִּי הַיְהוָה
 בְּקֶרֶב שָׁנִים תִּיְהוּ בְּקֶרֶב שָׁנִים תִּזְכֹּר׃

У цьому місці Кирило також іде за *Вульгатою*, де текст дуже відрізняється від версії LXX. Початок іще тотожний із Острозькою версією, а у другому реченні Кирило одноною «д᾿ἐλ᾿ τῷοῃ» («opus tuum» – «uszynef twoy») переходить до версії *Вульгати*. Тому що текст ідентичний 4-й Пісні канону утрени, на гадку як на джерело спадає також Псалтир, адже часто Пісні канону походять із нього.

- ΠΜ** 33, 46–47: [...] ὡς εἰδ᾿νομ᾿ε дῆи, ἀн᾿ε сῆн᾿ ч᾿л᾿веческῆй, ἀн᾿ε ἄγγ᾿λωε не знᾶῖт᾿ в᾿лᾶс᾿_
 нᾶг᾿ω ἢ п᾿в᾿ног᾿ω ч᾿εἰδ᾿
- Θ** Мт. 24:36: εἰ δ᾿ἡνᾶ же помᾶ, ἢ ч᾿εἰδ᾿, никᾶже в᾿εстᾶ, ни ἄγγ᾿лᾶи нᾶнᾶи, τᾶκᾶмо ᾿ωῖцᾶ
 монᾶ εἰδᾶнᾶ
- ℒ** Мт. 24:36: A o dñiu onym y o oney godzinie niŕtŕi nie wie/ áni Angioŕowie
 niebiescy/ iedno tylko sam óciec
- Ⲙ** Мт. 24:36: Lecz o onym dñiu y o godzinie niŕtŕi nie wie/ áni ániol owie
 niebiescy/ iedno sam Óciec
- Σ** Мт. 24:36: Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι
 τῶν οὐρανῶν οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος
- Ⲯ** Мт. 24:36: De die autem illa et hora nemo scit neque angeli caelorum nisi
 Pater solus

Це перефразоване місце характеризує в Кирила додаток «ἀντὶ σῆς χλῆ-
σεικίης». Цей додаток трапляється в деяких рукописах грецького Нового
Завіту («οὐδὲ ὁ υἱός»), але відсутній в Острозькій Біблії, як і у *Вульгати*,
й у польських перекладах. Утім, у паралельному місці Мр. 13:32 він при-
сутній у всіх рукописах.

ПМ 33, 198–203: Я по сѣмъ ѡтворѣна трѣтѣѡ Печѡть; тѡйны сѡдѣкъ Бжѣнхъ; ѡ вѣ-
шедъ Кѡнь чѣрный, а тоѡ цю сѡдѣл на немъ, мѡетъ Вагъ в ѡдѣцъ
своѣй, ѡ рѣчено до нѣгѡ; двѣ мѣрѣ пшеницѣ за грошъ, Три мѣрѣ
ѡчмѣну за пѣнаъ, в достѡткъ пшеницѣ; вина ѡ ѣлѣю. ѡ всѡкъви
слѡдѡсти настѡпѡетъ вѣкъ

Ⓞ Одрк. 6:5–6: ѡ ѣгда ѡврѣзе трѣтѣю печѡть. слышѡ трѣтѣе живѡтно глѡще,
гладѡ ѡ вѣжѡ. ѡ видѣхъ, ѡ се кѡнь борѡнь. ѡ сѣдѡлѡ на немъ ѡмѣлѡ-
ше мѣрѡ в ѡдѣцъ своѣй. ѡ слышѡхъ глѡсъ посрѣдѣ чѣпырѣхъ жи-
вѡпныхъ глѡщѣ. мѣрѡ пшеницы за дѡнарѣ, ѡ трѣи мѣрѡ ѡчмѣно за
дѡнарѣ, ѡ ѣлѣю ѡ вино не вредѡ

Ⓦ Одрк. 6:5–6: A gdy otworzył trzecią pieczęć / słybałem trzecie zwierze /
mówiace; Chodź / a patrzaj. A oto koń wrony: a ten co na
nim siedział / miał siałe w ręce swojey. A słybałem iako by głos
w pośródku czworga zwierząt mówiących: Miarka pszenice
za grosz / a trzy miarki iezmienia za grosz / a nie sędź oliwy
y wina

Σ Одрк. 6:5–6: Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγίδα τὴν τρίτην, ἤκουσα τοῦ τρίτου
ζῴου λέγοντος, Ἔρχου. καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ὕπλος μέλας, καὶ ὁ
καθημένος ἐπ’ αὐτὸν ἔχων ζυγὸν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. καὶ ἤκουσα
ὡς φωνὴν ἐν μέσῳ τῶν τεσσάρων ζῴων λέγουσαν, Χοῖνιξ σίτου
δηναρίου, καὶ τρεῖς χοίνικες κριθῶν δηναρίου καὶ τὸ ἔλαιον καὶ
τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσης

Ⓥ Одрк. 6:5–6: et cum aperuisset sigillum tertium audiui tertium animal dicens
veni et vidi et ecce equus niger et qui sedebat super eum habebat
stateram in manu sua et audiui tamquam vocem in medio quat-
tuor animalium dicentem bilibris tritici denario et tres bilibres
hordei denario et vinum et oleum ne laeseris

У цьому перефразованому місці в Кирила з’являється простонарод-
не слово «грошъ» замість «дѡнарѣ» («δηναρίου» – «denario»), наявне й у пе-
рекладі Вуека («grosz»). Утім, його запозичено з тогочасних реалій, тож це
не свідчить про якусь залежність. Те саме стосується і наступного місця,
де Кирило мовить про «мѣчъ» (так само й *Леополіта*: «miecъ»), вторуючи
тут *Вульгати* («gladius»). Вислів «ρομφαία» з грецького Нового Завіту пе-
редано в Острозькій Біблії дещо абстрактно: «орѡжіе».

- ПМ 33, 136–141: На томъже Конѣ вѣломъ; зъ вѣопрѣлѣтнѣ; Плѣтѣю, превѣтлов, хвалѣнѣю ѡвѣлѣеннѣ; повтѣре прѣйде; на сѣдѣ своѣй правѣнѣй. Я мѣчѣ ѡстрѣнѣ на ѡвѣкѣ странѣ, нѣзъ ѡстрѣтѣ ѣгѣо прѣтѣхѣ вѣходѣщѣй, значѣтѣ ѡнѣй дѣкрѣтѣ ѣгѣо стрѣшнѣй, Котѣорыма дѣлѣволи: грѣшныци некѣющѣнѣ; вѣдѣлѣ порѣжены, ѣ до геѣни на мѣки вѣчнѣнѣ загнѣни ѣ вѣвержѣны
- Ⲫ Одр. 19:15: И нѣзъ ѡспѣтѣ ѣго нѣзъде ѡрдѣжѣе ѡсѣрдѣ, да мѣи нѣзѣиѣ ѣзыки, ѣ поѣи ѡпасѣ ѣ жѣзлѣо жѣлѣзныѣ, ѣ поѣи пѣре почѣло винѣ ѣроспѣи ѣ гнѣва вѣжѣа вѣсѣдрѣжнѣелева
- Ⲛ Одр. 19:15: Z vstie° tedy wychodzi miecz obojetny: zeby nim robil wssystkie narody. Z on ie bedzie rzadzil rozga zelazna: y tenze w pracie winá porედlivoścí y gniewu Bogá wssęchmogęcego. A ma nápisano ma ná řácíe y ná biedrze swoím
- Σ Одр. 19:15: καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη, καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος
- Ⲯ Одр. 19:15: et de ore ipsius procedit gladius acutus ut in ipso percutiat gentes et ipse reget eos in virga ferrea et ipse calcat torcular vini furoris irae Dei omnipotentis

Наведений вище матеріял схиляє до висновку, що Кирило Транквіліон знав і використовував Острозьку Біблію. Проте, вочевидь, при укладанні свого твору він не брав її до рук, а вільно цитував із пам'яті чи й перефразовував. Принагідні відхилення в бік *Вульгати* ледве чи випадкові. Вони принаймні свідчать, що йому так само була знайома й латинська (або ж польська) версія. Часом можна, либонь, говорити і про свідому коректуру біблійного тексту за *Вульгатою*, – вочевидь із тим самим мотивом, що його М. І. Рижський знайшов у новгородського митрополита Геннадія⁵⁵:

Причина того, что новгородский митрополит Геннадий с одобрения и благословения высших иерархов русской православной церкви взялся за пересмотр и «исправление» славянской Библии по образцу католической, несомненно, крылась в стремлении использовать богатый опыт, накопленный католической церковью в борьбе с ересями. [...] Нет сомнения, что в целях полемики с еретиками выгоднее было использовать в качестве «священного писания» латинский вариант Вульгаты хотя бы потому, что версия Вульгаты, пройдя через руки христианина-переводчика уже в древности, оказалась соответственно обработанной в духе христианской догматики.

⁵⁵ М. И. Рижский. *История переводов Библии в России*. Новосибирск 1978, с. 59, 60.

Утім, ще важливішим видається ставлення Кирила Ставровецького до тексту Святого Письма: святим для нього, вочевидь, є лише значення написаного, а не дослівний текст. Це Кирилове розуміння Писання, поширене тієї пори в Західній Європі, відрізняється від традиційних концепцій руських богословів, а ще більше – від московитських. Звісно, в цьому Іван Власовський слушно помітив визначальний мотив несхвалення творів Ставровецького в Москві з боку ігумена Ілї та еромонаха Івана Наседки⁵⁶:

Парафраз якого-будь місця з Біблії та святоотецьких творів, неправильний порядок евангельських подій, заміна одного слова другим синонімічним, помилки супроти прийнятої у богословів термінології, супроти топографії й історії, нестислість у словесних виразах, жива й популярна, діалогічна мова проповідника, розрахована на те, щоб зробити враження на слухачів, вживання дієсловної форми з давнім закінченням, пропущення прийменника без всякої шкоди для розуміння тексту, поставлення не на тому місці коми, зміна «аза» на «иже», – усе це помішувалось у поняттях московських критиків Кирила Транквіліона-Ставровецького і означалось одним і тим самим дивовижним ім'ям: «Єресь».

3. Отці Церкви і Передання

Отці Церкви у Кирила Транквіліона

Попри все значення Святого Письма, для правильного розуміння богослов'я Кирила Ставровецького незамінними є твори святих Отців. У 1969 році Йозеф Ратцингер у своїй статті наголосив на значенні Отців для самоусвідомлення конфесій⁵⁷:

Розкол Церкви виявляється саме в тому, що Отці однієї Церкви не є Отцями іншої, й навпаки. А постійно відсутня можливість розуміти одне одного, вже просто через мову та засади мислення, пояснюється тим, що сторони вчилися мислити і говорити від різних Отців. Розмаїття конфесій походить не з Нового Завіту [...]; воно походить від того, що Новий Завіт читають за різними Отцями.

⁵⁶ І. Власовський. *Нарис історії української православної церкви*, т. 2: XVII вік. Нью-Йорк 1956, с. 242.

⁵⁷ J. Ratzinger. Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie // *Κληρονομία, περιοδικὸν δημοσίευμα τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἰδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν*, τόμος 1, τεύχος α'. Θεσσαλονίκη 1969, с. 15–36.

Утім, на ім'я Кирило Транквіліон згадує лише Григорія Назіянзина⁵⁸, цитуючи (з помилками) його твір «Λόγος μα' εἰς τὴν Πεντηκοστήν» (*Слово на П'ятдесятницю*), та Діонісія Псевдо-Ареопагіта⁵⁹, у якого він запозичує поняття «εἰς ἕστῳ, πρὸς ἕστῳ τῶν ἁγίων». В інших випадках він каже тільки загалом про «ἑστῶν τῶν ἁγίων τῶν ἁγίων; ἁγίων τῶν ἁγίων; ἁγίων τῶν ἁγίων»⁶⁰. Більше Отців Кирило Транквіліон називає у своєму догматичному творі, *ЗБ*, а саме:

- Діонісія *Ареопагіта* з його творами: «Περὶ θεῶν ὀνομάτων»⁶¹ на арк. 10⁶² (на берегах); «Περὶ μυστικῆς θεολογίας»⁶³ на арк. 5 зв. і з невідомим твором (ὡς ἁγίων) на арк. 7 зв. (на берегах);
- *Василія Великого* з його творами: «Ὁμιλία κδ' Κατὰ Σαβελλιανῶν, καὶ Ἀρείου, καὶ τῶν Ἀνομοίων»⁶⁴ на арк. 7 зв. (на берегах); «Κατὰ Εὐνομίαν»⁶⁵ на арк. 7 зв. (на берегах); «Ὁμιλία ιε' Περὶ πίστεως»⁶⁶ на арк. 9 (на берегах);
- *Григорія Назіянзина* з його твором: «Λόγος μα' Εἰς τὴν Πεντηκοστήν»⁶⁷ на арк. 9 (на берегах);
- *Йоана Дамаскина* з твором: «Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως»⁶⁸ на арк. 7 (на берегах) і арк. 9;
- *Августина* з твором: «De Trinitate»⁶⁹ на арк. 9.

До того ж, згадані вище вислови про євангелиста Йоана можуть також свідчити про знайомство з творами Євсевія і Тертуліяна, поняття «*essentia superessentialis*» відсилає до Йоана Скота Еріугени, а Томі Аквінському Кирило Ставровецький завдячує принаймні поняття для опису переображеного тіла людини після воскресення: «*βίτρωστος*» чи «*πρῶτος*» (=agilitas), «*ζάρωστος*» (=integritas) і «*ὑπὲρ ἁγίων*» чи «*τόπος*» (=subtilitas).

Завдання виявлення окремих патристичних джерел у творчості Кирила Транквіліона треба полишити досвідченим патристам. Однак здійснений вище короткий огляд свідчить, що і грецьких, і латинських Отців Церкви автор використовував, однак не цитував. Цікаво, що згада-

⁵⁸ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 42.

⁵⁹ Там само, 7, 87.

⁶⁰ Там само, 7, 86.

⁶¹ *PG*, т. 3, кол. 585–996.

⁶² Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*. Почаїв 1618.

⁶³ *PG*, т. 3, кол. 997–1064.

⁶⁴ *PG*, т. 31, кол. 599–618.

⁶⁵ Там само, т. 29, кол. 497–773.

⁶⁶ Там само, т. 31, кол. 463–472.

⁶⁷ Там само, т. 36, кол. 428–452.

⁶⁸ Там само, т. 94, кол. 789–1228.

⁶⁹ *PL*, т. 42, кол. 819–1098.

но було тільки Отців неподіленого християнства, тобто тих, котрих Ратцинґер називає Отцями вселенського богослов'я⁷⁰:

Отці [...] – богословські вчителі неподіленої Церкви, а їхнє богослов'я є в первісному значенні «вселенським богослов'ям», що належить усім; їх слід називати «Отцями» не для частини, а для всіх і тому справді «Отцями» у властивому, лише їм притаманному значенні.

Про справді вселенський дух свідчить те, що Кирило Ставровецький серед Отців неподіленого християнства поруч із великими грецькими Отцями ставить і найважливішого латинського – Августина, якого Схід знав дуже слабо. Утім, знання Кирила не були надто глибокі. Указані номери розділів, які могли би полегшити завдання знаходження відповідних місць, є тільки в ЗБ для Діонісія Ареопагіта і Йоана Дамаскина; решта текстів такі короткі, що точніші дані зайві, – крім великого твору Августина *De Trinitate*. Тож є гіпотеза, що насправді Кирило Ставровецький цього твору не використовував, а лише назвав⁷¹.

Відсутність класичних цитат із Отців і надання переваги цитатам зі Святого Письма ми вже зазначали. Це нагадує протестантський підхід, який бачимо у творі Мартина Лютера *Assertio omnium articulorum* 1520 року⁷²:

...це очевидна помилка, нібито такими словами «Забороняється розуміти Святе Письмо за власним духом (proprio spititu)» нам наказано Святе Письмо відкладати осторонь і керуватися коментарями людей та їм вірити. [...] Тим часом, як те слово можна зрозуміти набагато легше, Святе Письмо треба розуміти лише в тому дусі, в якому його було написано, від якого тобі нізащо не вдасться знайти сучаснішого та живішого, ніж той, що в Його Святому Письмі, яке Він написав. Тож нам треба прагнути не відкладати Святе Письмо осторонь і керуватися людськими творами Отців, ні, навпаки – спочатку нам треба відкласти осторонь твори всіх людей і трудитися тільки над Святим Письмом, то більше і наполегливіше, що ближчою є небезпека розуміння його кимсь за його власним духом, так аби звичай цього повсякчасного зусилля подолав таку небезпеку й урешті дав нам пізнати дух Святого Письма, якого поза ним узагалі немає.

⁷⁰ J. Ratzinger. Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, с. 30.

⁷¹ Хибно вказує джерела Кирило Ставровецький і в ПМ (3, 89), коли називає Гайнриха Корнелія Агрипу Нетесгаймського свідком подій історії Литви. Пор.: с. 485–487 цієї праці.

⁷² E. Hirsch. *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik: Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht*. Berlin 1964.

Схожі аргументи наводив польський антитринітарист Пйотр Гоньон-дзький у творі *O Trzech*⁷³:

Багато було і ще є тих, котрі, нібито дуже добре знаючи речі Божі, словами своїми їх позазивали, а воно Боже; позаяк сам Бог свої речі найкраще знає, то Сам і найкраще про них умів говорити, а люди їх не можуть так розуміти і так їх знати, як їх Бог розуміє і знає; тому й не можуть про них так безпосередньо і так ясно говорити, як Бог словом Своім про них говорив. І не через щось інше, а тільки через людські слова так багато зродилося сект розмаїтих.

В обох протестантів це є реакцією на схоластичну теологію з її далекоюжними богословськими спекуляціями в *Сентенціях* і *Сумах*. Натомість православ'я, слідом за Йоаном Дамаскином, ніколи не прагнуло оригінальності мислення. Йоан це означив у проемії свого головного твору, Πηγή γνώσεως – *Джерело знання*, словами, які стали класичними: «Εγὼ δὲ, ἐμὸν μὲν, ὡς ἔφη, οὐδὲν (Nihil porro, ut modo dicebam, quod meum sit afferam)»⁷⁴. Він відмовляється від власного богословствування; джерелом усякого пізнання є Святий Дух⁷⁵:

[...] λαλήσω λόγια οὐ τῆς διανοίας καρπὸν τῆς ἐμῆς, ἀλλὰ καρπὸν τοῦ τοῦ τυφλοῦ σοφίζοντος πνεύματος, ὅσα δώσει, λαμβάνω καὶ ταῦτα φθεγγόμενος. [...] Εἶτα τὴν τῆς πλάνης ὀλέτειραν καὶ τοῦ ψεύδους ἐλάτειραν, ὡσπερ κροσσωτοῖς χρυσοῖς τοῖς τῶν θεοπνεύστων προφητῶν καὶ θεοδιδάκτων ἀλιέων καὶ θεοφόρων ποιμένων τε καὶ διδασκάλων λόγοις κεκαλλωπισμένην καὶ περικεκοσμημένην ἀλήθειαν σὺν Θεῷ καὶ τῇ αὐτοῦ ἐκθήσομαι χάριτι [...]⁷⁶.

Подібна відмова від можливості раціонального пізнання за одночасного покликання на Отців чужа Кирилові Ставровецькому. Визнавши на початку обмеження, що засадничо можна пізнати Бога лише частково, він переконаний у важливості свого людського розуму: його твір є «**высѳкогов рѳзѳма вѳословѳкогов**»⁷⁷, а його проповіді – немов перлини, «**вѳінеіе: нѳѳкѳ вѳ мѳрѳ**

⁷³ *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku*: Antologia / опрац., вст. і прим. Ł. Szczucki i J. Tazbir. Warszawa 1959.

⁷⁴ «Від себе, як уже сказав, нічого не додаю». PG, т. 94, кол. 525 А.

⁷⁵ PG, т. 94, кол. 524 В, 524 D–525 А.

⁷⁶ «[...] промовлю слова, які не є плодом мого розмислу: я прийму плід Духа, який умудряє сліпих, – скільки дасть [мені Дух] – і це проголошу. [...] А далі, з поміччю Бога та Його благодати, викладу істину, яка вигублює оману та виганяє брехню, яку прикрашають і оздоблюють, наче золоті тороки, слова богонатхненних пророків, богонавчених рибалок, богоносних пастирів та вчителів [...]

⁷⁷ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocěnnoje*, 4, 61.

се́й до́бный ви́дѣмый, вы́сокопа́рныи́ и́ мно́:зри́теленъ о́умо́ мой»⁷⁸. Неузгодженість між апофатичним богослов'ям, услід за Ареопагітом і всім православним Переданням, із одного боку, та катафатичною західною схоластиком з її раціоналізуванням і спекулятивним проникненням у таїну Бога – з іншого, Кирило, вочевидь, намагається подолати через досвід свого містичного бачення. Так, либонь, треба інтерпретувати згадані вище рядки з «епіграми»⁷⁹: тут докладає зусиль розум церковного письменника та християнського філософа, проте все-таки треба визнати остаточну марність цих зусиль порівняно з безпосереднім баченням.

Передана віра Церкви

Поряд зі Святим Письмом і з Отцями Кирилові Транквіліону було відоме й усне Передання Церкви, що існує в обох давніх Церквах. При цьому він покликається на *віру Церкви*⁸⁰ і семи Вселенських соборів⁸¹. Але до віри Церкви належать не лише догматичні постанови соборів, а й усно передані легенди. Відтак Кирило Транквіліон пише⁸²:

Але Црґовѣ Бжїа, мѣтка на́ша; та́къ вѣрѣтъ, и́ мы ны́нѣ с̄ не́ю; ѣ́къ то́гда зо́ста́ли, нѣ́кото́рыи зна́ки, по́вѣрхніи Кро́вѣ Гі́тѣ, в о́чахъ лю́дскихъ, а́ самѣю́ и́сно Кро́вѣ Гі́тѣ; Я́ггѣше Бжїи, за́ра́зомъ зби́рали невиді́мо; и́ хова́ли ѡ́ до́ възкрѣ́ніа́ Хґа.

До цієї віри Церкви належать і подробиці вознесення Христового⁸³ чи збирання ангелом костей померлих в останні дні⁸⁴. Усі ці теми можна виявити лише в апокрифах, але в іконографії вони добре відомі. Натомість навіть в іконографії відсутній образ персоніфікованої смерті, що крокує до гробу з головами померлих⁸⁵:

С̄ сме́рти гнѣ́влива́л и́ страши́вал,
Ты Це́сарѣ́ и́ Крѣ́ляма; Крѣ́ны зды́мдѣ́шь,
Я́ з го́лыми го́лова́ми й́хъ; до́ грѣ́вѣ́ вандрѣ́шь.

Зовсім теологічно сумнівним є уявлення про висміювання ангелами засуджених грішників на Страшному суді⁸⁶. Звісно, насміхання

⁷⁸ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 4, 14–15.

⁷⁹ Там само, 5, 16–19.

⁸⁰ Там само, 7, 46–47; 7, 108–109.

⁸¹ Там само, 33, 329–330.

⁸² Там само, 25, 220–223.

⁸³ Там само, 25, 192–198.

⁸⁴ Там само, 33, 749–751.

⁸⁵ Там само, 30, 83–86.

⁸⁶ Там само, 33, 962–963, 1034; 34, 147–148.

з переможеного супротивника часто трапляються у Старому Завіті (як-от Єр. 48:26: אֲנִי הָיִיתִי לְפָנָיו וְהָיָה לִּי מוֹצָא בְּקִיאוֹ וְהָיָה לִּי מוֹצָא בְּקִיאוֹ וְהָיָה לִּי מוֹצָא בְּקִיאוֹ [т.т. מוֹצָא]), але особливо важливим тут є Мудр. 4:18–19, де Сам Бог висміює грішників перед їхнім вічним прокляттям (αὐτοὺς δὲ ὁ κύριος ἐκγυλάσεται, καὶ ἔσονται μετὰ τοῦτο εἰς πτώμα ἄτιμον καὶ εἰς ὕβριν ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος).

Легенди і контрверсійні вірування

Від цих вірувань, які Кирило Ставровецький поділяє, він відрізняє легенди руського народу⁸⁷:

[...] ἀντίχριστὺς βῆιδε; [...] не з рῑмѣ, ἀντѣ з ѣрѣліма, и тѣ пересторогѣ даю читѣлникови; ѣсть ѣдинѣ кѣйка написана в кнѣгахъ нашнхъ рѣскихъ, ѣкѣвы ἀντίχριστὺς мѣлѣса народѣти вѣ ѣрѣлімѣ с чернѣцѣ, але то вѣка цо тѣ писалѣ лѣжѣ, ἀντίχριστὺς βῆиде з геретѣцкихъ зборѣвѣ; и захѣонхъ крѣевѣ, нѣмѣцкнхъ геретѣкѣвѣ.

Тут для нього як для греко-католицького християнина критерієм є акцептація, бо легенди, згідно з якими антихрист уб'є Римського папу, вчинивши його таким чином мучеником істинної віри⁸⁸, цілком відповідають його світогляду, тож не підлягають сумніву. Цікаво, що друге «православізоване» видання *ПМ* заступає папу всіма патріярхами (праворуч – текст *ПМ II*):

[...] ἄ с тнмѣ вѣйсѣ; пойдѣ перѣвѣи ἀντίχρισтѣ; до рῑмскон сѣѣѣн Ἰπτολскон цѣркѣ, и тѣмѣ заморѣдетѣ пѣстырѣлѣ найвышогѣ ѣвчѣрнѣ Хѣн, пѣпѣжа, ѣцѣ сѣтѣ, и ѣпѣкѣвѣ позабѣавши, тогѣ сѣде ѣѣ цѣркѣ сѣтѣ Петра, ѣкѣвѣ бѣгѣ лѣжнѣи шѣтѣнѣ; показѣючи сѣбѣ бѣгомѣ на вѣгѣми, прѣлѣщѣючи нѣродѣвѣ, и знѣкѣ свѣѣ ἀντίχρισтѣвѣ покладѣючи на чѣла нѣхѣ; и ли нѣ рѣкѣ правѣю, ἄ вѣгѣвѣвши хрѣтѣанѣ тѣмо; правѣвѣрнѣхъ в рῑмѣ, тогѣдѣ начнѣтѣ влѣстѣ своѣ прѣстѣрѣти; ѣ цѣркѣ сѣ Пѣра Ἰпτοла хѣѣ вѣрѣховнѣогѣ, на ѣлѣтарѣ; постѣвѣнтѣ своѣ ѣвладѣнѣю ѣФѣрѣ; вѣсѣвѣскѣ слѣжѣѣ ѣправѣвати, и тогѣдѣ сѣтѣнѣтѣ ѣвѣрѣдѣливѣстѣ на мѣстѣ сѣѣомѣ.

[...] ἄ с тѣми вѣйсѣ; пойдѣтѣ ἀντίχρισтѣ перѣвѣе на сѣтѣю совѣбрнѣю Ἰпτοлскѣю цѣркѣвѣ, и тѣмо заморѣдовѣвши Пѣстырѣи и начѣлнѣкѣ цѣркѣи сѣѣѣи,

воздѣвѣгнѣтѣ вѣлѣе гонѣнѣе на вѣсѣ хрѣтѣанѣ прѣслѣдѣючи цѣркѣвѣ Бжѣю таковѣи гонѣнѣемѣ, ѣкѣвое не вѣ нѣз начѣла мѣрѣ.

Дивним є і либонь народне вірування, що архангел Михаїл – це во-
лодар природи⁸⁹:

⁸⁷ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 33, 347–353.

⁸⁸ Там само, 33, 391–397.

⁸⁹ Там само, 12, 113–120.

Ты стхїа́лми мі́ра сегó справдѣшъ,
 И ѿвръ́тати нынѣ́ Нѣ́ними кирдѣшъ.
 Ты ѿ вѣ́три ѿ лѡ́жъ свѡ́ихъ ѿзвѡ́дишъ,
 И ѿгнѣпа́лныи стра́шнїи Грѡ́мы родишъ.
 На воздѣ́рѣ ѿблаки запалѣшъ,
 И ѿтолѣ́ водѣ́ на́ землю проливаѣшъ.
 Рѡ́ди ѿ Плѡ́ды, зѣ́мнїи ѿживлаѣшъ,
 Я́вѡвѣ́мъ ѿ Бѣ́га; такѡ́вдѡ́ вла́сть маѣшъ.

Апокрифічна Книга Ювілеїв у другому розділі серед створінь першого дня називає й ангелів вогню, вітру, хмар, темряви, снігу, граду, інею, дощу й інших явищ негоди, проте не згадує в цьому контексті Михаїла⁹⁰. У десятому розділі грецького «Апокаліпсису Варуха» архистратиг Михаїл показує пророкові Варуху в четвертому небі озеро, з якого виходять роса та дощ, що приносять урожай⁹¹. Спонуки до таких спекуляцій у позаканонічній літературі пов'язані, вочевидь, із ділами архангела, засвідченими у Біблії, де вогонь і вода відіграють важливу роль. Архистратига Михаїла згадують у сюжетах про потоп і про перехід ізраїльського народу через Червоне море, а також про руйнування Содому та Гомори і про порятунок трьох отроків у розпаленій печі⁹². Ймовірно, такі згадки зазнали в Русі подальшого розвитку.

Розділ II: ВЧЕННЯ ПРО БОГА

1. Тріядологія

Актуальність тріядології в XVI–XVII ст.

Тріядологія, що її, зокрема, православний богослов С. Гаркіянакіс називає «власливою серцевиною християнської віри», з якою вона «цілковито поєднана»⁹³, в XVI ст. у Польщі набула нової актуальності з двох причин: з одного боку, в унійних дискурсах певну роль відігравало

⁹⁰ *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments in Verbindung mit Fachge-
nossen* / пер. і вид. E. Kautzsch, т. 2: *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Tübingen
1921 (репр.: Darmstadt 1975), с. 41.

⁹¹ Там само, с. 455.

⁹² *Великія Минеи Четии*, 1–12 листопада, кол. 233–282.

⁹³ S. Harkianakis. Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz // *Κληρονομία*, περιοδικὸν
δημοσίευμα τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἰδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν, τόμος 1, τεῦχος α'.
Θεσσαλονίκη 1969, с. 83–99.

те розуміння внутрітринітарних стосунків, яке Захід описував додатком до Символа віри «Filioque»; з іншого – на маргінесі Реформації виникали групи, які застосовували методи гуманістичної текстуальної критики і до Святого Письма й відтак піддали сумніву і поняття самої Тройці чи навіть його відкидали як таке, що суперечить людському розуму⁹⁴.

Першим із цих антитринітаріїв був каталонський лікар Мігель Сервет (бл. 1511–1553) з його творами *De trinitatis erroribus* (1531) і *Dialogorum de trinitate libri duo* (1532)⁹⁵. Він розумів Тройцю модалістично, розвиваючи водночас завищений образ людини, котра зовсім не потребує спасіння⁹⁶. Його й інших антитринітаріїв ранньомодерного часу католицька Церква піддала анатемі вже булою *Cum quorundam hominum* 7 серпня 1555 року⁹⁷.

Відітнутий від широкого потоку живого Передання засадою «Sola Scriptura», Мартин Лютер рано визнав те, що його не влаштовує тріядологія⁹⁸, проте не розвинув жодних думок на цю тему⁹⁹. На думку Лютера, це почуття незадоволення походить від Августина, який у своїй монументальній праці *De Trinitate* спробував в образі Тройці наголосити на єдності сильніше, ніж те чинили кападокійці¹⁰⁰. Точкою відліку можливого непорозуміння є при цьому поняття «ὁλόστασις», що в межах тринітарної суперечки набуло особливого значення порівняно з первісним значенням терміна «substantia» й у формулі «μία οὐσία – τρεῖς ὁλοστάσεις» означало самотність Отця, Сина і Святого Духа, без особливої самосвідомости, як це є у випадку латинського поняття «persona»¹⁰¹.

⁹⁴ B. Hägglund. *Geschichte der Theologie: Ein Abriß*. München 1983.

⁹⁵ H. Bornkamm. Servet (Serveto), Michael // *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V (1961) 1714.

⁹⁶ J. Friedman. Michael Servet, Anwalt totaler Häresie // *Radikale Reformatoren: 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus* / H.-J. Goertz. München 1978, с. 223–230.

⁹⁷ *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primum edidit Henricus Denzinger et quod funditus retractavit, auxit, notulis ornavit Adolfus Schönmetzer S.I. Editio XXXVI emendata*. Barcinone – Friburgi – Brisgoviae – Romar 1976, с. 427 (§ 1880).

⁹⁸ B. Lohse. *Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München 1983: «Тройця [Dreifaltigkeit] – це справді невдала німецька. У Бозі є найвища єдність. Дехто називає її *Dreiheit*, і це надто смішно. Августин також скаржитися, що не може знайти відповідного слова... Назви це Троякістю. Я не можу підібрати Йому імени». Там-таки: «Хоча це і не звучить по-німецьки, що ж чинити? Об'єкт є надто високо над людською мовою...»

⁹⁹ B. Lohse. *Martin Luther*, с. 171, 173.

¹⁰⁰ B. Lohse. *Epochen der Dogmengeschichte*. Stuttgart – Berlin 1983, с. 73.

¹⁰¹ Там само, с. 74.

Покірність Лютера вберегла його від спокуси спробувати досягнути таїнство Пресвятої Тройці – ба, в 1544 році він навіть вимагав «усю математику [...] сміливо прибити до хреста, де й міститься питання про Бога»¹⁰². Тож Лютерове сум'яття, у принципі, є нічим іншим, аніж те визнання власної немочи, про яке писав Гаркіянакіс¹⁰³:

[...] православний богослов ніколи не має права братися до богословської проблеми Пресвятої Тройці, не визнавши перед тим принаймні своєї немочи чи навіть своєї нікчемности в цьому питанні.

Фаусто Социні у трактаті *De Ecclesia* набагато вище оцінював людський розум, хоча ще радив йому як авторитет супровід Об'явлення:¹⁰⁴

Primo, quod ajunt res divinas ejusmodi esse, ad quas humana ratiocinatio non pertingat, conceditur hoc, si humana ratiocinatio per se ipsa consideretur, et omni divina patefactione destituta. Nam ubi divina patefactio adest, non solum humana ratio res divinas percipere potest, sed ut percipiat necesse est; aliqui frustra plane esset patefactio illa¹⁰⁵.

Щойно після смерті Фаусто Социні з пізнього соцініанізму розвинувся той послідовний раціоналізм¹⁰⁶, який З. Огоновський описував на прикладі Анджея Вішоватого та Йоахима Штегмана Старшого¹⁰⁷:

U Socyna religia opiera się na autorytecie (mianowicie na autorytecie objawienia). Autorytet ten można uzasadniać przy pomocy rozumu. Uzasadnienie to jednak nie może dostarczyć argumentów bezspornych. W ostatniej instancji decyduje tu nie intelekt, lecz postawa moralna, akt woli ludzkiej. Inaczej w późnym socynianizmie. Stegmann i Wiszowaty usiłują oprzeć podstawy religii na przesłankach nie woluntarystycznych, lecz rozumowych. Zarówno istnienie Boga, jak i autentyczność słowa Bożego zawartego w Biblii, czyli autorytet objawienia – a więc pierwsze i fundamentalne założenia chrześcijaństwa – nie tylko mogą, ale i muszą opierać się na uzasadnieniach rozumu.

¹⁰² E. Hirsch. *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik: Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht*, с. 18 (§ 23).

¹⁰³ S. Harkianakis. *Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz*, с. 83.

¹⁰⁴ Z. Ogonowski. *Wiara i rozum w doktrynach religijnych socynian i Locke'a // Studia nad arianizmem* / ред. L. Chmaj. Warszawa 1959, с. 425–450, 436, прим. 21.

¹⁰⁵ «Перш за все, можна погодитися з тими, хто каже, що божественне є таким, що його не сягає людський розум, – якщо розглядати людський розум сам по собі, позбавленим будь-якого божественного одкровення. Адже там, де присутнє божественне одкровення, людський розум не тільки може сприйняти божественне, а й конче сприймає його; інакше те одкровення було би геть даремним».

¹⁰⁶ J. Tazbir. *Bracia polscy na wygnaniu*. Warszawa 1977, с. 22–23.

¹⁰⁷ Z. Ogonowski. *Wiara i rozum w doktrynach religijnych socynian i Locke'a*, с. 443.

Послідовне покликання на людський інтелект як на найвищий авторитет навіть порівняно з Об'явленням спричиняло відкидання всіх святих таїнств і майже всіх церковних догм, а насамперед догм про Пресвяту Трійцю, про Христа і тих, котрі стосувалися вчення про виправдання¹⁰⁸. І цей послідовний раціоналізм у царині християнської віри успішно поширювали у своїх публікаціях антитринітарії.

Chętnie [...] rozczytywano się w publikacjach antytrynitarskich, zwłaszcza zaś w dziełach Socyna i Szmalca. Pod wpływem tych lektur, a jeszcze bardziej uznania dla wysokiego – etycznego i intelektualnego – poziomu działaczy i teologów socyniańskich, dochodzi do indywidualnych konwersji licznych przedstawicieli szlachty kalwińskiej czy nawet prawosławnej¹⁰⁹.

Аріяństwo і «Filioque»

Богослов'я Кирила Ставровецького позначено баченням тісного взаємозв'язку між проблематикою «Filioque» та дискусіями про Пресвяту Трійцю. Його полемічну проповідь спрямовано рівною мірою і проти антитринітаріїв («аріян»), анабаптистів та інших еретиків¹¹⁰, і проти «обмежених осіб, засліплених проклятою Фотієвою схизмою»¹¹¹. Цей взаємозв'язок – історично обґрунтований, адже, згідно з *communis opinio* наукових досліджень, додаток «Filioque» вперше з'явився у 589 році на третьому Толедському соборі з метою оборони від аріянського богослов'я і, зрештою, був христологічно обґрунтованим¹¹². Варто також згадати, що в IX ст. каролінзькі богослови назвали грецький погляд на це питання «аріанізмом стосовно Святого Духа»¹¹³. Тому Кирило Транквіліон тут перебуває в руслі Передання латинського богослов'я.

Богослов'я александрійського пресвітера Арія († 336) дійшло до нас лише фрагментарно і через цитати у творах його опонентів. Це богослов'я було

¹⁰⁸ J. Tazbir. *Bracia polscy na wygnaniu*, с. 24.

¹⁰⁹ Там само, с. 17.

¹¹⁰ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 6.

¹¹¹ Там само, 7, 76, пор.: там само, 7, 48–49.

¹¹² K. Heussi. *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen 1981, с. 149 (§ 371). Однак про це є заувага в Денцинґера (*Enchiridion symbolorum*, с. 160): «Praeter hoc Symbolum notatu digni sunt 23 anathematismi contra Arianam haeresim lati et insertum "Filioque" in Symbolo C[onstantino]politano, quod in actis h[uius] concilii primum invenitur [...]; sed hoc interpolatum esse videtur, cum desit in aliquibus vetustioribus codicibus [...]». Пор.: Сп. Спυριδώνος. Μπλάλη (ἀρχιμανδρίτου) Ἡ ἀίρεσις τοῦ *Filioque*, τόμος Α', Ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ θεώρησις τοῦ *Filioque*. Ἀθήναι 1972, с. 62–68. Хай там як, а «Filioque» засвідчено 638 року на VI Толедському соборі (пор.: *Enchiridion symbolorum*, с. 168 (§ 490)).

¹¹³ B. Hägglund. *Geschichte der Theologie: Ein Abriß*, с. 116.

спрямовано проти гаданих савеліян його єпископа Александра з наголосом на *aseitas* (ἀγέννητον εἶναι) Бога¹¹⁴. У листі до Александра Арії писав¹¹⁵:

Οἶδαμεν ἕνα θεόν, μόνον ἀγέννητον, μόνον αἰδιον, μόνον ἄναρχον, μόνον ἀληθινόν, μόνον ἀθανάσιαν ἔχοντα, μόνον σοφόν, μόνον ἀγαθόν, μόνον δυνάστην, πάντων κριτήν, διοικητήν, οἰκονόμον, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, δίκαιον καὶ ἀγαθόν, νόμου καὶ προφητῶν καὶ καινῆς διαθήκης τοῦτον θεόν· γεννήσαντα Υἱόν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ ὅλα πεποίηκε... Καὶ ὁ μὲν θεός, αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων, ἔστιν ἄναρχος μονώτατος. Ὁ δὲ Υἱός, ἀχρόνως γεννηθείς ὑπὸ τοῦ Πατρὸς, καὶ πρὸ αἰώνων κτισθείς καὶ θεμελιωθείς, οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθείς, μόνος ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ὑπέστη. Οὐδὲ γάρ ἔστιν αἰδιος, ἢ συναἰδιος, ἢ συναγένητος τῷ Πατρὶ· οὐδὲ ἅμα τῷ Πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει, ὡς τινες λέγουσι τὰ πρὸς τι, δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσηγούμενοι· ἀλλ' ὡς μονὰς καὶ ἀρχὴ πάντων, οὕτως ὁ θεὸς πρὸ πάντων ἐστὶ¹¹⁶.

Згідно з цим богослов'ям, Логос є *посередником між Богом і людиною*¹¹⁷, не існував до початку часу, а Його було створено першим серед усіх створінь.

Οὐκ αἰεὶ ἦν ὁ Υἱός· πάντων γὰρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων, καὶ αὐτὸς ὁ θεοῦ Λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, καὶ ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν· καὶ οὐκ ἦν πρὶν γεννηταί, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός^{118,119}.

¹¹⁴ F. Loofs. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, ч. 1 і 2: *Alte Kirche, Mittelalter und Katholizismus bis zur Gegenwart*. Tübingen 1968, с. 183–184.

¹¹⁵ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, quos in usum scholarum collegit M. J. Rouët de Journel S. I. Editio vicésima quinta, novo appendice aucta. Barcinone – Romae 1981, с. 230.

¹¹⁶ «Визнаємо одного Бога, єдиного неродженого, єдиного вічного, єдиного безначального, єдиного істинного, єдиного безсмертного, єдиного мудрого, єдиного благого, єдиного владику, суддю, правителя, господаря всього, незмінного та непорушного, справедливого та благого, Бога закону, пророків і Нового Завіту, Який народив перед усіма віками єдинородного Сина, що через Нього створив віки й усесвіт... Адже Господь – причина всього, що постало, один-єдиний безначальний. Син же, позачасово народжений Отцем, сотворений і утверджений перед віками, не існував до народження, та позачасово народжений перед усім іншим, єдиний постав од Отця. Бо Він не є вічний, чи співвічний, чи народжений разом із Отцем; і не має буття разом із Отцем, як деякі кажуть, у певному сенсі вводячи два ненароджені начала, але як єдине і начало всього передовсім останній [Отець] є Бог».

¹¹⁷ В. Hägglund. *Geschichte der Theologie: Ein Abriss*, с. 57.

¹¹⁸ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 228 (§ 648).

¹¹⁹ «Не завжди був Син: бо тоді, коли все поставало з нічого, Й усі суцї творіння і творива поставали, Постало з нічого і Слово Боже, і колись було, Що не було Його; і Його не було, перш ніж Він народився, але й Він мав начало в сотворенні».

Тому Арій, слідом за Оригеном¹²⁰, називає Логоса, який воплотився у Христі, Богом лише за особливою благодаттю¹²¹:

Εἰπεῖν δὲ πάλιν ἐτόλμησεν [scil. Ἀρειος] ὅτι «οὐδὲ θεὸς ἀληθινός ἐστιν ὁ Λόγος. Εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν· ἀλλὰ μετοχή χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός¹²².

Небезпека Арієвого вчення про Бога з його субординаціаністською христологією полягає, з одного боку, в зовсім неслухному вченні про Об'явлення, бо в такому разі Христос як не-Бог не знає Отця достеменно, тож його Об'явлення – недостовірне¹²³; з іншого боку, воно загрожує реалістичній сотеріології щодо субстанційного обоження людини з допомогою святих таїнств, адже вона передбачає ὁμοουσία з Богом-Отцем¹²⁴.

Тому Нікейський символ віри 325 року, всупереч аріянізму, наголошує справжню божественність Христа¹²⁵:

Πιστεύομεν [...] εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ [...]¹²⁶

У праці *Contra sermonem Arianorum* (Проти проповіді аріян) 418 року Августин, наголошуючи на божественності Сина, підкреслював, що «*nec Pater sine Filio, nec Filius sine Patre misit Spiritum Sanctum*» («ані Отець без Сина, ні Син без Отця не зіслав Святого Духа»)¹²⁷; проте тут ідеться лише про ісходження Святого Духа в ікономічному значенні, що описав уже Тертуліян¹²⁸:

¹²⁰ F. Loofs. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, с. 184–185.

¹²¹ *Enchiridion patristicum: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum*, с. 229 (§ 649).

¹²² «Знову ж таки [Арій] наважився сказати, що “Слово не є правдивим Богом: хоча воно називається Богом, однак є не істинним Богом, а через участь у благодаті, як і всі інші, називається Богом лише за іменем”».

¹²³ B. Lohse. *Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, с. 57.

¹²⁴ K. Heussi. *Kompendium der Kirchengeschichte*, с. 95 (§ 24); стосовно Ігнатієвої сотеріології пор.: Там само, с. 41.

¹²⁵ *Enchiridion symbolorum*, с. 52 (§ 125).

¹²⁶ «Віriamo [...] в єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, єдинородного, від Отця родженого, тобто від сутности Отця, світло від світла, Бога істинного від Бога істинного, родженого, не сотвореного, єдиносущного з Отцем [...]»

¹²⁷ F. Loofs. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, с. 292, прим. 12.

¹²⁸ Там само, с. 123.

[...] effudit [т. Christus] Spiritum Sanctum, tertium nomen diuinitatis et tertium gradum maiestatis; tertius... est Spiritus a Deo et Filio [...] ¹²⁹.

Однак у праці *De Trinitate* Августин переніс «procedere» – «ісходити» – Духа в ікономічному сенсі на внутрітринітарний процес ¹³⁰:

Filius autem de Patre natus est; et Spiritus Sanctus de Patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit ¹³¹.

Так само в *In Ioannis evangelium tractatus* 416–417 pp. ¹³²:

Cur ergo non credamus quod etiam de Filio procedat Spiritus Sanctus, cum Filii quoque ipse sit Spiritus? Si enim non ab eo procederet, non post resurrectionem se repraesentans discipulis suis insufflasset dicens: *Accipite Spiritum Sanctum* [Іо 20, 22]. Quid enim aliud significavit ilia insufflatio, nisi quod procedat Spiritus Sanctus et de ipso? A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim a Deo Deus), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus Sanctus; ac per hoc Spiritus Sanctus, ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre ¹³³.

Цей Августинів погляд перейняв вестготський правитель Рекаред, який на III Толедському соборі 8 травня 589 року визнав: «Spiritus aequae Sanctus confitendum a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae...» ^{134,135}; так само – в Символі

¹²⁹ «[...] зіслав [Христос] Святого Духа – третє божественне ім'я і третій ступінь величі; третім... є Дух від Бога і Сина [...]»

¹³⁰ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 563 (§ 1681).

¹³¹ «Син же народжений від Отця; і Святий Дух – насамперед від Отця; а завдяки тому, що [Отець] без жодного проміжку в часі дає [Синови], спільно від обох ісходить».

¹³² *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 594 (§§ 1839–1840); пор.: Σπ. Σπυριδώνος. Μπλάλη (ἀρχιμανδρίτου) Ἡ αἴρεσις τοῦ *Filioque*, с. 38.

¹³³ «Чому би нам не вірити, що також від Сина ісходить Святий Дух, коли Він є Духом також Сина? Бо якби Він не від Нього ісходив, то після воскресення, з'явившись учням Своїм, Він не дихнув би, кажучи: «*Прийміть Духа Святого!*» [Іо 20:22]. Бо що ж інше мало означати це видихання, ніж те, що від Нього також ісходить Святий Дух? Бо ж від Того, від Кого Син має те, що Він Бог (адже Він – це Бог від Бога), Він справді має і те, що від Нього також ісходить Святий Дух; і через це і Святий Дух від Самого Отця має те, щоб ісходити також від Сина, як ісходить від Отця».

¹³⁴ «А рівно ж маємо визнавати і проповідувати, що Святий Дух від Отця і Сина ісходить і є однієї сутности з Отцем і Сином».

¹³⁵ *Enchiridion symbolorum*, с. 160 (§ 470).

віри IV Толедського собору 5 грудня 633 року: «...*Spiritum vero Sanctum pes creatum pes genitum, sed procedentem ex Patre et Filio profitemur...*»^{136,137}; а в Символі віри VI Толедського собору 9 січня 638 року сказано: «*Credimus et confitemur [...] Spiritum vero Sanctum neque genitum neque creatum, sed de Patre Filioque procedentem utriusque esse Spiritum...*»^{138,139}

Переможна хода «*Filioque*» з еспанських регіональних Символів віри до визнаного в латинській літургії Нікейсько-константинопольського розпочалась у VIII ст., коли його перейняли франки і цей звичай схвалили придворні богослови, вишколені на Августинових творах¹⁴⁰. Унаслідок політичного протистояння між Каролінгами та Візантійською імперією цей предмет богословського диспуту розрісся у бризантну тему, що розколола християнську Церкву на Схід і Захід.

Filioque і монархіянство

Як греко-католик Кирило Транквіліон уживає Символ віри з *Filioque* і застерігає від непорозуміння, щоби часом визнання ісходження Святого Духа від Отця і від Сина не призводило до визнання двох *началь* (= ἀρχαί) у Пресвятій Тройці. Утім, імовірно, йому тут ішлося про *винά* (= αἰτίαι), причому обидва поняття перекиває латинський термін «*principium*».

Застереження щодо впровадження двох «*αἰτίαι*» = «*principia*» через західне «*Filioque*» походить від Фотія і є цілком слушним як умотивоване турботою про правильне розуміння Пресвятої Тройці¹⁴¹. Фотій доводив¹⁴²:

[...] κίβδηλεύειν ἐπεχείρησαν [...] τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον, ἀλλὰ γε ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἐκπορευέσθαι καινολογήσαντες.

Τίς ποτε τοιαύτην, παρὰ τῶν πῶποτε ἀσεβησάντων, φωνήν ἤκουσεν ῥαγεῖσαν; [...] Τίς ὅλως ἀνάσχοιτο, τῶν ἐν Χριστιανοῖς τελούντων, ἐπὶ τῆς

¹³⁶ «...А Святий Дух, визнаємо, ні не сотворений, ані роджений, але від Отця і Сина ісходить».

¹³⁷ *Enchiridion symbolorum*, с. 165 (§ 485).

¹³⁸ А Святий Дух [...], віримо та визнаємо, ні не сотворений, ані роджений, але від Отця і Сина ісходить і є Духом обох...»

¹³⁹ *Enchiridion symbolorum*, с. 168 (§ 490).

¹⁴⁰ K. Heussi. *Kompendium der Kirchengeschichte*, с. 168 (§ 43w); пор.: F. Loofs. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, с. 368–369.

¹⁴¹ H.-G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* [= Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, ч. 2, т. 1], München 1959, с. 310.

¹⁴² *PG*, т. 102, кол. 725 D (Φωτίου, Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἐγκύκλιος ἐπιστολή πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους, Ἀλεξανδρεῖς φημί, καὶ τῶν λοιπῶν, ἐν ἧ περι κεφαλαίων τινῶν διάλυσιν πραγματεύεται · καὶ ὡς οὐ χρὴ λέγειν, ἐκ τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὸ Πνεῦμα προέρχεσθαι, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον).

Spiritus i virtus

Особливо виразно це ототожнення проявляється у Кирила Транквіліона в катехитичному описі віри у другій частині його проповіді. Згідно з правильною вірою Церкви, він визнає у Бозі три іпостасі (слідом за західною традицією він називає їх «Πνεύμα»¹⁵⁰), тобто Νοῦς, Λόγος і Δύναμις. При цьому до слова «сила» він додає атрибут «ὕψιστος»¹⁵¹.

Ототожнення понять «Πνεῦμα» та «Δύναμις» є частим в Отців, зокрема в Йоана Дамаскина («Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ Πατρὸς») ¹⁵², але, зрештою, походить із Нового Завіту. Щодо сходження «Сили» Кирило Транквіліон відсилає ¹⁵³ до Лк. 24:49 («ὁμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν» – «сѣдѣте въ, въ Грѣдѣ Іерѣлимскѡмъ, дондеже ѡблечѣтеся силой свѣшше») і, як іще один доказ, цитує розповідь Луки про Благовіщення (Лк. 1:35: «Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι»), де Дух і Сила теж видаються ототожненими ¹⁵⁴.

Відтак Кирило Транквіліон зазначає, що ця Сила Божа є спільною ¹⁵⁵. Вочевидь, ці слова походять від Томи Аквінського ¹⁵⁶:

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico *spiritus sanctus*, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati. Quia nomine *spiritus* significatur immaterialitas divinae substantiae...

Термін «spiritus», ужитий у цьому значенні, означає сутність єства (οὐσία) Бога. «Esse Filii» Духа є в цій богословській системі передумовою для визнання божественности Сина. Проте «Πνεῦμα Υἱοῦ» визнає і східна Церква з покликанням на Рм. 8:9, як-от у Йоана Дамаскина ¹⁵⁷:

Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγομεν, καὶ Πνεῦμα Πατρὸς ὀνομάζομεν. Ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν Πνεῦμα δὲ Υἱοῦ,

¹⁵⁰ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 98.

¹⁵¹ Можливо, ці вислови є погано переданим скороченням слів Йоана Дамаскина: «Λέγεται μὲν οὖν ὁ Θεὸς νοῦς, καὶ λόγος, καὶ πνεῦμα, σοφία τε καὶ δύναμις [...] Καὶ ταῦτα κοινῶς ἐπὶ πάσης λέγεται τῆς Θεότητος [...]» [PG, т. 94, кол. 848 С]

¹⁵² PG, т. 94, кол. 849 А.

¹⁵³ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 104–105.

¹⁵⁴ Там само, 7, 106–108: «Тѣкже ѡ Архѣгѣ Гаврїѡмъ; нарѣкъ Дѣхъ сѣгѡ силой; Рѣкъ до Прѣчтѡн Дѣхъ Марїѡн, Дѣхъ сѣгѣнїѡнїѡнѣ на тѣ, ѡ силой свѣшнагѡ ѡскнїтѣ тѣ, ѡкъ ѡкрїѣ».

¹⁵⁵ Там само, 7, 101–102: «ѡ тѣлѣ сила; ѡкъца ѣгѣ ѡкъ спѡлнаѡ Рѣдѣлѡ, ѡ слѡва вѡкъго. тѡ ѣгѣ ѡѡца, ѡ ѡна».

¹⁵⁶ Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum *Summa Theologica*, cura fratrum eiusdem ordinis, т. 1. Matrity 1961, с. 36,1.

¹⁵⁷ PG, т. 94, кол. 832 В–833 А.

ὀνομάζομεν· Εἰ τις γὰρ τὸ Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ¹⁵⁸.

Далі навіть читаємо¹⁵⁹:

Ὁ Πατήρ πηγή καὶ αἰτία Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος· Πατήρ δὲ Υἱοῦ μόνου, καὶ προβολεὺς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ὁ Υἱὸς υἱὸς, λόγος, σοφία, δύναμις, εἰκὼν, ἀπαύγασμα, χαρακτήρ τοῦ Πατρός, καὶ ἐκ τοῦ Πατρός. Οὐχ υἱὸς δὲ τοῦ Πατρός τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον· Πνεῦμα τοῦ Πατρός, ὡς ἐκ Πατρός ἐκπορευόμενον. Οὐδεμία γὰρ ὁρμὴ ἄνευ Πνεύματος. Καὶ Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον. Μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ¹⁶⁰.

На це покликався Тома Аквінський, пишучи в *Сумі Теології*¹⁶¹:

Unde etiam ipsi Graeci processionem Spiritus Sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum Sanctum esse *Spiritum Filii*, et esse a Patre *per Filium*. Et quidam eorum dicuntur concedere quod sit a *Filio*, vel *profluat ab eo*: non tamen quod *procedat*. Quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet *processionis* verbum inter omnia quae ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse¹⁶².

Тут висловлювання Йоана Дамаскина «δι' Υἱοῦ» є вже не істинно православним, а компромісним. Григорій Чудотворець (бл. 213–270/5) іще

¹⁵⁸ «Про Святого Духа кажемо, що [Він] від Отця, і називаємо [Його] Духом Отця. Проте не кажемо, що Дух ісходить від Сина, але називаємо [Його] Духом Сина: “Коли ж хтось Духа Христового не має, – каже божественний Апостол, – той не є Його”».

¹⁵⁹ PG, т. 94, кол. 849 В; *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 737 (§ 2348).

¹⁶⁰ «Отець – джерело та причина Сина і Святого Духа: Отець – тільки Сина, а Святого Духа – висилатель. Син – слово, мудрість, сила, образ, відблиск, відбиток Отця й від Отця. А Святий Дух – не Сином Отця: Він є Дух Отця, бо від Отця ісходить; адже нема жодного почину без Святого Духа; а ще Він є Дух Сина, та не тому, що від Нього ісходить, а тому, що ісходить через Нього від Отця. Бо єдиною причиною є Отець».

¹⁶¹ Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum *Summa Theologica*, т. 1, с. 36,2.

¹⁶² «Тож навіть самі грецькі філософи розуміють, що Святий Дух має певний статус до Сина. Вони допускають, що Дух Святий є духом Сина і є Він від Отця через Сина; деякі з них, як уважають, допускають, що він є від Сина чи впливає від Нього, проте не походить, – але видається, що такі думки породжує незнання чи свавілля. Бо якщо хтось слушно розважив би, то зробив би висновок, що слово “походження” є найзагальніше з усіх, які стосуються будь-якого початку» (пер. Павло Содомора; цит. за вид.: Тома з Аквіну, святий. *Сума теології*, кн. 1. Про Бога. Питання 1–43 / пер. з лат. П. Содомора. Львів 2010, с. 427–428).

вживає «διὰ Υἱοῦ» тільки в ікономічному значенні¹⁶³. Василій Великий і Григорій Ниський мовлять про «διὰ» пізнання Бога від Духа через Сина до Отця¹⁶⁴. Теодорет (бл. 386 – бл. 458) навіть чітко відкидає вислів «δι' Υἱοῦ»: «Εἰ δ' ὡς ἐξ Υἱοῦ, ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον, ὡς βλάσφημον τοῦτο, καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀπορρίψομεν»^{165,166}.

На Заході вже Августин у праці *De Trinitate*, сказавши про Святого Духа, що Він «tantum Patris et Filii Spiritus» («Дух лише Отця і Сина»)¹⁶⁷ й «utriusque donum» («дар обох»)¹⁶⁸, поставив запитання: «Cur ergo non credamus quod etiam Filio procedat Spiritus Sanctus, cum Filii quoque ipse sit Spiritus?»^{169,170}

Так само й у Томи Аквінського¹⁷¹:

Ad quartum dicendum quod per hoc quod Spiritus Sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat, quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen a Patre procedat¹⁷².

Тут виявляється істотна відмінність між східним і західним богослов'ям: жоден із грецьких Отців не мовить про *ἐκπόρευσις* (ісходження)

¹⁶³ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 215–216 (§ 611): «Καὶ ἐν Πνεῦμα Ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον, καὶ διὰ Υἱοῦ πεφηνὸς δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις».

¹⁶⁴ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 353 (§ 953): «Ἡ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἐνὸς Πνεύματος διὰ τοῦ ἐνὸς Υἱοῦ ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα». *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 391 (§ 1040): «Πατὴρ μὲν ἀναρχος καὶ ἀγέννητος καὶ ἀεὶ Πατὴρ νοεῖται· ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιατάτως ὁ μονογενὴς Υἱὸς τῷ Πατρὶ συνεπινοεῖται· δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ, πρὶν τι κενόν τε καὶ ἀνυπόστατον διὰ μέσου παρεμπεσεῖν νόημα, εὐθὺς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται· [...]»

¹⁶⁵ «Якщо ж Він [Святий Дух] начебто має існування від Сина чи через Сина, ми відкидатимемо це [вчення] як блюзнірське та нечестиве».

¹⁶⁶ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 772 (§ 3049).

¹⁶⁷ Там само, с. 557 (§ 1650).

¹⁶⁸ Там само, с. 560 (§ 1670).

¹⁶⁹ «Тож чому би нам не повірити, що Святий Дух ісходить також від Сина, якщо він є Духом також і Сина».

¹⁷⁰ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 594 (§ 1839).

¹⁷¹ Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum. *Summa Theologica*, т. 1, с. 36,2.

¹⁷² «Щодо четвертого слід сказати: твердження, що Святий Дух спочиває чи позостається в Сині, не виключає того, що Сам від Нього й походить. Адже мовиться, що Син позостається в Отці, хоч і походить від Отця» (Тома з Аквіну, святий. *Сума теології*, кн. 1, с. 429).

Сина від Отця¹⁷³, а Григорій Назіянзин у своєму «Λόγος κε'» – «Слові 25» – виразно визначає те, що характеризує кожну з трьох іпостасей Бога¹⁷⁴:

Κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ μὴ γεγονέναι, καὶ ἡ θεότης· Υἱῷ δὲ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς· Ἴδιον δὲ Πατρὸς μὲν, ἡ ἀγεννησία· Υἱοῦ δέ, ἡ γέννησις· Πνεύματος δέ, ἡ ἔκλεμψις¹⁷⁵.

Тим часом Захід затирає відмінності між родженням Сина й ісходженням Духа. Зокрема, Тома Аквінський каже¹⁷⁶:

Respondeo dicendum quod in divinis sunt duae processiones, scilicet processio verbi, et quaedam alia¹⁷⁷.

Для розрізнення іпостасей він замість аргументу їхньої характеристикації вживає нове поняття «ordo» – «порядок» – і словосполучення «differentia originis» – «різниця начала»¹⁷⁸:

Si ergo ab una persona Patris procedunt duae personae, scilicet Filius et Spiritus Sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturae, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod Filius et Spiritus Sanctus sic procedant a Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile¹⁷⁹.

[...]

Ad sextum dicendum quod per hoc quod Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere quod Spiritus Sanctus

¹⁷³ Пор.: G. W. H. Lampe. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1982, с. 436–437 (див.: «ἐκπόρευσις»).

¹⁷⁴ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 366 (§ 983).

¹⁷⁵ «Бо для Отця, і Сина, і Святого Духа спільне те, що вони не постали, і божество; а для Сина та Святого Духа – те, що вони від Отця. Тож властивою Отцеві є нерожденність, властиве Синові – рождення, властиве Духові Святому – висилання».

¹⁷⁶ Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum. *Summa Theologica*, т. 1, с. 27,3.

¹⁷⁷ «Відповідаю. Слід сказати, що у Бозі є два походження, а саме: походження Слова та ще якимось інше» (Тома з Аквіну, святий. *Сума теології*, кн. 1, с. 346).

¹⁷⁸ Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum. *Summa Theologica*, т. 1, с. 36,2.

¹⁷⁹ «Якщо ж від однієї особи Отця ісходять дві особи, тобто Син і Святий Дух, то необхідно, щоби між ними був певний порядок; а неможливо позначити будь-який інший порядок, окрім порядку природи, згідно з яким один походить від іншого. Отже, неможливо стверджувати, що Син і Святий Дух походять від Отця так, що жоден із них не походить від іншого, хіба що в тому випадку, коли хтось закладає в них матеріальну відмінність, однак це неможливо» (Тома з Аквіну, святий. *Сума теології*, кн. 1, с. 427).

procedat a Filio; sed omnino necessarium. Quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim Filius est a seipso, licet sit a Patre.

Ad septimum dicendum quod Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc, quod origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc, quod Filius est solum a Patre, Spiritus Sanctus vero a Patre et Filio. Non enim aliter processiones distinguerentur...¹⁸⁰

Небезпечні наслідки цього погляду виявив уже Фотій¹⁸¹:

Ἐτι δὲ, εἰ ἐκπορεύεται τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, ὡσπερ ἐκ Πατρὸς· τί μὴ καὶ ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πνεύματος γεννᾶται, ὡσπερ ἐκ Πατρὸς; [...] Ἄλλως τε δὲ, εἰ πάντα τὰ κοινὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Πνεύματος πάντως ὑπάρχει κοινὰ [...] κοινὸν δὲ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἢ τοῦ Πνεύματος, ἐξ αὐτῶν, πρόοδος· καὶ ἐξ ἑαυτοῦ ἄρα ἐκπορευθήσεται τὸ Πνεῦμα· καὶ ἀρχὴ ἔσται αὐτὸ ἑαυτοῦ, καὶ αἴτιον ἅμα καὶ αἰτιατόν¹⁸².

До XVI ст. цих небезпек Захід не добачав; схожі аргументи знову виклали щойно антритринітарії¹⁸³.

Позірне свідоцтво Григорія Назіанзіна

Отож, Кирило Транквіліон по-західному захищає «Filioque» аргументом, що Дух (= Сила Божа) одвічно та без будь-якого початку (тобто «sine principio») у значенні ἄνευ ἀρχῆς, а не ἄνευ αἰτίας) є в Отці й у Сині, на доказ чого наводить слова Григорія Назіанзіна¹⁸⁴:

¹⁸⁰ «Щодо шостого слід сказати, що про досконале походження Святого Духа від Отця не лише не є надмірно мовити, що Святий Дух походить від Сина, а повністю необхідно, бо є одна сила для Отця та Сина. І все, що є від Отця, повинно бути й від Сина, бо не суперечить властивості синівства. Адже Син не є від Себе Самого, хоча є від Отця.

Щодо сьомого слід сказати, що Святий Дух особово відрізняється від Сина тим, що начало одного відрізняється від начала іншого. Проте сама різниця начала засновується на тому, що Син походить лише від Отця, а Святий Дух – натомість від Отця та Сина. Бо інакше походження не відрізнялися би...» (Тома з Аквіну, святий. *Сума теології*, кн. 1, с. 429).

¹⁸¹ *PG*, т. 102, кол. 728 А.

¹⁸² «До того ж, якщо Дух ісходить від Сина, як і від Отця, чому ж і Син не рождається від Духа, як і від Отця? [...] Інакше кажучи, якщо в Отця та Сина все спільне, то воно напевне є спільним і для Духа [...], а для Отця і Сина спільним є походження від Них Духа, то, отже, Дух ісходитиме від Себе Самого; і буде Він началом для Себе Самого і водночас причиною та спричиненим».

¹⁸³ Див.: Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, с. 120–121.

¹⁸⁴ Там само, 7, 41–46.

Дхъ сѣый Бгъ вѣначаный, зѣвше вѣтне житѣ; въ Ѡци и Ѡнѣ. ѣкв Григоріе сѣый, Назіанскій мовитъ, Дхъ сѣый пріснв вѣше. въ Ѡци и Ѡнѣ; нѣже начинѣемъ: ѡнѣ престаѣмъ, сѣчинѣмъ, и сораслѣ; то ѣ рѣсѣмъ почиѣетъ Ѡцѣвскіи Дхѣ: ѡ рѣ Ѡновскіи Дхѣ ѡ шѣ сѣраслѣ: то ѣ ѡвции Дхѣ; Ѡциви, и Ѡновн.

Цей текст, який як другий «αἶνος» міститься наприкінці святкової утрені неділі Зіслання Святого Духа, надто спотворено в його богословських висловах. Правильно він звучить у Квітній Тріоді, яку видав 1685 року Лаврентій Кцонович у Чернігові¹⁸⁵. Нижче цей текст подано другим після версії тексту Кирила Ставровецького в ЗБ¹⁸⁶, дещо ліпшої за версію цього тексту в ПМ 1646 року:

Дхъ сѣый вѣ ѡво пріснв, и ѣсть, и вѣдетъ: нѣже начинѣемъ, нѣже престаѣи,
но пріснв сѣ Ѡцѣмъ и сѣ сѣомъ сѣчинѣнъ и сѣчислѣемъ.

Дхъ сѣый, рѣнв вѣше въ Ѡци, и сѣнѣ. нѣже начинѣемъ, нѣже престаѣемъ:
сѣчинѣнъ и сѣчислѣнъ Ѡцѣ, и сѣнѣ.

У ЗБ після цього вказано як джерело «слово на пѣтѣдесятницѣ (Λόγος μα' εἰς τὴν Πεντηκοστήν)» Григорія Назіанзина¹⁸⁷. Там написано¹⁸⁸:

Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν μὲν αἰεὶ, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται, οὔτε ἀρξάμενον, οὔτε παυσόμενον, ἀλλ' αἰεὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συντεταγμένον, [συνημιμένον] καὶ συναριθμούμενον¹⁸⁹.

Обидві версії Кирила Транквіліона скорочують текст, оминаючи вислови «καὶ ἔστι», «καὶ ἔσται» та «ἀλλ' αἰεὶ». Вислів «ἦν μὲν αἰεὶ» мовно влучніше передається як «пріснв вѣше», ніж як «вѣ ѡво пріснв»; і навпаки, по-слов'янськи ліпше сказати «сѣ Ѡцѣмъ и сѣ сѣомъ», ніж грецькою калькою «Ѡцѣ, и сѣнѣ», що трапляється й у нових перероблених виданнях Квітної Тріоді¹⁹⁰. Хибним є переклад дієприкметника теперішнього часу «συναριθμούμενον» дієприкметником минулого часу доконаного виду «сѣчислѣнъ», а ще гірше передавати медіально-пасивне закінчення дієприкметника

¹⁸⁵ Тріодь Цвѣтнаѣ 1685, пор.: Яким Запаско, Ярослав Ісаєвич. *Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні*, кн. 1 (1574–1700). Львів 1981, с. 99 (№ 626).

¹⁸⁶ Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*, арк. 9 = NY 1970, 25.

¹⁸⁷ PG, т. 36, кол. 428–452 (Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Λόγος μα' Εἰς τὴν Πεντηκοστήν).

¹⁸⁸ Там само, т. 36, кол. 441 В.

¹⁸⁹ «Святой Дух завжди був, є і буде, не починаючи і не припиняючи, але завжди з Отцем і Сином співпорядкований, сув'язний і співчислений».

¹⁹⁰ Тріодь Цвѣтнаѣ 1902, арк. 194: «Дхъ сѣый вѣ ѡво пріснв, и ѣсть, и вѣдетъ: нѣже начинѣемъ, нѣже престаѣи, но пріснв Ѡцѣ и сѣнѣ сѣчинѣнъ и сѣчислѣемъ».

«παυόμενον» слов'янським дієприкметником пасивного стану «*πρεστάειν*» від неперехідного дієслова «*πρεστάτι* (παύεσθαι)».

Утім, усе це, як і зміна послідовності дієприкметників у ПМ («*συχίλει, ἢ ἰορασιέ*», тобто «*συνηριθμουμένον καὶ συνημμένον*») та переміна слів наприкінці тексту принципово не змінюють богословських висловів; натомість це стається внаслідок інтерполяції «*въ ѿци ѿ сѣѣ*» після «*прѣснхъ вѣше*». Відтак у ПМ Кирило Транквіліон пропустив наприкінці «*ѿци, ѿ сѣѣ*» – чи то з неухважності, а чи тому, що вважав це зайвим.

Джерелом для інтерполяції не міг бути Григорій Назіянзин. Одначе можна собі уявити хибну інтерпретацію наступного речення, яке Кирило Транквіліон іще вмщає у ЗБ¹⁹¹:

οὐδὲ γὰρ ἔπρελεν ἐλλείπειν ποτὲ, ἢ Υἱὸν Πατρὶ, ἢ Πνεῦμα Υἱῶ.

Їѣкѣ ѿци, нѣкѣды не вѣлъ везъ сѣа, ѿ дѣа сѣагѣ; тѣкѣже ѿ дѣа сѣѣи, нѣкѣды не вѣлъ везъ ѿци ѿ сѣа

Через хибну інтерпретацію Кирило Ставровецький міг навіть із наведеного нижче тексту висувати свою головну помилку, а саме: що Син є справжнім Богом лише тоді, коли Він *має* Духа. Адже Григорій називає Святого Духа Θεοῦν «*deificans*» – «*обожнювальним*»¹⁹²:

Ἦν οὖν ἀεὶ μεταληπτόν, οὐ μεταληπτικόν· τελειοῦν, οὐ τελειούμενον· πληροῦν, οὐ πληρούμενον· ἀγιαζοῦν, οὐχ ἀγιαζόμενον· θεοῦν, οὐ θεούμενον· αὐτὸ ἑαυτῶ ταυτὸν ἀεὶ, καὶ οἷς συντέτακται· [...]¹⁹³

Короткий трактат Григорія Назіянзина належить до контексту третьої фази аріанської суперечки; наміром цього трактату було оборонити божественність Святого Духа проти пневматомахів. Тож твір містить два висловлювання:

- Святий Дух є вічний, без початку та без кінця;
- Святий Дух завжди злучений [з'єднаний] і зіставлений із Отцем і Сином (а саме як Третя за своєю послідовністю Особа з трьох Осіб Пресвятої Тройці)¹⁹⁴.

¹⁹¹ Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*, арк. 9; PG, т. 36, кол. 441 В.

¹⁹² PG, т. 36, кол. 441 ВС.

¹⁹³ «Отож, Дух завжди був сопричащальним, але не сопричасним; звершувальним, але не звершуваним; наповнювальним, але не наповнюваним; освячувальним, але не освячуваним; обожнювальним, але не обожуваним: Він завжди той Самий для Себе і для тих, із ким Він співпорядкований [...]

¹⁹⁴ PG, т. 36, кол. 76 ВС: «ὥστε καὶ ἀριθμῶ διαφέρη, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμεσθαι».

Пневматологія Кирила Транквіліона

Через інтерполяцію «въ ѿци и ѿнѣ» стверджено вічне існування Святого Духа лише в Отці та в Сині; Святий Дух є не «ens per se subsistens» схоластичної термінології, а «accidens» однієї «substantia» (οὐσία) Бога¹⁹⁵. Це опосередковано підтверджує власний виклад Кирила Ставровельського¹⁹⁶:

[...] То ѿ раѣла починаетъ ѿцивскіи дхѣ: а раѣновскіи дхѣ а шдъ сьариле: То ѿ ѿвци дхѣ; ѿциви, и ѿнови.

Мовляв, Святий Дух існує лише всередині Тройці як «accidens» Отця і Сина. Як «ens per se subsistens» Він з'являється щойно при Своему зісланні від Отця та від Сина. Кирило Ставровельський формулює це так¹⁹⁷:

Дхѣ стійи [...] завше бытне жие; такъ ѿкъ и въ ѿци, такъ и въ ѿнѣ, и равни ѿ нихъ похѣднѣ; Персономъ кѣкѣ, до яггѣлѣвъ дѣбрыхъ: и чѣкѣкѣвъ вѣрныхъ; безначалнымъ похѣдѣніѣ въ дѣрѣ; то ѿстѣ ѿкъ бѣтъ раздѣлѣ рѣзныи дѣры створѣннѣ: а прѣвѣчнои своѣи бытнѣсти; вѣдѣ сѣи¹⁹⁸, и въ ѿци, и въ ѿнѣ, величѣствомъ власти своѣи кѣкѣи; безъ всѣкого начѣла.

Тут очевидний конфуз: за цим визначенням, Святий Дух є внутрітри-нітарною Божою силою, яка (абсурд: вочевидь, у часі, та при тому без початку!) через ісходження з Осіб Отця і Сина стає Третьою Божою Особою, не перестаючи при цьому бути наявною в Божих Особах як Сила. Ця Третя Особа, наділена цілою повнотою влади Бога, виходить (сказано в першій половині вислову) лишень у формі Божих дарів до добрих ангелів і до віруючих людей або ж (за другою половиною) як Особа роздає від себе дари Духа.

Звісно, тут Кирило Транквіліон не прагне проповідувати якогось «двоїчного» Бога чи вчити, що Святий Дух стає іпостассю щойно в часі, чи характеризувати дари Духа «substantialiter» як Третю Божу Особу¹⁹⁹;

¹⁹⁵ J. de Vries. *Grundbegriffe der Scholastik*. Darmstadt 1980, с. 88–93 (див.: «Substanz und Akzidens»).

¹⁹⁶ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 44–46.

¹⁹⁷ Там само, 7, 62–68.

¹⁹⁸ Очевидно, тут замість «сѣи» треба читати: «сѣци», так що виявляється *dativus absolutus*. Цілий пасаж, який є надзвичайно важливим у богословському аспекті, можна було би перекласти так: «Святий Дух живе завжди, і в Отці, й у Сині, і з них [обох] Він рівною мірою виходить як Божа Особа до добрих ангелів і до вірних людей безначальним ісходженням у дарах; тобто як Бог Він силою величі своєї Божої влади без будь-якого початку роздає різні дари творінню, тоді як Його предвічне буття завжди є [тобто залишається] в Отці й у Сині».

¹⁹⁹ Дії 2, 3–4 (V «repleti sunt omnes Spiritu sancto»): «Spiritu sancto. Id est, illo afflatu Dei potente, qui a Deo spiratus, ab eo manat, per quem a Deo homines sanctificantur. Quem non

він лише послуговується неточною мовою, що призводить до непорозумінь і постійно виявляє його незнання богослов'я. Він є тільки душпастирем із доброю волею та полемістом зі щирим наміром, але зовсім не здатний розглядати догматичні питання, які ставить перед собою.

Очевидно, намір Кирила Ставровецького – оборонити Святого Духа через наголос на Його вічності та Його іпостасності супроти субординантної пневматології, яку репрезентували антитринітарії, а також підкреслити тотожність одвічної Третьої Божої Особи у Пресвятій Тройці зі Святим Духом, зісланим у часі. Натомість Пйотр Гоньондзький виразно розрізняв «Duch, który jest Ojcem» і «Duch inny, różny od Ojca i Syna», як Божу енергію, вилиту на творіння в часі²⁰⁰. Антитринітарії, загалом, відкидали особовість Святого Духа, хоч Огоновський згадував серед них певні групи, які у Святому Дусі вбачали ангела²⁰¹.

У наведеній вище цитаті з твору Кирила Транквіліона зовсім відсутня згадка про аїтіа; він говорить лише про *начіаіо* (ἀρχή) як про щось таке, чого Святий Дух не має. Відтак помилкою є використовувати дієслово «похѡднѣ», із одного боку, для опису вічного ісходження (ἐκπόρευσις, processio, *ісхождєніє*) Святого Духа від Отця (чи від Отця і Сина), а з іншого – для Його зіслання в часі (πέμψις, missio/datio, *дѣйствіє*) до створінь

Про аїтіа (виніа, як і про дѣйствіє Кирилоо Ставровецький говорить іще 1618 року в ЗБ²⁰², хоч і тут він, принципово дотримуючись розрізнення між «processio ad intra vel immanens» (справа внѣшняа), для «ἐκπόρευσις» і «πέμψις» вживає лише *один* термін, а саме «ісхождєніє»:

Тїаікѡ тѡ знайдѣемѡ ѡ писанїиі егѡдѣхновєннѡмѡ, іаікѡ двѡіаіа ісправа вѡ бжѣтвѣ єстѣ: внѣтрнаа, і внѣшнаа²⁰³; і двѡіаіе ісхождєніє дѣа сѣгаѡ; єдннѡ персонаіаіне непѡстїжнѡе, ѡ пєрѡнѡ виннѡ і перѡнѡнѡ ѡіцєвскѡн; а дрѡіаіе дѣйствѣемѡе, раівнѡ ѡ всєіі жнѡначалнѡн Трїцн сѣгѡа бѡвѡєтѣ.

ї єже рєіаіемѡ ѡ двѡіаікѡй ісправѣ вѡ бжѣтвѣ, пєрѡшаа внѣтрнаа неіскѡнчаємаа, пєрѡнѡй вннѣ і перѡнѡнѣ ѡіцєвскѡй прнєѡнѣта, єнѡа рѡднѣтн, і дѣа сѣгѡа прѡнѡднѣтн; і зіаіа прнєѡнѣта снѡ і дѣа сѣгѡмѡ і пєрѡнѡй виннѡ і перѡнѡнѡй ѡіцєвскѡн бєз часѡ і бєз пѡчѡткѡ

esse merum accidens, sed substantiale quidam, ut sunt et alii Spiritus naturales atque etiam halitus, merito est credendum. Attamen non ideo concludendum Spiritum Sanctum esse suppositum nedum personam» (Z. Ogonowski. *Socynianizm a Oświecenie: Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII w.* Warszawa 1966, s. 330, прим. 67).

²⁰⁰ *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku.*: Antologia, s. 256.

²⁰¹ Z. Ogonowski. *Socynianizm a Oświecenie: Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII w.*, s. 325–326, тут 326, прим. 62.

²⁰² Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*, арк. 10–10 зв. = NY 1970, 27–28.

²⁰³ *ннѣтрнаа і єкѡтєрнаа.*

єстество и персонѣ брати. ꙗ́ Дхъ сѣиыи ѿъ Оца възлѣвши своѣ єрѣтво и персонѣ, заразы въз Оиѣ, не дарованиємъ, нѣ истѣтною бытностію и персоною живѣтъ, безъ початкѣ и конца; и ѿ него ꙗ́ко ѿ Оца дѣется и посылається не слѣдѣбничею персоною нѣ вѣкомъ, и самъ Дхъ сѣиыи за позволѣнѣмъ Оца и Оиѣ исходитъ, ꙗ́кѡ Црѣ и творецъ къ тварѣи къ ꙗ́ггломъ и Пѣрѣрхоу къ Прѣркомъ ꙗ́птломъ и до насъ вѣрныхъ своихъ, и дѣйствуетъ самъ въз тварѣи хотѣніе своѣ, и ѿчѣе и сѣове.

Вторѣя справа внѣшная подъ часомъ бывшая. ꙗ́же зъ небытіѣ въз бытіе, вшелѣ кое створѣна видѣмое нѣо и зѣмли єлемѣнта, свѣтіла, вѣтры, мѣре, бѣздны, привѣсти словомъ сѣомъ своимъ. и засѣ невидѣмое ꙗ́ггаскѣи хоры дѣвѣтерочиноузыныи, [...] и всѣкъю свѣтлостъ раздѣльного єщѣства. ꙗ́ ꙗ́же єдиной персонѣ ѿ сѣиыи Трѣца възплотитисѣ, и на зѣмли дѣйствовати сѣєніе члѣкомъ рѣдѣ.

У цьому тексті 1618 року Кирило Транквіліон іще не визнає «Filioque». Проте він і тут не подає істинно православного погляду, а допускає значну плутанину понять. Насамперед Кирило розрізняє у Бозі *intrema* (тобто в царині *θεολογία*) й *extrema* (тобто в царині *οἰκονομία*) та підпорядковує першому вічне ісходження Святого Духа як Особи від Отця, а другому – Його часову дію (тобто *ἐνέργεια*), що виходить від цілої Тройці. Детально представляючи *intrema*, він, одначе, згадує обидва сходження Духа, тоді як серед *extrema* називає лише створення світу і воплощення Христа. Бентежить тут і мова про те, що Святий Дух узяв (врати) природу й особовість від Отця, а також повторення вчення про життя Духа в Сині²⁰⁴. Незвичайним є і сходження Духа в часі від Себе Самого, бо в такий спосіб касовано фундаментальне для православного богослов'я розрізнення *αἰτία* й *αἰτιατόν*, що його захищав супроти латинян Фотій²⁰⁵. Підмурівком цього вчення є висловлювання про «*unitate Trinitatis, cuius in omnibus communia sunt opera atque iudicia*», яке в Августинівій традиції вживає, наприклад, папа Лев Великий²⁰⁶. Дуже виразним є це вчення у Томи Аквінського²⁰⁷:

²⁰⁴ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, с. 127–130.

²⁰⁵ PG, т. 102, кол. 728 А. Цит. див. вище, с. 48 (цитата з праці Фотія грекою).

²⁰⁶ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 696 (§ 2207).

²⁰⁷ Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum. *Summa Theologica*, т. 1 с. 38,1. – У зародку це вчення наявне і на Сході в Кирила Єрусалимського (бл. 313 – 386) у його катехизах: «Ὁ Πατήρ δι' Ἰοῦ σὺν Ἁγίῳ Πνεύματι τὰ πάντα χαρίζεται. Οὐκ ἄλλα Πατὴρ χαρίσματα καὶ ἄλλα Ἰοῦ καὶ ἄλλα Ἁγίου Πνεύματος· μία γὰρ ἡ σωτηρία, μία ἡ δύναμις, μία ἡ πίστις» (*Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 308 (§ 834)) – «Отець через Сина зі Святим Духом усьому дарує ласку. Ці ласки не є одні Отця, інші – Сина, ще інші – Духа Святого, бо єдине спасіння, єдина сила, єдина віра».

Ad primum ergo dicendum quod nomen Doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicuius per originem. Et tamen Spiritus Sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, et potens se uti, vel potius frui: sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius²⁰⁸.

Але насправді сам Кирило Ставровецький, супроти антитринітаріїв, котрі своїм ученням про Христа як про Посередника між Богом і людиною²⁰⁹ скасовували сувору відмінність між αἰτία й αἰτιατόν, наголошує в ЗБ²¹⁰:

тільки двѣ рѣчи на свѣтѣ розныхъ: Богъ и створенна. Я ту розность великаи лежи Богомъ и створеннямъ.

Плутанину з віднесенням «processio ad extra» західної термінології (до неї Кирило Транквіліон призвичаївся либонь завдяки своїй схоластичній освіті) раз до «intrema», а раз – до «extrema» можна, вочевидь, вивести з прагнення якомога тісніше пов'язати обидва «processiones» як Божі дії з αἰτία. Цим прагненням сприяли такі західні висловлювання, як «missio includit processionem aeternam»²¹¹. Імовірно, тій самій меті слугує і наголошення, що Святий Дух не є *службничим періоном*, а роздає дари як справжній Бог. Якщо не в основі цієї думки, то все-таки близьким до неї є висловлювання Василя Великого в його «Листі 125»²¹²:

Ἀναθεματίζειν δὲ καὶ τοὺς λειτουργικὸν λέγοντας τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς διὰ τῆς φωνῆς ταύτης εἰς τὴν τοῦ κτίσματος κατάγοντας τάξιν. Τὰ γὰρ λειτουργικὰ πνεύματα κτίσματα ἡμῖν ἢ Γραφῇ παρέδωκεν, εἰποῦσα, ὅτι “Πάντες εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα”²¹³.

²⁰⁸ «Щодо першого слід сказати, що ім'я “Дар” привносить особову відмінність, адже “даром” називано щось таке, що, за своїм походженням, належить комусь. Однак Святий Дух дає Самого Себе, бо належить Сам Собі, адже може Сам Собою послуговатися чи радше користуватися: як і про вільну людину мовимо, що вона належить собі» (Тома з Аквіну, святий. *Сума теології*, кн. 1, с. 443).

²⁰⁹ В. Hägglund. *Geschichte der Theologie: Ein Abriss*, с. 57.

²¹⁰ Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*, арк. 9 зв. = NY 1970, 26.

²¹¹ Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum *Summa Theologica*, т. 1, с. 43,2: «Ad tertium dicendum quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis. Vel, missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum: habitudo enim divinae Personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio, aeterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur: sed geminatio est ex parte termini temporalis et aeterni».

²¹² PG, т. 32, кол. 519 CD.

²¹³ «Піддати анатемі й тих, хто каже, що Святий Дух – службничий, бо цим висловлюванням відносять його до чину творінь. Адже Писання передало нам, що службничі духи – творіння, кажучи: “Всі вони службничі духи, що їх посилають до послуг”».

Нарешті, цікавим є подання, що Дух після свого ісходження з Отця за своїм сутнісним буттям (ἰσότητι καὶ βίτησιν) живе в Сині (καὶ σὺν τῷ ζῳεῖν). При цьому дієслово «живе́тъ» слід уважати неточним висловом Кирила Ставровецького, як і невдале твердження, що Дух живе у Сині також іпостасно (περὶ ὁμοῦ). Чи тут помилка перекладу слова «ἐνυπόστατον» – «subsistens»? У такому разі це місце схоже на місце з антиеретичної праці «Πανάριον» Епіфанія Кіпрського (Саламійського) (бл. 315–403), який у своїх творах часто допускав неточності, бував недбалим і багатослівним²¹⁴. Там сказано²¹⁵:

Αἰεὶ γὰρ τὸ Πνεῦμα σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ, οὐ συνάδελφον Πατρὶ, οὐ γεννητόν, οὐ κτιστόν, οὐκ ἀδελφὸν Υἱοῦ, οὐκ ἕκγονον Πατρὸς, ἐκ Πατρὸς δὲ ἐκπορευόμενον, καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνον, οὐκ ἀλλότριον Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἀλλὰ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας, ἐκ τῆς αὐτῆς θεότητος, ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ, ἐνυπόστατον αἰεὶ Πνεῦμα ἅγιον, Πνεῦμα θεῖον. Πνεῦμα δόξης, Πνεῦμα Πατρὸς²¹⁶.

Епіфаній (родом із Елевтерополя, що в Юдеї) став монахом у Єгипті, перш ніж заснував монастир на своїй батьківщині, де був ігуменом упродовж тридцяти років. Його богослов'я являло собою на той час уже, «мабуть, поширений традиціоналізм, який був непродуманим і поверховим у покликаннях на Біблію»²¹⁷. Бек характеризував Епіфанія як богослова, котрий у питаннях ісходження Святого Духа послуговувався найрізноманітнішими формулюваннями²¹⁸; це також свідчить про його неточність і недбальство. На праці Епіфанія Кіпрського здавна покликалися у Русі. Його гомілії були важливим джерелом для проповідей Кирила Турівського²¹⁹, якому був знайомий і «Πανάριον»²²⁰.

²¹⁴ В. Altaner, Alfred Stuiber. *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg – Basel – Wien 1978, с. 315.

²¹⁵ *Enchiridion patristicum: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum*, с. 414–415 (§ 1099).

²¹⁶ «Дух є завжди з Отцем і Сином, не співбрат Отцеві, не рожденний, не сотворенний, не брат Синові, не нащадок Отця, та з Отця ісходить і через Сина виходить, не инакший від Отця і Сина, але з тої самої сутности, з тої самої Божої природи, від Отця і Сина, з Отцем і Сином, завжди іпостасний Дух Святий, Дух Божественний, Дух Слави, Дух Отця».

²¹⁷ В. Altaner, Alfred Stuiber. *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg – Basel – Wien 1978, с. 315–316.

²¹⁸ Н.-Г. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 308.

²¹⁹ G. Podskalsky. *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237)*. München 1982, с. 98–100.

²²⁰ Там само, с. 149,151.

Несотворена енергія і благодать

Таким чином, Епіфаній вплинув на східнослов'янську монашу і аскетичну літературу. Проте, загалом, східнослов'янське монашество прикметне своєю тугою за споглядальним життям (*βίος θεωρητικός, vita contemplativa*)²²¹. Ісихія (ήσυχία), яка завжди була метою монаших подвигів²²², в XI ст. – завдяки містичним працям Симеона Нового Богослова († 1022) – лягла в основу містичного руху, що його богослови почали називати ісихазмом²²³; Григорій Синаїт (1253–1346) надав йому спекулятивного підґрунтя, а те, що особливий спосіб молитви, *νοερά προσευχή*, підтримали на Атосі, зробило його там рідним²²⁴. У цих молитовних управах аскет був «δυνατὸν νὰ ἴδῃ τὸ ἄκτιστον φῶς», що, на думку монахів, «δὲν ἦτο διάφορον ἀπὸ τὸ φῶς, τὸ ὁποῖον εἶδον οἱ μαθηταὶ τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸ Ὄρος Θαβώρ κατὰ τὴν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου»²²⁵.

У 30-х роках XIV ст. ці уявлення стали контроверсійною темою на маргінесі латинської полеміки між калябрійським монахом Варлаамом (бл. 1290–1350) та ігуменом Григорієм Паламою (1296/7–1359), який сам був атоським монахом. Диспут обох розпочався в 1334 році з Григорієвої праці *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος – Про ісходження Святого Духа*, – на яку Варлаам відповів критикою практики ісихазмів²²⁶. Потому Григорій Палама розвинув у трьох тріядах містично-богословську систему як основу ісихазмської практики, що стала відомою як «паламізм»²²⁷. З огляду на полеміку між східною та західною Церквами 1351 року це

²²¹ Н.-Г. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 121.

²²² Як яскравий приклад пор. апофтегму 2 про авву Теодора Термійського чи визначення в апофтегмі 1 авви Руфа (*Weisung der Väter: Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt* / передм. W. Nyssen, пер. B. Miller [= Sophia: Quellen östlicher Theologie / за ред. J. Tyciak und W. Nyssen, т. 6], Trier 1980, с. 102 (№ 269), с. 266 (№ 801)).

²²³ К. Suso Frank. *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*. Darmstadt 1979, с. 203.

²²⁴ І. П. Μαμαλάκη. *Τὸ Ἅγιον ὄρος (Ἄθως) διὰ μέσου τῶν αἰώνων*. Θεσσαλονίκη 1971, с. 164; Н.-Г. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 323; про Григорія: *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, с. 306–307.

²²⁵ І. П. Μαμαλάκη. *Τὸ Ἅγιον ὄρος (Ἄθως) διὰ μέσου τῶν αἰώνων*, с. 164–165.

²²⁶ Там само, с. 166; *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, с. 594–595 (див. «Palamas»).

²²⁷ І. П. Μαμαλάκη. *Τὸ Ἅγιον ὄρος (Ἄθως)*, с. 166–168; Н.-Г. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 323; *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, с. 594–595.

вчення на Сході було піднесено до рівня догми²²⁸, тоді як латинська Церква вбачала в ньому ересь²²⁹.

Точкою відліку богословських міркувань є обіцянка з 2 Пт. 1:4, згідно з якою ми маємо стати причасниками божественної природи («τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως»²³⁰). Але як осягнути неосяжну природу Бога? Тільки в той спосіб, що ця, геть неосяжна, природа надається до уділяння²³¹. Цю проблему розв'язав Григорій Палама, запровадивши у божественності (θεότης) розрізнення між неосяжною сутністю (οὐσία) та пізнаваною дією (ἐνέργεια)²³². Про цю *енергію* мовив уже Василій Великий²³³:

Αἱ μὲν ἐνέργειαι [τοῦ θεοῦ] ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή. Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνέργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσι, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος²³⁴.

Палама у своїй третій трійді «Περὶ Θεώσεως» («Про обожествлення») ототожнив ці ἐνέργειαι (енергії) з ἀκτιστον φῶς (нетварним Світлом), підсумувавши: ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ θεῖον φῶς τὸ τοῖς ἀποστόλοις ἐν Θαβῶρ ἐωραμένον καὶ ταῖς κεκαθαρμέναις νῦν ἐωραμένον ψυχαῖς^{235,236}.

²²⁸ *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, с. 594.

²²⁹ *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Einleitung: Wilhelm / Nyssen. Übersetzung B. Miller. Trier 1980, с. 473, прим. 266.*

²³⁰ «Нам було даровано цінні та превеликі обітницї, щоби ними ви стали учасниками Божої природи».

²³¹ V. Lossky. *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche (Geist und Leben der Ostkirche, т. 1: Texte und Studien zur Kenntnis ostkirchlicher Geistigkeit / hrsg. von E. von Ivanka)*. Graz – Wien – Köln 1961, с. 87, 89 (в ориг.: В. Н. Лосский. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. Москва 1991, с. 55).

²³² H.-G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 324.

²³³ *Enchiridion patristicum: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum*, с. 338 (§ 923).

²³⁴ «Енергії (αἱ ἐνέργειαι) [тобто дії] Бога різні, та сутність проста. Ми ж кажемо, що пізнаємо Бога нашого з Його дій (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν), але не обіцяємо наблизитися до самої сутності. Бо дії (αἱ ἐνέργειαι) Його сходять до нас, тоді як сутність Його залишається неприступною».

²³⁵ «Одне і те саме божественне Світло, яке дає себе побачити апостолам на Таворі й доступне тепер зору очищених душ».

²³⁶ I. Π. Μαμαλάκη. *Τὸ Ἅγιον ὄρος (Ἄθως)*, с. 168.

Хоча сутність Бога як θεότης ύποκειμένη залишається абсолютно трансцендентною, проте без енергії, без θεότης ύφειμένη, вона була би позбавлена іпостасного буття²³⁷:

[...] ή ούσία ει μη ένέργειαν έχει διαφέρουσαν έαυτής άνυπόστατος έσται τελώς και διανοίας μόνης θεώρημα... διότι και τελώς άνυπόστατός έστιν ό καθόλου άνθρωπος²³⁸.

Сама ούσία Бога не може діяти назовні, бо инакше не було би відмінности між родженням Сина й ісходженням Духа²³⁹:

[...] ει μηδέν διαφέρει τής θείας ούσίας ή θεία ένέργεια, και τò ποιείν, ό τής ένεργείας έστιν, κατ' ού έστιν²⁴⁰.

Натомість слухним є твердження: «έχει ό θεός και ό τι μη έστιν ούσία»²⁴¹ – «Бог має також і те, що не є сутністю».

Тут з'явилася західна критика, що вбачала загрозу для простоти Бога і закидала паламістському богослов'ю «μερισμός» («розділення»)²⁴²; бо Тома Аквінський учив, «quod Deus nullo modo compositus est, sed αππιο simplex»²⁴³ («що Бог не є складений, а цілком простий»²⁴⁴). На цей закид Палама відповів, що розуміє «simplicitas» («простоту») як протилежність до «compositum» («складености»), що можна усунути. Реальне розрізнення не означає, мовляв, «μερισμός», бо Бог не є «σύνθεσις» («синтезом»)²⁴⁵:

[...] μερισμόν οί τάλανες τήν διαστολήν ύπονοοοσι ταύτην, μη συνορώντες ού ώς ει και διενήνοχε τής φύσεως ού διασπάται ταύτης ή τοу πνεύματος χάρις²⁴⁶.

²³⁷ Н.-G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 324; текст: PG, т. 150, кол. 1216–1217.

²³⁸ «[...] сутність, якщо вона не матиме енергії, яка би відрізнялася від неї, буде цілком неіпостасною і буде тільки мисленневою абстракцією [...] Саме тому цілокупно чоловік є також неіпостасний».

²³⁹ Н.-G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 324; текст: PG, т. 150, кол. 1189 В.

²⁴⁰ «Якщо божественна енергія нічим не відрізняється від божественної сутности, тоді й творення, яке властиве енергії, нічим не відрізнятиметься від народження чи від ісходження, які властиві сутності».

²⁴¹ Н.-G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 324; текст: PG, т. 150, кол. 1216 В.

²⁴² Н.-G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 325.

²⁴³ *STh* 1, q. 3,7.

²⁴⁴ Переклад Павла Содомори (Тома з Аквіну, святий. *Сума теології*, кн. 1, с. 53).

²⁴⁵ Н.-G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 325; текст: PG, т. 150, кол. 940 С.

²⁴⁶ «Ті, хто насмілився думати про це розрізнення як про розділення, не мають розуміння, що навіть якщо благодать Духа відрізняється від природи, то не

Цілковито сформоване православне вчення про несотворені енергії російський богослов Владімір Лосський описує так²⁴⁷:

Отож, богослов'я Східної Церкви розрізняє у Бозі: три іпостасі, які походять особово; природу чи сутність; енергії, які походять природно. Енергії є невіддільними від природи, природа – невіддільною від трьох Осіб.

[...] Учення про енергії, невимовно відмінні від природи, – це догматична основа реальності будь-якого містичного досвіду. [...] Цілковито непізнаваний у Своїй Сутності, Бог цілковито відкриває Себе у Своїх енергіях, які не поділяють Його природи на дві частини: пізнавану та непізнавану, – а вказують на два різні модуси Божественного буття: в сутності й поза сутністю.

Як частина сутності Бога енергії вічні та, за патристичною термінологією, належать до «*θεολογία*» («богослов'я»); а через їхню божественну дію в творіннях їх залічують до «*οἰκονομία*» («Божественного промислу спасіння»). Наприклад, В. Лосський пише про те, що енергії в цій структурі богослов'я займають середнє місце²⁴⁸. Проте благодать є несотвореною енергією. Надаймо слово В. Лосському ще раз²⁴⁹:

Це вчення пояснює, як саме Свята Тройця може перебувати у Своїй неудилюваній сутності й одночасно може, за обітницею Самого Христа, *сотворити в нас обитель* (Йо. 14:2.). Це – не причинова присутність, як Божественна всюдиприсутність у творінні; це також і не присутність сутнісна, бо співучасність, за самим своїм визначенням, – неудилювана. Це – певний модус, за яким Свята Тройця перебуває в нас реально в тому, що є в Ній утілюване: у Своїх енергіях, спільних для трьох Іпостасей, тобто за благодаттю; бо саме так і йменують енергії, які обожують і які уділяє нам Святий Дух. Той, хто має в собі Духа дарувального, має також і Сина, за посередництвом Якого передається нам усякий дар; має також і Отця, від Якого «усякий досконалий дар сходить» (Як. 1:17). Отримуючи дар – енергії, які нас обожують, – ми стаємо обителлю Пресвятої Тройці, невіддільної від Своїх природних енергій, присутньої в них інакше, але так само реально, як і у Своїй природі.

Таким чином, Схід через ототожнення енергії, благодати і дарів Духа проповідує несотворену благодать як «Бога, Який діє поза Своєю

відділяється від неї».

²⁴⁷ V. Lossky. *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, с. 110–111 [Лосский. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, с. 66–67].

²⁴⁸ Там само, с. 106 [Лосский 1991, с. 64].

²⁴⁹ Там само, с. 111 [Лосский 1991, с. 67].

сутністю і Себе віддає»²⁵⁰, а латинська Церква визнає лише Самого Бога в Його одвічному Промислі дарів благодати як «*gratia increata*» й відрізняє від Нього благодать, яку можна уділити, як «*gratia creata*», як «відмінний від Бога надприродний дар чи дію»²⁵¹:

Різниця полягає в тому, що західне розуміння благодати містить у собі ідею причиновости, так що Благодать постає *наслідком Божественної Причини*, схожим на акт творіння. Для східного ж богослов'я вона є *природним вилиттям енергій*, які споконвічно випромінюються з Божественної сутности. Лишень у Своїй творчості Бог діє як Причина і створює новий «сюжет», покликаний до співучасті у Божественній повноті, який Він охороняє, спасає, *дарує* йому благодать і скеровує до остаточної мети. В енергіях Бог є, існує, превічно Себе проявляє. Це є той модус Божественного буття, в який ми вступаємо, отримуючи благодать. Це також – у тварному і тлінному світі – присутність нетварного та вічного Світла, дійсна всеприсутність Божа у «всячеському», а це – щось більше, ніж Його присутність причинова [...] ²⁵²

Кирило Транквіліон переймає православне вчення про несотворену благодать. Але східна Церква відрізняє Особу Святого Духа від дарів, які Він уділяє людям²⁵³, а Кирило Ставровецький тут уторує західному сприйняттю Святого Духа як причинової засади («*ratio*») дарів Духа, що виявляємо в Томи Аквінського²⁵⁴:

Respondeo dicendum quod Donum, secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus Sancti. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod donum proprie est *datio irreddibilis*, secundum Philosophum, idest quod non datur intentione retributionis: et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus Sanctus procedat ut amor, sicut iam [...] dictum est, procedit in ratione doni primi²⁵⁵.

²⁵⁰ V. Lossky. *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, с. 206 [Лосский 1991, с. 122].

²⁵¹ L. Ott. *Grundriß der katholischen Dogmatik*. Freiburg – Basel – Wien 1978, с. 267.

²⁵² V. Lossky. *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, с. 114 [Лосский. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, с. 69].

²⁵³ Там само, с. 205 [Лосский 1991, с. 122].

²⁵⁴ Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum. *Summa Theologica*, т. 1, с. 38,2.

²⁵⁵ «Відповідаю. Слід сказати, що “Дар” – адже акцептовний особово стосовно Божих осіб – є власним іменем Святого Духа. Для висвітлення цього слід знати, що,

Захід може навіть ототожнювати Духа з Його дарами. Наприклад, уже Іларій (бл. 315 – 366) мовив як про синоніми про «*unus Spiritus, donum in omnibus*»^{256,257}, а Августин писав²⁵⁸:

Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus Sanctus [...]²⁵⁹

Так само Кирило Транквіліон у *ПМ*, з одного боку, мовить про безначальне ісходження Святого Духа в дарах²⁶⁰ – отожд, розуміє дари за східною традицією: як вічні та несотворені енергії; а з іншого – про ісходження Святого Духа як Божої Особи на добрих ангелів і віруючих людей²⁶¹ – тож ідентифікує Святого Духа з Його дарами. Проте, замість запропонувати примирливе формулювання, Кирило Транквіліон через переймання західного та східного способу висловлювання мимоволі впадає в чистий месаліанізм. Описуючи дари Духа не як сотворену благодать, а як несотворені енергії, та водночас скасовуючи відмінність між божественними енергіями і сутністю Бога через ототожнення Особи Святого Духа з Його дарами, він проповідує уділюваність сутності Бога чи принаймні іпостасі Духа. У такий спосіб людина, котра отримує дари Духа, через прийняття божественної іпостасі зрівнялася би з Христом.

Кирило Транквіліон як догматист

Твердження, що Кирило Транквіліон бажав цього навчати, безперечно, безпідставне. Тут у нього панує знову ж таки вже раніше наголошена поняттєва плутанина. Вона так само проявляється в катехитичному

згідно зі словами Філософа, «дар» – це подання, якого не потрібно повертати, тобто таке подання, яке надають не з огляду на відплату, і тому в ньому є частка поняття дарового подання. Приводом для дарового подання є любов. І саме тоді даємо комусь щось дарово, коли волиємо для когось добра. Першим, що ми даємо в такому разі, є любов, якою волиємо добра для когось. Тож очевидно, що любов містить поняття первинного дару, через який надавано всі дари, що не потребують відплати. Тому, оскільки Святий Дух походить як любов, про що йшла мова попередньо, то походить в образі Первинного Дару» (Тома з Аквіну, святий. *Сума теології*, кн. 1, с. 444–445).

²⁵⁶ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 317 (§ 858).

²⁵⁷ «єдиний Дух – дар у всьому».

²⁵⁸ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 562 (§ 1678).

²⁵⁹ «І все-таки не даремно в цій Тройці Словом Божим зветься лише Син, а Божим даром – лише Святий Дух».

²⁶⁰ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 65.

²⁶¹ Там само, 7, 64.

розділі проповіді – у вживанні христологічної формули Халкедонського собору («Χριστὸν [...] ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως»²⁶²) в описі внутрітринітарних стосунків між іпостасями²⁶³. На цьому тлі месаліянську пневматологічну формулу Кирила Ставровецького, фактично, треба, мабуть, розуміти як спрямовану насамперед проти спроб антитринітаріїв розрізняти між трансцендентним Духом, Силою Божою та іманентним духом дарів²⁶⁴. В аспекті антитринітарної полеміки іманентний Дух як «vis quaedam ab ista qualitate, quae in Deo residet, emanens» займає середнє місце між трансцендентним «qualitas quaedam [...] penitus Deo inhaerens seu in ipso naturaliter residens»²⁶⁵ і дією в іманентності²⁶⁶. Той факт, що антитринітарій Ян Крель через цю «vis quaedam emanens (силу, яка впливає)», властиво, накидався на православне вчення про несотворені енергії, мусив збудити в Кирила Транквіліона підозру до цього православного формулювання віри. Імовірно, зокрема цим можна пояснити і його порівняння «Фотієвої схизми» з «аріянською ерессю»²⁶⁷.

На підставі такої, вже не раз спостереженої, неточности у висловлюваннях чи навіть хибного цитування авторитетів дослідники схильні вважати Кирила Транквіліона не догматистом, а радше полемістом. Він аж ніяк не дотримується раціоналістичного способу аргументації своїх супротивників, антитринітаріїв. Він не спростовує їх ані чіткими раціональними аргументами, ні точним цитуванням праць чи ключовими отцівськими свідоцтвами. Усі його небіблійні цитати вихоплено з контексту і викривлено, а тому вони ледве чи здатні переконливо похитнути позиції суперників. Його догматичні висловлювання залишаються аподиктичними та незобов'язливими; замість вагомих аргументів він переважно вдається до їдкої полеміки. Як догматист Кирило Транквіліон є дилетантом, але (це слід обов'язково визнати) зі щирою турботою про спасіння своїх ближніх і з поважним наміром: сприяти єдності давних Церков супроти еретичних нововведень протестантизму.

²⁶² *Enchiridion symbolorum*, с. 108 (§ 302).

²⁶³ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 95–97: «Я в тої вѣѣтнотн бѣѣкоі; сѣѣтъ Три Персѣѣнн рѣѣзнїи; безначалнїи, в персонанѣ иѣѣлотѣ; неслїтнїи, и непереѣратнїи, и неѣдѣѣлнїи».

²⁶⁴ *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: Antologia*, с. 255–257.

²⁶⁵ «сила, яка походить із отієї риси, що має осідок у Бозі» «риса [...], яка цілковито притаманна Богові або ж природно має осідок у Ньому».

²⁶⁶ Z. Ogonowski. *Socynianizm a Oświecenie: Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII w.*, с. 331.

²⁶⁷ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 71–79.

Хоча закид щодо незадовільної точности при аргументації та при живванні небіблійних цитат стосується передусім «догматичних» проповідей у ПМ, але зачіпає і ЗБ. Це критикував уже Йов Княгиницький у своїй рецензії²⁶⁸. Однак ані це негативне ставлення, ні засуд ЗБ з боку руського та московського єпископату не змогли завадити тому, що ЗБ стало бестселером, іще славетнішим, аніж ПМ і *Євангеліє учительне*.

У літературі по-різному оцінюють кількість надрукованих видань ЗБ. Поряд із першим накладом 1618 року, надрукованим у Почаєві, Денісов згадує видання того самого року в Києві²⁶⁹, що малоїмовірно. Невірогідними видаються і згадані у Возняка видання 1635-го²⁷⁰ і 1678-го років²⁷¹, а також згадане у Каратаєва, Ундольського (за Сопіковим) і Махновця видання 1679 року в Уневі²⁷². Засвідчено натомість передрук в Уневі ЗБ 1692 року²⁷³. Про згадане у Сопікова Унівське видання 1695 року вже Каратаєв писав

²⁶⁸ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, с. 125–129.

²⁶⁹ Л. И. Денисовъ. *Православные монастыри Россійской Имперіи: Полный списокъ всѣхъ 1105 нынѣ существующихъ въ 75 губерніяхъ и областяхъ Россіи (и 2 иностранныхъ государствахъ) мужскихъ и женскихъ монастырей, архіерейскихъ домовъ и женскихъ общинъ*: Съ краткимъ топографическимъ, историко-статистическимъ и археологическимъ описаніемъ, библиографическими примѣчаніями, статистической таблицей и 4 алфавитными указателями: Съ указаніемъ ближайшихъ къ монастырямъ почтовыхъ и желѣзнодорожныхъ станцій: Съ 110 рисунками въ текстѣ и картою монастырей (въ двѣ краски) на вкладномъ листѣ. Москва 1908, с. 828 (№ 916).

²⁷⁰ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, с. 173–174.

²⁷¹ М. Возняк. *Історія української літератури*, т. II: *Віки XVI–XVIII*: Перша частина, Львів 1921, с. 180.

²⁷² И. Каратаевъ. *Хронологическая роспись славянскихъ книгъ, напечатанныхъ кирилловскими буквами 1491–1730*. Санктпетербургъ 1861, с. 112 (№ 856); В. Ундольскій. *Очеркъ славяно-русской библиографіи*. Москва 1871, с. 102 (№ 931); Л. Махновець. *Українські письменники: Біо-бібліографічний словник*, т. I: *Давня українська література (XI–XVIII ст.)*. Київ 1960, с. 561.

²⁷³ И. Каратаевъ. *Хронологическая роспись славянскихъ книгъ, напечатанныхъ кирилловскими буквами 1491–1730*, с. 132 (№ 1023); В. Ундольскій. *Очеркъ славяно-русской библиографіи*, с. 120 (№ 1127); *Библиотека російская или свѣденіе о всѣхъ книгахъ въ Россіи съ начала типографіи на свѣтъ вышедшихъ: Трудъ Епископа Дамаскина (Семенова-Руднева) (1737–1795)*. С.-Петербургъ 1881, с. 31–32; Е. С. Радченко. *Славяно-русские старопечатные книги в Государственной публичной исторической библиотеке в Москве // ТОДРЛ*, т. XIII. Ленинград 1957, с. 598 (№ 198); Л. Махновець. *Українські письменники*, с. 561; Т. Махновець, Л. Ярошенко, *Старопечатные книги XVI–XVII вв. Пушкинского дома // ТОДРЛ*, т. XXV, 1970, с. 341 (№ 63); Яким Запаско, Ярослав Ісаєвич. *Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні*, кн. I: 1574–1700. Львів 1981, с. 106 (№ 680).

у 1861 році, що «этого издания не было»²⁷⁴; втім, у 1908 році Денісов згадав Київське видання того самого року²⁷⁵, нікому іншому не відоме. Певним видається ще одне видання – Унівське 1696 року²⁷⁶, певним натомість – 1697 року, яке згадував Денісов²⁷⁷. Нарешті, лише Махновець називав ще один Почаївський передрок – 1790 року.²⁷⁸

Крім друкованих видань, у XVII–XIX ст. ЗБ поширювали й у рукописах, причому вони збереглися. Найдавніший рукопис датовано 1641 роком²⁷⁹, серед пізніх Малишев датував один, на папері 1823 року, першою чвертю XIX ст.²⁸⁰

Жодної географічної класифікації не витримують через занадто короткі описи три повні рукописи XVII – поч. XVIII ст.²⁸¹, проте лише частково збережено рукопис ЗБ на папері з 1823 року²⁸². З решти рукописів більшість копій однозначно походить із громад старообрядців.

Найдавніший із цих рукописів, датований 1676 роком, є в Томську²⁸³. Інші повні копії ЗБ XVII ст. Малишев знайшов у Карелії²⁸⁴, а Привало-

²⁷⁴ И. Каратаевъ. *Хронологическая роспись славянскихъ книгъ, напечатанныхъ кирилловскими буквами 1491–1730*, с. 137 (№ 1073).

²⁷⁵ Л. И. Денисовъ. *Православные монастыри Россійской Имперіи*, с. 193 (№ 192).

²⁷⁶ В. Ундольскій. *Очеркъ славяно-русской библіографіи*, с. 125 (№ 1188); Л. Махновець. *Українські письменники*, с. 561.

²⁷⁷ Л. И. Денисовъ. *Православные монастыри Россійской Имперіи*, с. 274 (№ 292).

²⁷⁸ Л. Махновець. *Українські письменники*, с. 562.

²⁷⁹ *Описание рукописнаго отдѣленія библіотеки Императорской Академіи Наукъ, I: Рукописи, т. 2 (III: Творенія отцовъ и учителей церкви, IV: Богословіе догматическое и полемическое и V: Богословіе учительное) / уклад В. И. Срезневскій и Ѳ. И. Покровскій, Петроградъ 1915, с. 93 (№ 11,9,10).*

²⁸⁰ В. И. Малышев. *Древнерусские рукописи Пушкинского дома: Обзор фондов. Москва–Ленинград 1965, с. 126 (№ 10) і В. И. Малышев. Пижемская рукописная старина: Отчет о командировке 1955 года // ТОДРЛ, т. XII. 1956, с. 481 (№ 30).*

²⁸¹ Хрусанѳъ Лопаревъ, *Описание рукописей Императорскаго Общества Любителей Древней Письменности, Часть III: Рукописи въ осмушку* (Изданія ОЛДП № 114). Санкт-Петербургъ 1899, с. 158–159 (№ 138); *Описание рукописей князя Павла Петровича Вяземскаго* (Изданія Общества Любителей Древней Письменности, т. 119), Санктпетербургъ 1902, с. 410–411 (№ 228) і Н. Ф. Дробленкова, Л. С. Шепелева, «Описание рукописнаго собрания Архива Географическаго общества СССР» // *ТОДРЛ, т. XIII. 1957, с. 564.*

²⁸² В. И. Малышев. Пижемская рукописная старина: Отчет о командировке 1955 года, с. 481 (№ 30).

²⁸³ Е. К. Ромодановская. *Славяно-русские рукописи научной библіотеки Томскаго университета // ТОДРЛ, т. XXVI. 1971, с. 345 (№ 14).*

²⁸⁴ В. И. Малышев. *Древнерусские рукописи Пушкинского дома, с. 41 (№ 137).*

ва – в Нижньому Новгороді²⁸⁵; з Керженця поблизу Нижнього Новгорода походять і фрагменти ЗБ в недатованій збірці²⁸⁶. Малишев згадував і опрацювання ЗБ в середовищі старообрядців Помор'я – с. Усть-Цильми²⁸⁷, а також фрагменти з Усть-Цильмського рукопису ЗБ у збірці XIX ст.²⁸⁸ і повний рукопис XVIII ст. з Мезенського регіону²⁸⁹. Сюди ж належать, мабуть, і примірники надрукованих у Нижньому Новгороді ЗБ 1618-го і 1692 років²⁹⁰ та датований у Денісова 1695 роком друкований примірник із Валаамського острова на Ладозькому озері²⁹¹. Інші книги засвідчив Денісов у монаших бібліотеках Твері та Калуги²⁹²; в московському просторі – два рукописи XVII ст. й XVIII ст. в самій Москві²⁹³, а також один XVII ст. в м. Іваново²⁹⁴.

Це поширення ЗБ серед старообрядців та православних у Росії доповнює і значна рецепція на півдні. Тут більшість рукописів збережено в Києво-Печерській лаврі, з них, імовірно, найдавніший – у збірному томі, розпочатому в 1607-му, а завершеному в 1730 році. Копія, очевидно, належить до II пол. XVII ст., бо після ЗБ вміщено і части-

²⁸⁵ Н. И. Привалова. Древнерусские рукописи и старопечатные книги Областной библиотеки, Областного краеведческого и художественного музеев в г. Горьком // *ТОДРЛ*, т. XII. 1956, с. 501 (№ 19).

²⁸⁶ В. И. Малышев. *Древнерусские рукописи Пушкинского дома*, с. 54 (№ 2).

²⁸⁷ Там само, с. 110 (№№ 14,36).

²⁸⁸ Там само, с. 126 (№ 10).

²⁸⁹ Там само, с. 58 (№ 6).

²⁹⁰ *Библиотека российская или свѣдѣніе о вѣсѣхъ книгахъ въ Россіи съ начала типографіи на свѣтъ вышедшихъ*. Трудъ Епископа Дамаскина (Семенова-Руднева) (1737–1795), Санкт-Петербургъ, 1881, с. 31–32.

²⁹¹ Л. И. Денисовъ. *Православные монастыри Россійской Имперіи*, с. 193 (№ 192).

²⁹² Там само, с. 828 (№ 916) і с. 274 (№ 292).

²⁹³ А. А. Титовъ. *Рукописи славянскія и русскія принадлежащія Дѣйствительному Члену Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества И. А. Вахрамѣеву*. Москва 1888, с. 84–85 (№ 100) і В. И. Малышев. *Древнерусские рукописи Пушкинского дома*, с. 137 (№ 8).

²⁹⁴ Н. П. Рождественский. Отчет об археографической командировке в г. Иваново // *ТОДРЛ*, т. X. 1954, с. 490 (№ 6).

ни ПМ²⁹⁵. Датованими є копії 1692-го²⁹⁶, 1717-го²⁹⁷, 1751-го²⁹⁸ і 1778-го років²⁹⁹; лише фрагменти містять збірки рукописів 1739 року³⁰⁰ та XVIII ст.³⁰¹ Нарешті, Жинкін згадував іще неповний рукопис XVII–XVIII ст. із українського Харкова³⁰².

Краківська *Biblioteka Kórnicka* також від 1870 року володіє примірником ЗБ, який незадовільно описав Й. Веселовський, датувавши його XVII ст.³⁰³ Даткування видається сумнівним: Вєсьоловський вирізнив напис: «Р Б ꙗѲоѳ» на першому аркуші. Утім, через те, що такої дати написання рукопису (=1575) бути не може, її, очевидно, неправильно прочитали, а мало би бути: «ꙗѲоѳ» (=1775).

Неточна мова не конче мусить перешкодити широкій рецепції богословських творів; це засвідчило вже поширення в Київській Русі праць Епіфанія Саламійського. Але те, що це було можливим іще й у добу сумнозвісної міжконфесійної суперечки на східнослов'янському просторі, коли точна термінологія все-таки мала бути передумовою будь-якого наукового диспуту, не свідчить про інтелектуальний рівень цих диспутів. Тож уже ледве чи дивує, що відтак понад міру привернули до себе увагу обрядові особливості, як те було в Русі у XVI ст. в питанні календаря чи в Москві у XVII ст. в питанні про форму знаку хреста. Тут богослов'я – а саме до XIX ст. – залишалося поверховим і дилетантським.

²⁹⁵ А. Лебедевъ. *Рукописи церковно-археологического музея Императорской Киевской Духовной Академии*, т. I. Саратовъ 1916, с. 463 (№ 901).

²⁹⁶ Там само, с. 121 (№ 288).

²⁹⁷ Н. И. Петров. *Описание рукописныхъ собраній, находящихся въ городѣ Киевѣ*, вып. II: *Собрания рукописей Киево-Печерской Лавры, Киевскихъ монастырей Златоверхо-Михайловскаго, Пустынно-Никольскаго, Выдубицкаго и женскаго Флоровскаго, и Десятинной церкви*. Москва 1896, с. 47 (№ 131).

²⁹⁸ А. Лебедевъ. *Рукописи церковно-археологического музея Императорской Киевской Духовной Академии*, с. 122 (№ 289).

²⁹⁹ А. Лебедевъ. *Рукописи церковно-археологического музея Императорской Киевской Духовной Академии*, (№ 290).

³⁰⁰ Н. И. Петров. *Описание рукописныхъ собраній, находящихся въ городѣ Киевѣ*, с. 92 (№ 276).

³⁰¹ Там само, с. 94 (№ 281).

³⁰² Н. П. Жинкин. Краткие сведения о рукописях Центральной научной библиотеки Харьковского Государственного университета им. А. М. Горького // *ТОДРЛ*, т. IX. 1953, 475 (№ 92).

³⁰³ *Katalog rękopisów staropolskich Biblioteki Kórnickiej XVI–XVIII w.*, т. 1 / упоряд. R. Marciniak, M. Muszyński, J. Wiesiołowski. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, с. 304 (№ 115).

2. Христологія і сотеріологія

Антитринітарна христологія

Проте властивий намір Кирила Ставровецького при його детальному розгляді пневматології – це не стільки розкрити вчення про благодать і виправдання, що у православ'ї ніколи не відіграло важливої ролі³⁰⁴, скільки оборонити божественність Христа. Він пояснює³⁰⁵:

Я то єсть; вѣра правдіваа [...] ѿ Прѣтої Живоначалной Трѣци; ѿ Оцѣ и Сѣнѣ и Дхѣ стѣомъ. ѿкъ ѡбщій єсть єначалне; ѡцевъ и Сѣновъ, проходлчій Персѡною вѣкомъ; ѿ Оца и Сѣна прѣвѣчне. з єдинѡн ѿхъ ѿстоѣты вѣкомъ, єдинъ Дхъ с: ѡбщій; прѣвѣчне безначалне неродѣльне. Я хтѡ таковѡн вѣры не маетъ; таковій ѡ двѡлкѡхъ єресь впадетъ; аѡ вѡ Сѣна Бжїа, вѣз Дхѣ стѣго поставитъ навѣки: аѡ по часѡмъ Дхѣ стѣго врати, мѡстѣлъ вѣ слѡчѣемъ [т.т. per accidens] Сѣна Бжїй. вѣ томъ грѣшитъ смертѣлне, и вѣрѣ слѣпѣетъ таковій.

Напади на ранньоцерковну христологію антитринітарії провадили раціоналістичними аргументами проти вчення про дві природи, причому тут можна розрізнити кілька шаблів³⁰⁶:

Корисно наголосити кроки, з допомогою яких було досягнуто первісної простоти доконстантинівського богослов'я у польських синодальних дебатах – де раніше, де пізніше. [...] Послідовність [...] була від традиційного тринітаризму через тритеїзм (чи дитеїзм – при відкиданні божественности Святого Духа, Якого вважали радше силою чи даром), аріяньський субординаціанізм (аріанізм), адопціанізм (ебїонітство) до чистого унітаризму.

Типовим представником раннього антитринітаризму був Гжегож Павел Бжезінський (бл. 1526–1591) із його тритеїзмом. У праці *O wyznaniu wiary księdza Sarnickiego* (1564)³⁰⁷ він гостро критикував кальвініста Станіслава Сарніцького (1532–1597)³⁰⁸:

³⁰⁴ Напр., Бенц (Ernst Benz. *Geist und Leben der Ostkirche* [= Forum Slavicum / hrsg. von Dmitrij Tschizewskij, т. 30], München 1971, 46) зазначив, що у своєму широкому представленні православної віри Йоан Дамаскин поняття виправдання взагалі не згадує, тож ця тема аж до появи протестантських ідей цілковито випала з релігійного овиду православ'я.

³⁰⁵ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 7, 108–117.

³⁰⁶ George Huntston Williams. «Anabaptism and Spiritualism in the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania: An Obscure Phase of the Pre-History of Socianism» // *Chmaj* 1959, с. 231.

³⁰⁷ *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku*: Antologia, с. 205–222.

³⁰⁸ Там само, с. 210.

Nie zmyślalby też sobie tych nowych Bogów, to jest jednego Boga Esencją, jednego Trojakię, albo też jednego we trzech a trzech w jednym, czego żaden z proroków i apostołów nie uczył. Przestałby na onych trzech objawionych przy krzcie Krystusowym, to jest na jednym Bogu Ojcu, który słyszany jest w głosie, i na jednym Synu Bożym widzianym w ciebie, i na jednym Duchu Świętym w osobie gołębicy, gdzie oto tam żaden Bóg Esencja albo Bóg w isności nie był widziany ani słyszany, ani też jaki Bóg jeden we trzech, który by zaiste musiał być czwartym. Przestawałby też na wierze w jednego Boga, który jest Ociec, z którego wszystko, i w jednego Pana Jezusa Krystusa, Syna Bożego, przez którego wszystko, i jednego Ducha Świętego, w którym wolamy: Abba, Ojczy, Ojczy, jako Pismo uczy.

Цей тритеїст іще визнавав Нікейський символ віри, проте розумів «εις ἕνα θεόν, πατέρα» («в єдиного Бога Отця») першого абзацу супроти «εις ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν»³⁰⁹ («в єдиного Господа Ісуса Христа») як підтвердження свого погляду³¹⁰.

Проти божественности Христа виступив уже 1557 року Пйотр Гоньондзький³¹¹, але спочатку з'явився дитеїзм, репрезентантом якого був Станіслав Фарновський. Він доводив, що тринітаризм суперечить природі, розуму та вірі («Ta nauka jest przeciwko przyrodzeniu wszystkiego stworzenia, przeciwko rozumowi i przeciwko wierze»³¹²). Навіть юдеї та мусульмани, мовляв, ближчі до істини, ніж християни, котрі тримаються догми про Пресвяту Тройцю³¹³:

Pytaj Żyda, Turczyzna, krześcijanina i chrystyjanina³¹⁴, jeśli wierzą Boga być jednego, który wszystko uczynił, odpowiedzą z nich każdy, iż temu wierzą. [...] Tedy Żydowie, Turcy i krześcijanie zakładają sobie drogę i zamykają przystęp do jednego Boga [...], gdy nie mają Pośrednika Syna i Chrystusa jego, który jest wierzącym wszystkim drogą i drzwiami do jednego Boga, bez którego nie mogą nic uczynić ludzie ani sobie inszego zjednać albo otworzyć przystępu do jednego Boga, opuściwszy i wzgardziwszy ten jeden. Jednak Żydowie i Turcy są bliższy królestwa niebieskiego niż krześcijanie z tej strony, że oni wyznawają prosto jednego Boga, od którego wszystko; gdyby

³⁰⁹ J. N. D. Kelly. *Altchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte und Theologie*. Göttingen 1972, s. 215.

³¹⁰ *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku*: Antologia, s. 214.

³¹¹ Там само, с. 645–646.

³¹² Там само, с. 277.

³¹³ Там само, с. 276–277.

³¹⁴ Фарновський розрізняв поняття «християнин» як означення прихильника Христа (дитеїста) і «крześcijanin od krztu, słowa zmyślonego» (*Literatura ariańska w Polsce XVI wieku*: Antologia, с. 276).

go wierzyli być Ojcem Pana naszego, mieliby do niego przystęp; ci lepak nie wierzą być Ojca Pana Chrystusowego jednym Bogiem, od którego wszystkie rzeczy, lecz Ojca, Syna i Ducha Świętego czynią jednego Boga, czym z gruntu się przą Ojca, który jest jednym Bogiem Syna jego i Ducha Świętego, gdy składają w jednego trzech.

Для свого вчення Станіслав Фарновський покликався на досконалість Святого Письма³¹⁵:

Czytamy, co przedtem Pan do apostołów mówił: Poślę wam od ojca mojego ducha prawdy, który przywiedzie do wszystkiej prawdy. Jeśli Duch Święty przywiódł apostoły do wszystkiej prawdy naonczas, tedyć na potem niczego nie zostawił ku objawieniu nikomu Duch Święty, gdy pierwsze ucznie raz do wszystkiej prawdy wprowadził.

Крок до унітаризму зробив уже 1576 року Симон Будний у праці *O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykulech* (Łosk 1576)³¹⁶. Симон Будний рясно цитував Святе Письмо. Тому що Бут. 22:18 у стиху, що його, за традицією, пов'язують із Христом ([...] גויי הארץ כל – «καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς» – «І благословенні будуть у сімені твоєму всі народи землі»), благословить насіння Авраама, а Пс. 132:11 (у виданні Szczucki/Tazbir помилково зазначено Пс. 32:11) – Давида (: אֲשִׁית לְכֶסֶא־לְךָ – Пс. 131:11: «Ἐκ κοιλίας σου θήσομαι ἐπὶ τὸν θρόνον σου» – «Плід твого лона насаджу я на твоїм престолі»), то, за Святим Письмом, Христос мав би бути нащадком Авраама і Давида³¹⁷. Мовляв, традиційна заувага про те, що Марія походить із Давидового роду, є хибною: вона ж походить із племені Леві, тоді як Йосиф – од Давида³¹⁸. Фрагментами Мр. 2:10, Мр. 6:5–6, Лк. 2:52 і Лк. 22:43 Симон Будний доводив, що Ісус аж ніяк не може бути предвічним Богом: Писання, мовляв, каже про те, що навіть ангел повчає Його і що Він набирається мудрости поступово; Він, мовляв, прибув у Своє рідне місто і там не мав жодної сили та дивувався з невіри людей³¹⁹. Найцікавіші для Симона Будного ті місця Святого Письма, де він відчитував указівки на Йосифове батьківство. Не відкидаючи Мт. 1:24, згідно з чим Йосиф до на-

³¹⁵ *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: Antologia*, с. 280.

³¹⁶ Там само, с. 317–336.

³¹⁷ Там само, с. 326–330.

³¹⁸ Там само, с. 333.

³¹⁹ Там само, с. 331–332, 335–336.

родження Ісуса своєї жінку **не пізнав**, він розвиває сумнівну теорію, за якою хоча Йосиф Марії й не пізнав, але таки був Ісусовим батьком³²⁰:

Lecz zaś ponieważ najduję, że nie jedno przeciwnicy, ale naprzód sama Chrystusowa matka, potem uczniowie, nadto ewangelistowie zową ji synem Józefowym, a Józefa jego ojcem, tedy też nielza, jedno i temu wierzyć. A zwłaszcza, iż ze słów anioła Gabryjela i Łukasza ewangelisty pewna, że Maryja była z pokolenia Lewiego, a z domu Aharonowego, przeto jeśliby Chrystus tylko Maryjej syn był, tedyby nie Dawidów, ale Aharonów był syn, nie z Judowego, ale z Lewiowego pokolenia. A tak musiałoby się wszystko Pismo połamac, które jasno świadczy, że Chrystus miał być z domu Dawidowego, a z pokolenia Judowego. [...]

Rzeczysz: A jakoż Józef mógł być ojczera Jezusowi, ponieważ matki jego nie poznał, aż ji urodziła? Odpowiedam: z aniołem Gabryjelem, iż Duch Święty naonczas, gdy się miał Syn Boży zacząć, zstąpił na Maryję, a ten koniecznie ono przenaświętsze poczęcie sprawił, wszakże nie z siebie ani z żadnej iney materyi, jedno wedle obietnice Bożej z nasienia Dawidowego, które insze żadne nie było, okrom Józefa, męża Maryjej. Bo jako to nie k rzeczy, żeby sie był tylko z matki Syn Boży począć miał, takby też i to sprośności nie uszło, żeby ona z kogo inego, a nie męża swego brzemienna zostać miała. Rzeczysz podobno, że to niepodobne або niemożne rzeczy. Prawda, ale u ludzi. O Bogu lepak anioł Gabryjel teźże Maryjej (upewniając ją) mówi, że u niego nie masz żadnej rzeczy niepodobnej або niemożnej; wszystko on może, gdy chce.

Христологічні вислови у «Перлі многоціннім»

Цим детальним аргументам, ґрунтованим на Біблії, Кирило Транквіліон ледве чи має щось протиставити. Через те, що – за винятком давнього тритеїзму та дитеїзму, які у божественності Христа ще не сумнівалися, – напад антитринітаріїв було спрямовано якраз проти божественности Христа, а не проти Його людськості, Кирило Ставровецький у *ПМ* лише на це детально й відповідає. Він відкидає закид, нібито Син Божий **не має** Духа, причому під **Духом** він розуміє божественний спосіб буття *της ἐνέργειας*. Виразні вказівки на справжню божественність Сина містять, наприклад, *ПМ* 9, 221 («Б҃гъ истинный») чи *ПМ* 17, 138–139 («тѡ Правдѣвый Б҃гъ»), із покликанням на *гомоусію* *ПМ* 9, 246 («Сѣи Б҃гїи єдиносѣщны») чи – у вигляді гимну – (*ПМ* 21, 25–28)³²¹:

Прѣто самъ; Сѣиъ твоѣ Нѣный; слава ѣ коѣво твоѣ явлѣ,
я прѣз Д҃ха Сѣго о҃ста Петрови ѡтворѣт.

³²⁰ *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: Antologia*, s. 333–334.

³²¹ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 21, 25–28.

Єдинъ ѿснѣ вѣѣтъа съ вѣѣемъ, Пётръ верховный ѿснѣ вызнаѣтъ,
Той та ѿномъ бѣа живогу называѣтъ.

Спрямоване проти Арія визначення «γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα»³²² («рожденного не сотворенного») Кирило Транквіліон підхоплює дослівно³²³:

Ты предъ всѣми раздѣльными свѣтлостями,
И предъ яггѣлскими чѣдными бытностями.
Ѹ предъвѣчностъ;
ѹ Ѹцѣвской ѿстности.
Неизречено рѣдѣнный ѿнъ а несотворѣнный.

Предвiчного Божого Логоса та єдинородного Сина Божого Бог-Отець посилає у свiт³²⁴. Кирило Транквіліон наголошує, що Син Божий прийшов у свiт, не полишаючи лона Отця³²⁵, що в цiй формi, звiсно, ще правильно, проте не у формулюваннi³²⁶:

[...] Слово Ѹцѣе єдиносѣщное. Роженное ѿ предвѣчности; ѹ раздѣла вѣкого; непостижимъ, ѿ безначалны, неизблны Роженіемъ, ѿкъ бѣа ѿстинный вездє сый ѿ ѿ нѣрѣ вѣчн; ѿ ѿ живѣтъѣ чѣон Пѣнны.

Вочевидь, тут Кирило Транквіліон прагне лишень оборонити поняття «Θεοτόκος» супроти несторіянського «Χριστοτόκος», тож підкреслює, що воплощений у тілі Діви Христос є справжнім Богом; але в Кириловому формулюванні Діві приписано предвiчність і заперечено народження Христа у свiтi, – якщо Він завжди був у тілі Діви³²⁷. Ця абсурдність міститься у Кирила Транквіліона навіть не в якомусь гимні, де наявність догматично сумнівного можна було би ще зрозуміти, а в тексті молитви!

Кирило Транквіліон особливо наголошує на тотожності воплощеного Логоса з предвiчним Сином Божим³²⁸:

³²² J. N. D. Kelly. *Altchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte und Theologie*, с. 215.

³²³ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 9, 12–16.

³²⁴ Там само, 8, 516–522.

³²⁵ Там само, 7, 124–125: «Не вставлѣй нѣдра Ѹцѣа; съшѣ мѣтнвѣй на сѣннѣ наше».

³²⁶ Там само, 9, 219–222.

³²⁷ Здається що автор дослідження помилково зрозумів кінець речення Ставровєцького. Тут написано про те, що Христос одночасно перебував і в нѣрѣ вѣчн, ѿ живѣтъѣ чѣон Пѣнны, тобто не йдеться про «завжди» (всегда), а про «всюди» (везде) (прим. ред. – Т. III.).

³²⁸ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 17, 138–141.

Ѡ Правдѣвый Бѣъ, котѡрый живѣтъ въ свѣтѣ Непрѣтѣпном; а не йный въ глѣвынѣ смирѣнѣя своего, почиваетъ на Рѣкѣ чѣтон Панны, и На раменахъ єи; Прѣтѡ славѣ свои маѣ.

Проти еретичних спекуляцій, як-от у Симона Будного, Кирило Ставровещький³²⁹ – у згоді з правовірною Традицією – визнає безсіменне зачаття (ἀσπόρως – *везѣмненнѡ*) Христа. Христос є воплощенням Бога³³⁰, Він є справжнім Богом і досконалою людиною, маючи в одній особі дві природи³³¹. Кирило Транквіліон дуже гарно висловлює це у формі гимну³³²:

Землѣ Ѡ Нѣси приналѣ Бѣа.
и Свѣтѣ показѣла плотнѡбѣца,
а Нѣо Ѡ землѣ приналѡ; члѣвка свѣтонѡбѣца.

Полемика з антитринітарною христологією

Коли в ПМ Кирило Транквіліон дискутує з антитринітарною христологією тільки мимохідь і більшість христологічних висловлювань тут уміщено лишень у текстах гимнів і молитов, то в ЗБ еретичним думкам на тему христології він присвячує багато місця³³³. Тут він ґрунтується на Пс. 110:3 (Ψ. 109:3: μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων – арк. 11 = NY 1970, 29: «и товоѡ началствоваѣ ѡ днѣи силѣ твоѣа въ свѣтлостехъ сѣи твоѡхъ»), Пс. 33:6 (Ψ. 32:6: καὶ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν – арк. 11–11зв = NY 1970, 29–30: «ѣво словесѣмъ Гпнимъ нѣа ѡтвердишасѣ, и дхѡмъ ѡсѣтѣ єго вълѣ силѣ ѣхъ»), Пс. 104:24 (Ψ. 103:24: «πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας» – арк. 11 = NY 1970, 30: «вѣлѣ во речѣ премѣдрѡстѣи сътворишѣ єи»), Кол. 1:16 (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα – «видѣмѣа и невидѣмѣа») та Йо. 1:3 (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονον – «вѣлѣ тѣмъ вѣша и вез негѡ ничтѡже вѣстѣ єже вѣстѣ»), аби довести участь Христа у створенні світу. Ці авторитетні свідоцтва він протиставляє спекуляціям антитринітаріїв³³⁴:

³²⁹ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 9, 226–229.

³³⁰ Там само, 7, 60: «въ Хртѣ жѣе все исполнѣнѣе Бжѣтва телѣснѣ».

³³¹ Там само, 7, 60–62: «Хсѣ Бѣъ єстѣ правдѣвый: и члѣвкѣ доконалѣый; ѡ двѡлкѡ прирѡженѣи; а въ єдинѡй перѡнѣ Оѣъ Бжѣи».

³³² Там само, 9, 135–137.

³³³ Кирило Транквіліон Ставровещький. *Зерцало Богословія*, арк. 11–19 зв. = NY 1970, 29–46.

³³⁴ Там само, арк. 11 зв. = NY 1970, 30.

Потрѣва намъ пытати а́рі́ановъ; Х҃ъ Снъ Бжїи ѣсть ли творецъ не́а и землѣ или па́къ са́мъ сътворѣна, а е́сли рекъуть же не ѣсть творецъ, то́ зададѣтъ ло́жъ Пррѣкомъ и йпѣло; и е́сли ѡны вѣдѣтъ ло́жъ то́ непотрѣбны к томѹ сътъ; и а́рі́ане не могу́тъ лже́ю пра́ды свое́й боро́нити. а е́сли же йпѣлы и пррѣци пра́вда, та́ а́рїевы о́чїици ло́жъ, и не могу́тъ лже́ю свое́ю пра́вды вѣ́же́н затми́ти. о́убе́съ свѣ́тъ зна́етъ же Пррѣци. и йпѣты пра́вди вѣ́же́н съ о́чїтлѣ.

Тому що й антитринітарії покликаються на свідоцтво Святого Письма та на авторитет апостолів і пророків, ця аргументація Кирила Ставровецького є вдалою. Якщо визнати цей аргумент, то переконує і таке: за свідченням авторитетів, Син Божий є співтворцем світу. Тому що при народженні Христа в часі світ уже існував, Він як його творець мав теж уже існувати. Згідно з Євр. 1:2 («δι' οὗ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας» – арк. 12 = NY 1970, 31: «ймже и вѣки сътвори»), Христос створив і віки, тож є предвічним: «е́сли вовѣмъ Снъ Бжїи вѣ́ки сътвори́въ; а йко́жъ са́мъ ѣсть не пре́двѣ́чний»³³⁵.

Далі Кирило Транквіліон рядок за рядком христологічно тлумачить Йо. 1:1–14, причому поняттям «нача́ло» однозначно передає «ἀρχή»³³⁶:

[...] в нача́лѣ вѣ́ слово, и сло́въ вѣ́ о́у Бга, и Бгъ вѣ́ сло́въ. Нача́ломъ наре́къ вѣ́тво; нѹ не сло́въ нача́ло, а́ле тва́ри; понева́жъ ѡ́ него вѣ́д тва́ръ в за́ла́ сво́й поча́токъ, пре́зъ твори́мѹ Бжїю снлѣ. а е́сли то́е сло́во в́ поча́ткѣ, то́ ѣсть в́ внѣ́трности вѣ́тва то́ є́динна́ рѣ́чь и вѣ́тностъ зъ вѣ́ствомъ, и за́всѣ́гда зъ ни́мъ, вѣ́зъ ѡ́лѣ́ченъ пре́вѣва́етъ сво́его о́удѣ́лною персо́ною.

Вислів «о́у Бга» («πρὸς τὸν θεόν», досл.: «до Бога») через інтерференцію з народною мовою Кирило Транквіліон розуміє як «в́ Бгѣ»³³⁷:

а йжъ то́е сло́во вѣ́д о́у вѣ́ства, то́ значи́тъ є́го за́вше́вѣ́тне, и є́динно́є́щїе съ ѡ́цѣмъ и неро́дѣ́лноє вѣ́тїе в [виділення Г. Трунте] ро́дѣ́лно ѹ́поста́си.

Відсутня вище згадка про «μὴν αἰτία» («єдину причину») Бога-Отця та заувага про засадничу відмінність між неродженістю і родженістю з'являються щойно тепер³³⁸.

Христологія Кирила Ставровецького між несторіянством і монофізитством

³³⁵ Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*, арк. 12 зв. = NY 1970, 32.

³³⁶ Там само, арк. 1 зв.–13 = NY 1970, 32–33.

³³⁷ Там само, арк. 13 = NY 1970, 33.

³³⁸ Там само, арк. 13 = NY 1970, 33: «ра́внынъ ѿ́цѣ в́ всѣ́мъ, кро́мѣ сво́йства неро́дженїа».

Цитатою Йо. 1:14 («Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο»³³⁹) Кирило Транквіліон переходить до вчення про воплощення, відтворюючи традиційні правди віри. Дещо незвичайною є лише та заувага, що Христос узяв плоть від чистої Диви через («преї») післанництво архангела Гавриїла³⁴⁰:

Плѣтъ ѡбъ тѣло нѣго прирѣженъ на себѣ взѣло сѣ Прѣчтон Дѣвы Марїи, презъ поселство Архангѣлово, и спрѣковъ Дѣха Сѣтѣго: вѣзъ сѣмени слово тѣломъ сѣ стѣло. и оучиннѣ мешканъ себѣ Бѣзъ вѣ прирѣженю нашѣмъ, ѣдиносѣщное словѣмъ бѣже равное ѡцѣ; зрѣкъ и персѣнѣмъ сѣбѣженичѣмъ принѣлѣмъ на сѣ, и вѣ подобїю члѣкомъ жнѣмъ.

Сумнівними тут видаються тільки вислів «вѣ подобїю члѣкомъ», схожий на докетичний, і субординаціаністське означення особи Христа як «сѣбѣженича». Далі Кирило Транквіліон згадує еретичні висловлювання Несторія й Аполінарія та відкидає їх. Несторій, мовляв, учив про двох Синів Божих³⁴¹:

Нѣ ѣсли и ѣстѣ Бѣзъ и члѣкъ, ѣднакже ѣдинъ ХСъ Снѣ Бѣжнѣ, а не два, ѣкѣмъ влѣзникѣмъ злочестивѣмъ ѣретикѣмъ Несторїи повѣдавъ бѣти двѣхъ снѣвѣмъ бѣжнѣ, ѣдногѣмъ предѣчнѣного слово бѣжнѣ: а дрѣгѣго подѣчнѣного трѣмѣсѣчнѣного Хѣ члѣка. раднѣрѣннѣ сѣѣдинѣннѣ двѣхъ ѣстѣвѣ, и ѣдинѣмъ персѣнѣмъ Снѣа Бѣжнѣа на двѣ роудѣлѣвѣ.

Імовірно, через таке некоректно сприйняте несторіянство дещо нижче Кирило Транквіліон сам переймає несторіянські думки. У розділі під заголовком «Сѣ двѣкомъ ѣстѣствѣ И дѣйствїю Снѣа Бѣжнѣа»³⁴² він антитетично подає, які діла Христові на землі є ділами божественними, а які – людськими. Проте це є несторіянським «χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἐνῶ τὴν προσκύνησιν»^{343,344}. Про це писав Геглунд³⁴⁵:

Несторій міг зазначити, що окремі властивості й дії земного життя Ісуса є суто людськими, тоді як в інших проявляється божественна влада. Проте його вихідні позиції не дозволяли адекватно висловити одночасну єдність у Христі божественного та людського.

³³⁹ Кирило Транквіліон Ставропедський. *Зерцало Богословія*, арк. 14 = NY 1970, 35: «и словѣмъ Плѣтъъ вѣстѣ».

³⁴⁰ Там само, арк. 14 = NY 1970, 35.

³⁴¹ Там само, арк. 14 зв. = NY 1970, 36.

³⁴² Там само, арк. 15 зв.–17 зв. = NY 1970, 38–42.

³⁴³ «Розділяю природи, та об'єдную поклоніння».

³⁴⁴ F. Loofs. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, ч. 1 і 2: *Alte Kirche, Mittelalter und Katholizismus bis zur Gegenwart*, Tübingen 1968, с. 228.

³⁴⁵ B. Hägglund. *Geschichte der Theologie: Ein Abriss*, с. 73–74.

У 430 році Несторій у своїх анатематизмах проти Кирила Александрійського серед іншого написав³⁴⁶:

Si quis confitens passiones carnis has quoque tamquam Verbo Dei tribuerit, quas etiam carni, in qua factus est, adhibuerit, non discernens dignitatem naturarum, anathema sit³⁴⁷.

Згідно з цим, Кирило Транквіліон визнає Христа³⁴⁸:

Члвченствомъ смѣти бои́тєса, пойманъ свлзанаъ предъ пилатомъ сѣдѣи́мъ. а бжтво⁴ вѣчнѣю смѣтѣ оубива́етъ, ланцѣху адскогѣ влзанаъ крѣшнѣ влзанаъ пѣрвєсзданногѣ с потѣомствомъ розвлздетъ, и ѿ тмѣ въ свѣтъ и звѣднѣтъ. Члвченствомъ на крѣтѣ виснѣтъ. а бжтвомъ сѣнце, и лѣнѣ въ тмѣ ѡблачнѣтъ, и землѣю трлсетъ, и ка́меннымъ гѣры и скалы крѣшнѣтъ, Члвченствомъ въ грѣбѣ полага́етєса. а вѣзствомъ грѣбы многѣи ѿварлрѣтъ, и мѣртвѣхъ ѿ вѣка възкреша́етъ, и въ грѣдѣ сѣи́и ѣрлѣи́мъ звѣднѣтъ. Члвченствомъ ѣакѣ правѣи члѣкѣ оумира́етъ. а вѣзство оумѣшеє тѣло живо творнѣтъ, и възкрѣша́етъ ѣгѣ въ трѣтѣи днѣ, и в неслмертѣльное, хвалѣбноє прѣтворѣа́етъ.

Учення Аполінарія, за яким в історичному Христі Логос заступив місце *ψυχή*, тобто Логос прийняв лише *σάρξ*³⁴⁹, Кирило Транквіліон подає коректно, хоча й іронічно, з полемічним наміром. Він суто спекулятивно відкидає це вчення³⁵⁰:

Заправды сѣптѣлнаа тѣ ѣресъ тогѣ ѣретнѣка; але вѣрзо шкоднѣваа, ѣкѣ за тѣмъ тѣ ходѣла, жебѣ мѣсѣлоа вжтво трѣпомъ мѣтвѣмъ ѡкрнѣти и вжтво мѣсѣло вѣ само мѣкѣ терпѣти на крѣтѣ, которѣе ѣтъ вѣзѣстра́стно, и нѣчтѣже ѿ сѣхъ не терпнѣтъ.

Твердження «ἀλαθῆ θεότητι, παθητὸν τῷ προσλήματι»³⁵¹ відповідає правильній вірі. Бачимо його в Йоана Золотоустого («Deus et homo

³⁴⁶ *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, quod in usum scholarum collegit Conradus Kirch S. I., quod auxit et emendavit Leo Ueding S. I. Barcinone – Friburgi/Brig. – Romae – Neo-Eboraci 1965, c. 464 (§ 808).*

³⁴⁷ «Якщо хтось, визнаючи страсті плоті, припише їх [Христові] також і як Слово Божому через те, що приписував їх плоті, в якій Його сотворено, бо не розрізняє гідности природ, – нехай буде анатема».

³⁴⁸ Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*, арк. 16 зв.–17 = NY 1970, 40–41.

³⁴⁹ F. Loofs. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, c. 210.

³⁵⁰ Кирило Транквіліон Ставровецький. *Зерцало Богословія*, арк. 15 зв. = NY 1970, 38.

³⁵¹ «безстрастний у Божественній природі, страстний у тій природі, яку прийняв». Напр., у Григорія Назіянзина в його Λόγος μ', пор.: *Enchiridion patristicum: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum*, c. 379 (§ 1014).

Christus: Deus propter impassibilitatem, homo propter passionem³⁵²)³⁵³, а також в Августинівому *Contra sermonem Arianorum – Проти проповіді арія* (418)³⁵⁴:

Filius Dei dicitur crucifixus et sepultus, quamvis haec non in divinitate ipsa, qua est Unigenitus Patri coaeternus, sed in naturae humanae sit infirmitate perpressus [...]³⁵⁵

Утім, у Кирила Транквіліона цілком правильне твердження про «impassibilitas Dei» є вихідним пунктом для згаданого вище розрізнення божественної та людської діяльності земного Христа.

Cur Deus homo?

Це питання окреслює велику схоластичну суперечку між прихильниками Томи та Скота – суперечку, в якій ішлося про те, чи вочлчення Христа зумовлено лише гріхопадінням Адама (зумовлена предестинація) чи відбулося б і без цього (безумовна предестинація)³⁵⁶. Якщо на користь зумовленої предестинації свідочтва Святого Письма є численними і її підтримувала переважна більшість святих Отців, то на підтвердження абсолютної предестинації можна послатися тільки на Йо. 17:4 («ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέκωκός μοι ἴνα ποιήσω» – «Я Тебе на землі прославив, виконавши те діло, яке Ти дав Мені для виконання»), щоби довести, що таке вочлчення принаймні теж служило би прославі Бога. Відтак цієї думки рішуче дотримується Йоан Дунс Скот, покликаючись на Кол. 1:15–19. На його переконання, Христос, незалежно від гріхопадіння, є метою творіння, просто Він воплотився б у тілі, не призначеному для страждання, замість тіла стражденного. Далі Дунс Скот спекулює, що не пасувало би гріху, ненависному для Бога, бути підставою для Його найславнішого Об'явлення; спасіння грішного людства – мета занадто, мовляв, мала для обраного засобу – вочлчення Христа³⁵⁷.

³⁵² «Христос – Бог і людина: Бог – через нестрасність, людина – через страсті».

³⁵³ *Enchiridion patristicum*: Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, с. 468 (§ 1227).

³⁵⁴ Там само, с. 598 (§ 1859).

³⁵⁵ «Сина Божого називають розп'ятим і похованим, хоча Він зазнав цього не в самому божестві, у якому є Він Єдинородним, співвічним із Отцем, а в немочі людської природи [...]»

³⁵⁶ L. Ott. *Grundriß der katholischen Dogmatik*, с. 212.

³⁵⁷ Там само, с. 212–213; пор.: M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit: Mit Benützung von M. J. Scheebens Grundriß dargestellt*. Freiburg im Breisgau 1933 (перп.: Darmstadt 1983), с. 89.

Утім, про безумовну предестинацію вчили вже до Дунса Скота (бл. 1265–1308) Альберт Великий (бл. 1193–1280), Руперт Дойцький († 1135) і вже наприкінці VII ст. несторіянин Іцхак Сур'яйя, який упокоївся в монастирі Рабан Шабур у Сузіяні³⁵⁸. Цей аскет, котрий походив із Бет-Катрає, був монахом у Мар-Маті, можливо, й у Єгипті, перш ніж у 661 році патріарх Георгій поставив його у Бет-Аб єпископом Ніневійським. Минуло тільки п'ять місяців – і він знов усамітнився у своїй келії, де, за свідченням сирійського церковного письменника Абд Ішу (бл. 1250 – 1318), уклав сім томів духовних повчань, із яких 133 збережено в перекладі арабською і лише 99 – в оригіналі, сирійською³⁵⁹. Монахи Патрикій і Аврамій із монастиря Мар-Сава переклали їх грецькою, передавши в такий спосіб євагріївську містику до Візантії та далі на Захід. Головною темою праць Ісаака Сирина були питання християнського виправдання та самовдосконалення³⁶⁰. Через Візантію (Симеон Новий Богослов) Ісаак Сирин уплинув і на східнослов'янську літературу. Чижевський згадував про його вплив на Ніла Сорського³⁶¹; Каверау наголошував на його значенні для монаха Паїсія Величковського (1722–1794), який під назвою *Добротолюбіє* переклав церковнослов'янською працю *Філокалія* атосця Никодима Святогорця³⁶². Хай там як, а тут ідеться про аскетичну літературу, яку Кирило Транквіліон, цілком очевидно, знав.

У ПМ 6 постає питання абсолютної предестинації в контексті створення світу. Бог, мовляв, створив ангелів, хоча Він передбачав те, що

³⁵⁸ L. Ott. *Grundriß der katholischen Dogmatik*, с. 212.

³⁵⁹ *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, с. 364; В. Altaner, Alfred Stuiber. *Patrologie*, с. 350; *Полный Православный Богословский Энциклопедический Словарь*. Санкт-Петербург 1913 (репр.: London 1971), 1, с. 960–961 (див.: «Исаакъ Сиринъ»); Ф. А. Брокгаузъ, И. А. Ефронъ. *Энциклопедический Словарь*, т. I–XXXII + I–IV, С.-Петербургъ 1894, XIII, с. 359 (див.: «Исаакъ Сирянинъ»); Н.-G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 453. – Цього Ісаака Сирина з Ніневії не слід плутати з однойменними міяфізитами V ст. з Амідії й Едеси, а також із православним Ісааком Едеським бл. 522 (пор.: В. Altaner, A. Stuiber. *Patrologie*, с. 3483). Останній, очевидно, є тим святим, котрий бл. 550 р. упокоївся в Італії (Макарій Булгаковъ. *Исторія кievской академіи*. Санкт-Петербургъ 1843, с. 136).

³⁶⁰ *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, с. 364; Н.-G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, с. 358–359, 453; Grabois 1981, с. 298; Брокгаузъ/Ефронъ 1894, XIII, 359 (див.: «Исаакъ Сирянинъ»).

³⁶¹ D. Tschizewskij. *Russische Geistesgeschichte*. München 1974, с. 85.

³⁶² P. Kawerau. *Das Christentum des Ostens* [= Die Religionen der Menschheit / hrsg. von Ch. M. Schröder, т. 30]. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1972, с. 167, 183.

десята їх частина відпаде³⁶³. Те саме стосується і людей³⁶⁴. Людина, наділена вільною волею та душею, обдарованою розумом, від самого початку має радше завдання і можливість зайняти місце впалої десятої частини ангелів у Небі³⁶⁵, причому демони із заздрости намагаються їй у цьому мірою своїх сил перешкодити³⁶⁶. Вони докладають зусиль, «*авѣ тогѡ нѡвого ѡг҃ла вѣ тѣлѣ, при вѣлѣ до не лѣски вѡкон*»³⁶⁷, що передбачає перебування людини у благодаті Божій, якби не діяльність демонів, – і це – до воплощення Христа.

Думка відверто суперечить вірі Тридентського собору³⁶⁸. У розумінні Кирила Ставровецького Син Божий приходить у світ не задля спасіння людства від первородного гріха³⁶⁹, а через загальне падіння людського роду в гріховність, а як свідчення цього Кирило Транквіліон наводить уже ідо-лослужіння. Тому що створіння створінню допомогти би не змогло, Бог-Отець послав на наше спасіння Свого улюбленого Сина³⁷⁰. Спасенні діла, які Він учинив: хрещення, благовістування, святу Євхаристію, власну смерть замість нашої та Своє воскресення як обітницю загального воскресення з мертвих³⁷¹ – будуть для людини чинними, коли вона заслужить на них своїм прийняттям їх у вільному волевияві³⁷². Отож, Христос народився не задля виправдання людини, а щоби Своєю перемогою над сатаною знову відкрити перед людиною шлях до спасіння через вільно вибране самовиправдання.

³⁶³ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 6, 27–33.

³⁶⁴ Там само, 6, 33: «Тѡжъ ѡ члѣвцѣхъ провѣдъ лъ».

³⁶⁵ Цього вчить і Ансельм Кентерберійський у праці «Cur Deus homo», lib. I, cap. 16–17 (Anselm von Canterbury. *Cur Deus homo / Warum Gott Mensch geworden*: Lateinisch und deutsch / besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt OSB. Darmstadt 1970, с. 50–52).

³⁶⁶ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 6, 163–174.

³⁶⁷ Там само, 6, 172–173.

³⁶⁸ *Enchiridion symbolorum*, с. 366–367 (§ 1511): «Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huius modi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, ‘qui mortis’ deinde ‘habuit Imperium’ [Hebr 2:14], hoc est diaboli, ‘totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse’: anathema sit».

³⁶⁹ Ця теза Г. Трунте не має підстави, якщо брати до уваги всі твори Кирила Транквіліона, а надто *Євангеліє учительне* (прим. ред).

³⁷⁰ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 6, 200–211.

³⁷¹ Там само, 6, 212–237.

³⁷² Там само, 6, 241–242: «въскрѣнешъ ѡз мѣртвыхъ; [...], если нынѣ заслѣжши свой словлаітїей».

Таким чином, попри відхилення в деталях, бачимо у Кирила Транквіліона томістичну ідею зумовленої предестинації воплощення Христа, що відповідає Переданню: Син воплотився, щоби спасти людський рід, але не через первородний гріх, а через наші особисті гріхи. Цьому відверто суперечать згадані вище місця, де Кирило Транквіліон, за традицією Дунса Скота, ґрунтується на передвічності Задуму спасіння. Це міститься й у ПМ 24, 243–246:

Агнець Бжїи ч҃тїи ѿ смиреннїи,
 На збавенїа наше назначеннїи.
 У проповѣданїи ко҃ком҃з прѣ вѣки,
 На ѡфѣрдѣ Кр҃тнѣю за всѣ чл҃вки

Тут учення Скота про абсолютне напередвизначення Воплощення пов'язано з відкиданням кальвіністського вчення про предестинацію: Христос помер за *всіх* людей, ніхто заздалегідь не є проклятий. Утім, тут ми вже торкаємось аспекту антропології, який розглянемо трохи нижче³⁷³.

Екскурс у маріологію

Коли Кирило Транквіліон у наведених вище віршах (ПМ 11, 11–13) називає Богородицю одвічно посвяченою в Задум спасіння, то це – поетична метафора, проте, мабуть, і відображення ролі Богородиці в ікономії спасіння. При цьому православна Церква, на відміну від католицької з її новими папськими догмами 1854-го і 1950-го років (виготовленими спекулятивним методом) стосовно Діви Марії [...] не розгорнула свого особливого вчення³⁷⁴. Вона обмежується висловлюваннями Святого Письма та ранньоцерковними Символами віри.

Таким чином, відкинувши несторіянство, православ'я ще 431 року визнало за Дівою Марією почесний титул «Θεοτόκος»³⁷⁵. Це означення обґрунтував Йоан Дамаскин³⁷⁶:

θεοτόκον δὲ κυρίως καὶ ἀληθῶς τὴν ἁγίαν Παρθένον κηρύττομεν· ὡς γὰρ θεὸς ἀληθὴς ὁ ἐξ αὐτῆς γεννηθεὶς, ἀληθὴς θεοτόκος ἢ τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἐξ αὐτῆς σεσαρκωμένον γεννήσασα· θεὸν γὰρ φαμεν ἐξ αὐτῆς γεγεννησθαι, οὐχ ὡς τῆς θεότητος τοῦ λόγου ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐξ αὐτῆς, ἀλλ' ὡς αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγου, τὸ πρὸ αἰῶνων ἀχρόνως ἐκ Πατρὸς γεννηθέντος,

³⁷³ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, с. 432–442.

³⁷⁴ L. Heiser. *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres* [= Sophia: Quellen östlicher Theologie, herausgegeben von J. Tyciak und W. Nyssen, т. 20]. Trier 1981, с. 38.

³⁷⁵ *Enchiridion symbolorum*, с. 93 (§ 252): Εἰ τις καταχρηστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς θεοτόκον λέγει τὴν ἁγίαν ἐνδοξον ἀειπαρθένον Μαρίαν [...], ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

³⁷⁶ PG, т. 94, кол. 1028 В–С.

καὶ ἀνάρχως, καὶ αἰδίως, ὑπάρχοντος σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐν τῇ γαστρὶ αὐτῆς ἐνοικήσαντος, καὶ ἐξ αὐτῆς ἀμεταβλήτως σαρκωθέντος καὶ γεννηθέντος. Οὐ γὰρ ἄνθρωπον ψιλὸν ἐγέννησεν ἡ ἅγια Παρθένος, ἀλλὰ θεὸν ἀληθινόν· οὐ γυμνόν, ἀλλὰ σεσαρκωμένον· οὐκ οὐρανόθεν τὸ σῶμα καταγαγόντα, καὶ ὡς διὰ σωλῆνος δι' αὐτῆς παρελθόντα, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς ὁμοούσιον ἡμῖν σάρκα ἀναλαβόντα, καὶ ἐν ἑαυτῷ ὑποστήσαντα³⁷⁷.

У згоді з цим православним ученням Кирило Транквіліон називає Діву Марію «**Πῖε**»³⁷⁸, а народженого з Неї – Емануїлом і Богом³⁷⁹.

Дівицтво Богородиці добре засвідчено у Святому Письмі й у давніх ісповіданнях віри³⁸⁰. Їх «*passim*» згадує і Кирило Ставровецький. Він визнає і дівицтво після Різдва³⁸¹, тоді як під час Різдва він його експліцитно не згадує. Заувагу про це вміщено тільки в ПМ 25, 49 («*σῶσαντίῃ ῥογήῃ ἑστῶ μοῦ κρόμῳτῃ κόλεῖνίῃ Μάτερνιχῷ*»), але передбачено це вчення і через уживання терміну «*навѣки*», яким Кирило Транквіліон переймає вчення про «*ἀειπάρθενος*», санкціоноване у 533 році на

³⁷⁷ «Ми проповідуємо, що свята Діва є за суттю й істинно Богородицею. Бо як Бог, Який народився з Неї, є істинний, так і Богородиця, Яка породила воплощеного з Неї істинного Бога, є істинною. Бо ми кажемо, що Бог із Неї народився не так, ніби божественність (Божа природа) Слова взяла від Неї начало буття, але так, ніби Сам Бог Слово [про Якого сказано], що Він народився від Отця перед усіма віками понад часом, і безначально, й вічно, і перебував із Отцем і Духом, в останні дні задля нашого спасіння, оселився в Її утробі, й воплотився з Неї не внаслідок зміни [єства], і народився. Бо свята Діва породила не беспорядного чоловіка, але істинного Бога – не обнаженого, але воплощеного; тіло, яке не зійшло з неба, тільки пройшовши через Неї, як через канал, але яке взяло від Неї плоть, єдиносущну нашій [плоті], й у собі іпостасувалося [тобто стало особою]».

³⁷⁸ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 11, 8.

³⁷⁹ Там само, 11, 36–37.

³⁸⁰ Не зрозуміло, про яку «непорочність» ідеться авторові дослідження. Якщо про ту, яку окреслює догма католицької Церкви, то її не базовано на Святому Письмі й вона стосується первородного гріха, від якого Богородиця, згідно з догматичним окресленням, була вільна вже від Свого зачаття. Подальші висловлювання дослідника вносять плутанину, бо він, аналізуючи тексти Ставровецького, каже і про «непорочність» (збережене дівицтво) Богородиці після Христового Різдва, і про Її особисту «непорочність» (безгрішність), і про «непорочність» як звільнення від первородного гріха (*прим. ред.* – Т. III.).

³⁸¹ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 11, 38: «*Н по рожѣствѣ ѣгѡ чѣом Пѧн нов навѣки зо стѧ ма*».

V Вселенському соборі в Константинополі³⁸². Це вчення пояснював Йоан Дамаскин:³⁸³

Ὡσπερ δὲ συλληφθεὶς παρθένον συλλαβοῦσαν ἐτήρησεν, οὕτω καὶ τεχθεὶς τὴν αὐτῆς παρθενίαν ἐφύλαξεν ἄτρωτον, μόνος διελθὼν δι' αὐτῆς καὶ κεκλεισμένην τηρήσας αὐτήν [...]. Οὐ γὰρ ἀδύνατος ἦν καὶ διὰ τῆς πύλης διελθεῖν, καὶ ταύτης μὴ παραβλάψαι σήμαντρα. Μένει τοίνυν καὶ μετὰ τόκον παρθένος ἢ ἀειπαρθένος, οὐδαμῶς ἀνδρὶ μέχρι θανάτου προσομιλήσασα³⁸⁴.

Згідно з ученням Тридентського собору, Богородиця завдяки особливому привілею благодати вільна й від будь-якого особистого гріха³⁸⁵:

Si quis hominem [...] dixerit [...] posse in tota vita peccata omnia etiam venalia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia: an[athema] s[it]³⁸⁶.

Тому що у Кирила Транквіліона в ПМ відсутнє виразне поняття первородного гріха, то ПМ 11,18 («Ты еѣдиннѣ въ мѣрѣхъ еезъ грѣхѣхъ ѣвѣла») мало би стосуватися гріхів особистих. Одначе такого вчення грецькі Отці Церкви переважно уникають. Л. От зазначав, що Ориген, Василій Великий, Йоан Золотоустий і Кирило Александрійський допускали можливість невеликих особистих помилок у Діви Марії³⁸⁷. На Заході це тридентське вчення доповнено вченням про свободу від первородного гріха.

Цитоване вище речення з ПМ треба бачити в його контексті³⁸⁸:

Ты в лужеснѣхъ Мѣрнихъ; Дѣхомъ сѣтымъ ѡсвѣщенна,
Тыиже Дѣомъ сѣтымъ, ѣ в Рождествѣхъ ѣстѣ просвѣщенна.
Ты ѣдиннѣ зъ грѣхѣхъ ѡвнѣхъ тѣмнотѣй,

³⁸² *Enchiridion symbolorum*, с. 147 (§ 427): Εἴ τις καταχρηστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς θεοτόκον λέγει τὴν ἁγίαν ἔνδοξον ἀειπαρθένον Μαρίαν [...], ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

³⁸³ *PG*, т. 94, кол. 1061 В.

³⁸⁴ «Як Той, Хто, зачатий, зберіг Ту, Яка зачала, Дівою, так і, народившись, Він дотримав Її дівство непорушним, так що Він єдиний пройшов через Неї й зберіг Її затвореною [...]. Бо [для Нього] не було неможливим і пройти через браму, і не порушити затвори. Вона й після пологів залишається Дівою приснодівственною, ніколи, аж до смерті, не вступивши у спілкування з мужем».

³⁸⁵ *Enchiridion symbolorum*, с. 380 (§ 1573).

³⁸⁶ «Якщо хтось скаже, що [...] людина [...] здатна ціле життя уникати всіх гріхів, навіть повсякденних, як учить Церква про Пресвяту Діву Марію, – нехай буде анатема».

³⁸⁷ L. Ott. *Grundriß der katholischen Dogmatik*, с. 245.

³⁸⁸ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 11, 14–18.

Якв Денніца пресвѣтлаа засвѣтила,
Ты са єдиннѣ въ мірѣ без грѣхѣ явила.

Ідеться про освячення Діви Марії в лоні та про осяяння при Різдві. Якби те й інше мало означати одну й ту саму подію і Кирило Транквіліон учив істинно православно, що святість Богородиці зумовлено тим, що Вона народила Спасителя, то годі було би мовно виправдати вжитий вислів «Тѣмъже»: вочевидь, він підкреслює, що Святий Дух був тим Самим в обох подіях – освяченні й осяянні. Відтак перша подія має означати перебування Марії в лоні Її матері Анни. Розуміння святости Богородиці від Її народження близьке до західної концепції непорочного зачаття Діви Марії. Утім, святкування Її народження засвідчено в Константинополі від VI ст.³⁸⁹ У тропарі відпустительному для 8 вересня (Різдво Богородиці) теж є порівняння зі світанком («Денніца»). Гайзер пояснював³⁹⁰:

Народження Марії є початком спасіння. Як світанок провіщає схід сонця, так Її входження в історію людства є виразною вказівкою на Сонце справедливости, що от-от з'явиться – Христа.

Суперечливими для різних конфесій є обставини і народження Діви Марії, і Її упокоєння. Кирило Транквіліон про це пише³⁹¹:

Яковѣмъ Снѣ твоѣ, а Бѣмъ мѣи,
Дѣвнѣмъ вѣкѣмъ тебѣ показуєтъ ласкѣ своѣ,
Не шлѣтъ Яггѣмъ по дѣшѣ стѣмъ твоѣ.
Але самѣ Црѣ Яггѣскѣй прихѣднѣтъ,
И тебѣ с плачѣивою пабола вѣвѣднѣтъ.
Мѣрѣ своѣ прѣстѣмъ.

Тож він славить Успення Богородиці, – коли Сам Христос узяв Її душу до Неба. Цей опис відповідає звичному зображенню події на іконі Успення³⁹². Про тілесне взяття Богородиці до Неба в цьому фрагменті не йдеться.

Римо-католицьку догму про «Вознесення» Богородиці («Assumptio» – прим. ред. – Т. Ш.) датовано 1950 роком. Православна Церква її не при-

³⁸⁹ L. Heiser. *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, с. 76.

³⁹⁰ Там само, с. 78.

³⁹¹ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 11, 70–77. Тут текст видання відкориговано. Друкар припустився помилки набору.

³⁹² Пор.: L. Heiser. *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, табл. XXII; *Die Ikonenmalerei: Technik und Vorzeichnungen* / nach einem russischen Manuskript von Ivan Schneider und Peter Fedorov herausgegeben und überarbeitet von Heinz Skrobucha. Recklinghausen 1978, іл. 56–57.

йняла через відсутність відповідної біблійної основи³⁹³, хоч Успення визнають і на Сході³⁹⁴. У 377 році ще Епіфаній із Саламісу заявляв, що нічого не знає про обставини упокоєння Діви Марії³⁹⁵. Втім, очевидно, вже до Халкедонського собору 451 року святкування Успення Богородиці, загалом, утвердилося; його засвідчено у V ст. в Єрусалимі, імператор Маврикій (582–602) офіційно запровадив його у Візантійській імперії, а від середини VII ст. воно відоме й у Римі³⁹⁶. На той час «у Церкві Сходу переконання в узятті Діви Марії з душею й тілом у славу Її Сина так утвердилося, що на честь цієї події лунали чудові проповіді»³⁹⁷. На Заході ж цьому переконанню суперечили псевдо-Августинова проповідь (*Sermo 208: Adest nobis*), поширений за підписом Єроніма лист (*Ep. 9: Copitis me*) і *Мартиролог* ченця Узуарда³⁹⁸. У Часослові й у спільній молитві передусім широко використовували лист псевдо-Єроніма та *Мартиролог* Узуарда, поки ці тексти в 1568 році, за папи Пія V, було усунуто з Часослова; вже раніше великі богослови схоластики, насамперед Тома Аквінський, висловлювалися про тілесне взяття Діви Марії до Неба³⁹⁹.

Проте відсутність у Кирила Транквіліона відвертого визнання тілесного взяття Богородиці до Неба – це, вочевидь, лише зовнішня риса⁴⁰⁰. Уже в ПМ 11, 11–13 він називає Її «дѣво неѣлѣнный». З об'єктивних причин це може означати лише переображене по смерті тіло, бо земне тіло годі назвати «нетлінним»⁴⁰¹. Те саме звичено й у ПМ 11, 92 («Той тебе в шатъ свѣтоногоу бѣлѣтїа преслнѣ одѣва.»).

³⁹³ Православна Церква у принципі не могла прийняти догми, яку встановив Римський папа *ex cathedra* (прим. ред. – Т. Ш.).

³⁹⁴ L. Heiser. *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, с. 302.

³⁹⁵ Там само, с. 297; L. Ott. *Grundriß der katholischen Dogmatik*, с. 251.

³⁹⁶ L. Heiser. *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, с. 298.

³⁹⁷ Там само, с. 306.

³⁹⁸ L. Ott. *Grundriß der katholischen Dogmatik*, с. 253.

³⁹⁹ Там само.

⁴⁰⁰ У ЄУ («Повчання на Успення пресвятої Богородиці та Приснодіви Марії») Кирило переповідає відому апокрифічну історію про успення Богородиці й кілька разів наголошує на цілковитому переході Марії після смерті до Неба: з тілом і душею, – тому немає жодних підстав припускати, що він вірив інакше (прим. ред. – Т. Ш.).

⁴⁰¹ За словником Г. Дяченка (*Полный церковнославянский словарь*), перше значення слова неѣлѣнный – «нерастлѣнный, сохранивший цѣломудріе, дѣвственный...» (прим. ред. – Т. Ш.).

У Небі Марія вища за всіх ангелів⁴⁰² і сидить праворуч Свого Сина⁴⁰³. Вона є царицею Неба⁴⁰⁴, Її славословляють ангели та люди⁴⁰⁵. Вона нас захищає і, безумовно, допомагає у хвилині смерті⁴⁰⁶. Царська гідність Діви Марії ґрунтується на її Богоматеринстві й виражає її зв'язок зі спасенним ділом Христа⁴⁰⁷. Утім, католицьке вчення про **співдію** Діви Марії у справі спасіння, що фігурує на Заході від XV ст. в титулі «Corredemptrix» («Спів-відкупителька» – прим. ред. – Т. Ш.), у Кирила Транквіліона відсутнє. Та саме в Русі Її Покрову надавали особливо великого значення вже з XII ст., що проявилось у святкуванні Покрову Богородиці 1 жовтня й у численних відповідних іконах⁴⁰⁸.

Початки софіології

Проти спекулятивних міркувань про зв'язок між мудрістю Божою та Богородицею – на думку Онаша, це є відлунням старозавітного отожднення **מלכה אלהים** з **רוח אלהים** Буття⁴⁰⁹ – виступав уже монах Зеновій Отемський († 1568), коли новгородський архієпископ Геннадій 15 серпня, у свято Успення, у новгородському кафедральному соборі Святої Софії спробував запровадити свято Премудрости⁴¹⁰. Імовірно, впродовж XVII ст. таке свято божественної Божої Премудрости було таки на Русі запроваджено, причому теж на Богородичне свято – 8 вересня, день Різдва Богородиці та Приснодіви Марії⁴¹¹. Онаш пояснював запровадження цього свята посиленням впливу грецької культури⁴¹².

⁴⁰² Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 11, 81.

⁴⁰³ Там само, 11, 82.

⁴⁰⁴ Там само, 11, 9, 88–89, 94.

⁴⁰⁵ Там само, 11, 93–105.

⁴⁰⁶ Там само, 11, 118–124.

⁴⁰⁷ L. Ott. *Grundriß der katholischen Dogmatik*, с. 254.

⁴⁰⁸ L. Heiser. *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, с. 372–373.

⁴⁰⁹ K. Onasch. *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der alten Kirche*. Wien – Köln – Graz 1981, с. 376.

⁴¹⁰ J. Meyendorff. *L'icographie de la Sagesse divine dans la tradition byzantine // Cahiers archéologiques X (1959) 277.*

⁴¹¹ Там само; пор.: С. В. Булгаковъ. *Настольная книга для священно-церковно-служителей*: Сборникъ свѣдѣній, касающихся преимущественно практической дѣятельности отечественнаго духовенства, 2-ге вид. виправ. і доповн. Харьковъ 1900, с. 321.

⁴¹² K. Onasch. *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der alten Kirche*, с. 376.

Проте у Візантії мудрість Божу однозначно ототожнювали з Другою особою Пресвятої Тройці. Далєбі, свідоцтва Святого Письма підтверджують це ототожнення, як-от 1 Кор. 1:20–21 («οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγυνε ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σώσαι τοὺς πιστεύοντας»), де йдеться про те, що мудрість Божа взяла гору над мудрістю поган. З іншого боку, мудрість каже про свою присутність при створенні світу⁴¹³, що також стосується Христа, «δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ»⁴¹⁴; і про своє родження від Бога⁴¹⁵.

Коли П[ремудрість] Б[ожу] ідентифікували з Христом як із Другою Особою Пресвятої Тройці, то через претензію Христа на панування в цілому світі й через християнський імператорський культ для візантійців відкривалися широкі обрії. Цьому сприяло уявлення про *Traditio legis*, передання Закону, ідеологію, що Візантія володіє мудрістю, відповідно до чого імператор, за Божим Провидінням [...], як «намісник Бога» перейняв Його претензії на керування всіма підкореними та ще не підкореними народами. П[ремудрість] Б[ожу] як «культурно-політичну програму» виражено, зокрема, в побудові храмів Святої Софії у віз[антійському] культурному просторі⁴¹⁶.

Супроти таких імперських претензій, які проявлялись у тому, що грецькі митрополити засновували церкви Святої Софії, в Київській Русі утвердилося почитання покрову Богородиці через популярність свят Успення (15 серпня) чи Покрову (1 жовтня)⁴¹⁷.

Щойно в XVII ст. й за нового посилення впливу грецької культури знову почали з'являтися церкви Святої Софії, та їх посвячували 15 серпня⁴¹⁸.

Кирило Транквіліон присвячує персоніфікованій Мудрості цілу хвалебну пісню⁴¹⁹, розрізняючи при цьому мудрість Христа⁴²⁰, мудрість як дар Святого Духа⁴²¹ та вроджене обдарування⁴²². Таку дихотомію

⁴¹³ Пр. 8:27: «ἠνίκα ἠτοίμαζεν τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῷ, καὶ ὅτε ἀφώριζεν τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων».

⁴¹⁴ 1 Кор. 8:6.

⁴¹⁵ Пр. 8:25: «Πρὸ πάντων βουῶν γεννᾶ με».

⁴¹⁶ K. Onasch. *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der alten Kirche*, с. 376

⁴¹⁷ Там само.

⁴¹⁸ Там само.

⁴¹⁹ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 23.

⁴²⁰ Там само, 23, 9–10: «премудрость; в Персонѣ Сїа Бжїа».

⁴²¹ Там само, 23, 10: «премудрѣ, дары Дѣа Сїтгв».

⁴²² Там само, 23, 12–13: «мудрость; прирѣбнаа в кѣждой дѣшн».

«Премудрости» бачимо й у Філотея Кокіна, який у своєму трактаті «Εἰς τὴν περικοπὴν τῶν παροιμιῶν τό'Η σοφία ὑποκόμησεν ἑαυτῷ οἶκον καὶ ὑπῆρξε θεοτύλους ἑπτὰ»⁴²³ написав⁴²⁴:

Σοφία μὲν οὖν., ἡ κοινὴ τῆς ὑπερουσίου καὶ ἀδιαιρέτου Τριάδος... ἐστὶν ἐνέργεια, ἐν ἀγίῳ Πνεύματι διδομένη τοῖς ἀξίοις... Ἄλλ' ἐπειδὴ γε καὶ τῷ Υἱῷ, σάρκα τὴν καθ' ἡμᾶς φιλανθρώπως ἐνδυσάμενῳ, χρόνοις ὑστέροις ἰδίᾳ τὸ δράμα καὶ τὴν εἰκόνα ταύτην τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας οἱ σοφοὶ θεολόγοι προσήκειν εἰρήκασι, τῇ μιᾷ καὶ συνθέτῳ ὑποστάσει τούτου ἰδίᾳ προσάγοντες., ἡ ἐνυπόστατος καὶ ἀπάλλακτος τοῦ Πατρὸς εἰκὼν καὶ σοφία ὁ ζῶν καὶ Υἱὸς ὁμοούσιος... «Ὡκοδόμησεν ἑαυτῷ οἶκον, ὑλικόν τε καὶ ἔμψυχον, τὸν τοῦ ἰδίου φημί σώματος ναόν... Νοήσομεν δ' οἶκον καὶ... τὴν ἁγίαν Μητέρα τε καὶ παρθένον»⁴²⁵.

Як мудрість Христа «Премудрость» брала участь у створенні світу⁴²⁶; вона вчить утікати від гріхів і шукати вічного життя, вона вихоплює нас із марноти світу і веде в інше буття, де нас чекає спадок Отця⁴²⁷. Одначе тут у Кирила Транквіліона лишаються й жіночі образи Софії⁴²⁸:

Ἐσὶ μὲν ἁγία; ποδαὶ ἑσέα οἰετώμας μοίμας,
Насытн гланиѡ дѣшѡ мой; сла кимъ Млѣкомъ твои.^М

⁴²³ «На пояснення перикопи з Приповідок: «Премудрість збудувала собі дім і поставила на сімох стовпах».

⁴²⁴ Цит. за: Jean Meyendorff. L'Iconographie de la Sagesse divine dans la tradition byzantine, с. 262, прим. 3.

⁴²⁵ «Отож, Премудрість..., співучасниця надсутнісної та нероздільної Тройці,.. е енергією, яка у Святому Дусі дається достойним... Але коли пізніше мудрі богослови сказали, що ця дія та цей образ Божої Премудрости якимось чином стосується Сина, Який із любови до людського роду зодягнувся у плоть таку, як наша (вони підходили до одної та складеної іпостаси Сина по-своєму), іпостасний і звільнений від Отця образ і Мудрість [стали] живим та діяльним Словом і Сином співсущним... Збудувала Собі дім, матеріальний і одушевлений, а я кажу: храм Свого тіла... Уявімо в думках наших дім і... святу Матір і Діву».

⁴²⁶ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocĕnnoje*, 23, 116–117.

⁴²⁷ Там само, 23, 135–139.

⁴²⁸ Там само, 23, 191–192.

Окрім *Sapientia lactans*⁴²⁹, *Σοφία* з'являється і як образ *Ecclesiae*⁴³⁰:

И ꙗкѡ мѣти прѣведниѡхъ на живѡтъ вѣчный рѡдишъ,
И с тѣми ꙗкѡ чадолѡбѣвал мѣти ѡгрѣешъ.

Утім, на початку своєї *Похвали троїчній мудрості*, парафразуючи Прип. 8, Кирило Транквіліон прославляє мудрість як уроджене обдарування. Та це обдарування, поряд зі свободою волі, він залічує до найчудовіших Божих дарів творінню. Таким чином, *Σοφία* видається у Христі джерелом світу і водночас – через дари – дією Божої сили у створіннях.

(переклад з німецької мови Олега Конкевича)

God and His Creation According to Kyrylo Stavrovetsky-Tranquillon

Hartmunt Trunte

This publication is part of a larger research of Hartmunt N. Trunte dedicated to *The Priceless Pearl* [Perlo Mnohotsinnoye] (2 Vols: publication of the text with scholarly comments; here – Chapter V without the last subchapter «Doctrine about the World»). The researcher pays attention to detecting the sources of Kyrylo's theology, in particular of understanding the authority of the Holy Scripture, of the impacts from eastern and western theologies onto the formation of Kyrylo Stavrovetsky-Tranquillon's theological views.

Keywords: apophatic theology, Bible quotations, Church Fathers, tradition, Holy Scripture, Triadology, Arianism, Filioque, Pneumatology, Christology, Soteriology, Mariology, Sociology.

⁴²⁹ Gertrud Schiller. *Ikonographie der christlichen Kunst*, т. 4, 1: *Die Kirche*, Gütersloh 1976, с. 77; поп.: Н. Trunte. 'Καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω': Richtigestellung zu Dzendzelivskýjs Fund // *Studien zur Literatur und Kultur in Osteuropa: Bonner Beiträge zum 9. Internationalen Slawistenkongreß in Kiew* / hrsg. von Hans-Bernd Harder und Hans Rothe [= Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven / in Verbindung mit R. Olesch hrsg. von H.-B. Harder und H. Rothe, т. 18]. Köln – Wien 1983, с. 353–369.

⁴³⁰ Cyrillus Tranquillus Stavroveckij. *Perlo Mnohocěnnoje*, 23, 268–269.