

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

Василий Шахрай и его творчество в историографическом дискурсе

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

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

* * *

УДК 94(477)

Гай-Нижник П. П.,
доктор історичних наук, академік Української академії наук, завідувач відділу історичних студій, Науково-дослідний інститут українознавства (Україна, Київ), Hai-Nyzhnyk@ukr.net

Батрак О. П.,
здобувач історичного факультету, Дніпропетровський національний університет (Україна, Кривий Ріг)

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

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

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

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

(Продовження, Ч. 2. Початок вип. 107)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Список використаних джерел

3. Афанасий Великий (святитель). Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т.3. – 524 с.
8. Верещагин Е. М. Был ли креститель Руси князь Владимир еретиком-арианином? / Е. М. Верещагин // Изв. АН СССР: Сер. литер. и языка. – 1989. – Т.40. – №1. – С.49–56.
11. Григорий Богослов (святитель). Собрание творений. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. – Т.2. – 674 с.
13. Из «Чтения о житии и погублении блаженных стратотерпцев Бориса и Глеба (месяца июля 24)» // Златоустрий. Древняя Русь X–XIII вв. / Сост. авт. текст, коммент. А. Г. Кузьмин, Ю. А. Карпов. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 302 с.
14. Карташев А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев. – М.: РЕСПУБЛИКА, 1994. – 542 с.
16. Кузьмин А. Г. Падение Перуна (Становление христианства на Руси) / А. Г. Кузьмин. – М.: Мол. Гвардия, 1988. – 240 с.
18. Лебедев Л. (протоиерей). Крещение Руси / Л. Лебедев. – М.: Русской Хронограф, 2003. – 317 с.
19. Літопис Руський / За Іпатським списком. Пер. з давньорус. Л. С. Махновця; відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – 591 с.
24. Повесть временных лет / Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Вступ. статья Д. С. Лихачева. Сост. и общая ред. Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева. – М.: Худож. лит., 1978. – 413 с.
26. «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона // Библиотека литературы Древней Руси (XI–XII века); под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – Санкт-Петербург: Наука, 2000. – Т.1. – С.26–61.
28. «Того же написание о вере» // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. – М.: Мысль, 1988. – С.284–286.

References

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

Hai-Nyzhnyk P. P., Doctor of Historical Sciences, Academician of the Ukrainian Academy of Sciences, Head of the Department of Historical Studies, Research Institute of Ukrainian history (Ukraine, Kyiv), Hai-Nyzhnyk@ukr.net

Batrak O. P., Applicant historical faculty of Dnipropetrovsk National University (Ukraine, Kriviy Rog)

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

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

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

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

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

Батрак О. П., соискатель исторического факультета, Днепропетровский национальный университет (Украина, Кривой Рог)

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

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

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

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

УДК 94:341.222(477)«17»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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