

УДК 94(47).02

DOI: 10.24411/2713-2021-2020-00033

Н.П. Похилько

ПРОТИВОЕРЕТИЧЕСКОЕ НАСТАВЛЕНИЕ ЛЕТОПИСНОЙ ПОВЕСТИ О КРЕЩЕНИИ ВЛАДИМИРА СВЯТОСЛАВОВИЧА*

В дискуссии по вопросу летописного исповедания существуют две основные гипотезы: гипотеза случайного генезиса его «подобосушной» терминологии и гипотеза намеренного еретического (арианского или полуарианского) редактирования его источника — исповедания Михаила Синкелла Иерусалимского. Обе гипотезы отождествляют «подобосушную» терминологию славянского текста с известной ересью. Анализ же разночтений позволяет утверждать, что слово «подобосушьнь» славянские книжники использовали в значении «той же самой, такой же сущности». А характер и направленность внесенных летописцем содержательных изменений указывает на антитринитаристское понимание единой сущности Бога, где Ипостаси мыслятся как свойства и «образы» единого Бога, понимаемого им как Бог Отец. Летописец заменил «подобосушным» исповеданием основной текст прежнего исповедания — составной части противоеретического цикла, включавшего Никео-Цареградский символ веры. Одновременно он ввел в летопись антилатинскую статью. В то время греческие и славянские полемисты обвиняли латинян в связи с проблемой Filioque в антитринитаризме. Отмежевываясь от обычаев и обрядов Западной церкви, летописец в какой-то степени камуфлировал еретическую сущность собственного, по сути, антитринитарного исповедания.

Ключевые слова: исповедание Михаила Синкелла, летописный символ веры, антитринитарные ереси, антилатинская полемика.

Сведения об авторе: Похилько Наталья Павловна, независимый исследователь.

Контактная информация: 301214, Россия, Тульская обл., Щекинский р-н, д. Ясная Поляна; e-mail: npohilko@mail.ru.

N.P. Pokhilko

ANTIHERETICAL TEACHINGS OF THE CHRONICLE STORY ON THE BAPTISM OF VLADIMIR SVYATOSLAVOVICH

In the discussion on the issue of the chronicle confession, there are two main hypotheses: the hypothesis of the accidental genesis of its “homoiousios” terminology and the hypothesis of a deliberate heretical (Arian or semi-Arian) editing of its source — the confession of Michael Synkellos of Jerusalem. Both hypotheses identify the “homoiousios” terminology of the Slavic text with a well-known heresy. The analysis of the misreadings allows us to assert that the word “homoiousios” was used by Slavic scribes in the meaning of “the same, the same essence”. And the nature and direction of the substantial changes introduced by the chronicler indicates an anti-Trinitarian understanding of the single essence of God, where the Hypostases are thought to be properties and “images” of the one God, understood by him as God the Father. The chronicler replaced the main text of the previous confession with a “homoiousios” confession — an integral part of the anti-heretical cycle, which included the Niceo-Constantinople creed. At the same time, he introduced an anti-Latin article into the chronicle. At that time, Greek and Slavic polemicists accused the Latins in connection with the Filioque problem in anti-Trinitarianism. By dissociating himself from the customs and rituals of the Western Church, the chronicler to some extent camouflaged the heretical essence of his own, in fact, anti-Trinitarian confession.

* Статья поступила в номер 30 июня 2020 г.
Принята к печати 15 июля 2020 г.

Key words: confession of Michael Sinkell, chronicle creed, anti-Trinitarian heresies, anti-Latin polemics.

About the author: Pokhilko Natalia Pavlovna, independent researcher.

Contact information: 301214, Russia, Tula region, Shchekinsky district, village Yasnaya Polyana; e-mail: npohilko@mail.ru.

В летописной статье 988 г. за обращенными к новокрещенному князю Владимиру Святославичу словами «да не прельстятъ тебе нѣцѣи от еретикъ»¹ следует предложение веровать согласно изложенному далее ряду исповеданий и наставлений. Первый текст в этом ряду — известный Никео-Цареградский символ веры, обозначенный вступительными словами «Вѣрую въ единого бога Отца вседержителя творца небу и земли». Его произносят и сегодня перед крещением во время обряда отречения от сатаны и сочетания с Христом (Арранц 1993: 67), он же звучит на каждой литургии перед анафорой. Второе исповедание, часто называемое летописным символом веры (далее — прил. 1. Летописный Орос) — редакция славянского перевода «Λίβελλος περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως» Михаила Синкелла Иерусалимского в «подобосущной» версии, близкой тексту «Того же написание о вере» в составе Троицкого сборника № 12 и Великих Миней Четых от 29 февраля (далее — Исповедание). Затем следует исповедание Семи вселенских соборов с указанием, где сходились святые отцы, в каком количестве, какие ереси и каких еретиков они анафематствовали, какое вероопределение утвердили (прил. 2). Четвертый текст — предостережение против учения латинян с изложением их «вин» и истории «развращения веры», которое и завершает корпус летописных наставлений.

В историографии релевантность заимствованных из разных источников исповеданий и поучений в контексте Корсунской повести о крещении князя Владимира впервые была поставлена под сомнение из-за очевидного анахронизма одного из них, а именно, антилатинской статьи (четвертый текст в нашем ряду), которую исследователи уверенно соотносят с полемикой двух Церквей второй половины XI в. (Попов 1875: 5—7, 16—17; Павлов 1878: 16—17, 26; Бармин 2006: 231—236). А.Н. Попов предложил считать ее и предшествующее ей «сказание» о Семи вселенских соборах позднейшими вставками в первоначальный рассказ, изначально включавший лишь Никео-Цареградский символ веры и Орос. А. Павлов же видел Орос, статью о Семи соборах и противолатинскую статью «неразрывными частями одного целого в историко-литературном смысле» произведения, составленным летописцем с одной целью — «показать и доказать неправославие латинян», названных чуть выше еретиками (Павлов 1878: 7). В то время интерпретации Ороса и последующей статьи о Соборах как вероучительного противовеса обычаям и учению Римской церкви не препятствовала и «подобосущная» терминология летописного исповедания, которую традиционно связывали со случайными ошибками перевода или переписывания текста малограмотными славянскими книжниками. Невероятность того, чтобы греческое духовенство вместо или сверх обязательного при крещении Никео-Цареградского символа преподало новопросвещенному князю исполненное догматических тонкостей исповедание веры, более приспособленное для произнесения рукополагаемыми в епископы, представлялась Павлову лишь дополнительным аргументом в пользу предложенного им определения места и функции Ороса в ряду летописных исповеданий и наставлений (Павлов 1878: 8—9). В начале XX в. А.А. Шахматов имплицитно поддержал

¹ Здесь и далее текст Повести временных лет цитируется по Новгородской первой летописи младшего извода издания 1950 г. (ПСРЛ 3).

концепцию Павлова, полагая, что Орос и полемическую статью против латинян в летопись ввел составитель Начального свода. Раздел о Вселенских соборах он считал составной частью Ороса — сокращенной редакции Исповедания, как это уже было установлено в иных исследованиях. Дополнительные сведения этого раздела, отсутствующие в Исповедании, ему представлялись заимствованиями из какого-то внелетописного источника. В Древнейшем своде рассказ о крещении князя, заимствованный по мысли ученого из болгарского источника, содержал лишь Никео-Цареградский символ веры и полемическую статью против латинян, составленную, возможно, патриархом Фотием. Составитель же Начального свода сократил Никео-Цареградский символ веры и включил «подобосушный» Орос по соображениям скорее литературного, чем религиозного свойства, а прежнюю противолатинскую статью болгарского происхождения заменил той, что ныне читается в летописи (Шахматов 2001: 116—118). Вместе с тем, Шахматов не сомневался, что в Древнейшем своде читались и слова «да не прельстятъ тебѣ нѣцѣи от еретикъ», не уточняя, кто были эти еретики в понимании славянского книжника.

Современные текстологические исследования выявляют почти полное отсутствие древнейших слоев летописания в «Корсунской легенде», составленной, возможно, сводчиком 1060-х гг. (Гиппиус 2012b: 58—62), и наличие здесь маркеров так называемого свода Никона (1070-е гг.) и Начального свода (1090-е гг.) (Михеев 2011: 109—111). А.А. Гиппиус наставления в вере Владимира относит к своду 1090-х гг. (Гиппиус 2012a: 42). Михеев к нему относит лишь противолатинский пассаж. Текст о Семи соборах в Первой новгородской летописи младшего извода начинается словом «вѣроу», а в летописях, отразивших более позднюю редакцию текста в ПВЛ, это же слово воспроизведено в повелительном наклонении — «вѣроуи». В понимании составителя текста Начального свода, к которому, восходит новгородская летопись, статья о Соборах является заключительной частью произносимого от первого лица Ороса². Редактор же ПВЛ мыслил ее самостоятельным поучением в ряду наставлений.

В XIX в. источником летописного Ороса полагали исповедание Михаила Синкелла в переводе, близком тому, что был известен по Изборнику 1073 г. (Сухомлинов 1856: 65—71), но в варианте, сокращенном и правленом «в языке» (Павлов 1878: 8). «Подобосушие» Ороса тогда относили на счет ошибок переписчиков или переводчиков (Макарий 1857: 83—87), которые не заботились о смысле переводимого и ошибочно перевели в некоторых тезисах ὁμοούσιος — единосущный как ὁμοιούσιος — подобосушный (Потапов 1910: 11—12). П.И. Потапов отверг высказанную в начале XX в. П. Заболотским гипотезу редактирования текста Михаила Синкелла в целях адаптации к еретическому полуарианскому учению (Заболотский 1901: 1—31), считая, что еретик, сознательно искаживший православный символ веры, должен быть последовательным в своей редакции. Здесь же Сын то подобосушен, то говорится, что Святая Троица составляет единую сущность, а Отец то равен Сыну, то «старѣи сыи». Как Заболотский, так и его оппоненты держались убеждения, что «подобосушная» терминология — прерогатива полуарианской (или арианской) ереси. В советское время интерес к семантике богословских терминов в силу известных обстоятельств был ограничен областью филологической науки. Е.М. Верещагин, изучая лексическую и грамматическую вариативность славянских переводов, пришел к заключению, что в X в., когда богословские славянские термины не завершили, так называемого, периода варьирования, варианты перевода ὁμοούσιος как «единосоушьнь, подобосоушьнь, коупносоушьнь, равноествьнь» и διαφέρων как «различинь, разньствуя

² Так мыслил и А.А. Шахматов (Шахматов 2001: 116—117).

ся, старѣи сыи» воспринимались как равнозначные (Верещагин 1989: 49—56; 1997; 2017). «Полуарианскую» («подобосущную») терминологию он относил и относит на счет литературного и языкового творчества переводчиков, хотя и не находит иных, не связанных с исповеданием Михаила Синкелла, примеров перевода греческих слов ὁμοούσιος и διαφέρω как «подобосоушьнь» и «старѣи сыи». Между тем, Исповедание и его летописная редакция имеют разночтения с греческим источником и иными славянскими переводами — пропуски и несинонимические лексические замены, которые не могли быть обусловлены, как выясняется, деятельностью переводчика или переписчика.

В научной дискуссии по вопросу генезиса «подобосущных» терминов и содержательных отличий летописного текста от текста его первоисточника — греческого либеллия Михаила Синкелла концепция случайного генезиса «подобосущных» терминов с начала XX в. противостоит концепция намеренного еретического редактирования. Последняя — начинает свой отчет в 1901 г., с выхода в свет статьи П. Заболотского (Заболотский 1901: 24—30), отметившего в летописном Оросе такие отступления от греческого первоисточника и ортодоксального текста Изборника, как старейшинство Бога Отца вместо различения, подобосущие вместо единосущия Сына и Духа с Отцом, последовательный пропуск перевода слова αὐθιλόστατος — «самоипостасный» в определении Лиц Троицы. Определенная логика изменений текста привела Заболотского к мысли о целенаправленной полуарианской греческой или славянской редакции летописного Ороса. Годом позже Н.К. Никольский обнаружил полную версию «подобосущного» Исповедания в Троицком сборнике № 12 и по мере знакомства с его новыми списками он не исключил славянское происхождение неортодоксальной редакции, хотя и отдавал предпочтение греческой версии ее генезиса (Никольский 1902: 99—100; 1906: 18—19). Изданный им текст Исповедания в составе Троицкого сборника (Никольский 1907: 21—24) выявил то, что не было столь заметным в летописи: наряду с еретическими тезисами он содержит ортодоксальные тезисы, которые вступают с первыми в очевидный конфликт, необъяснимый с позиции «арианского» редактирования, как то и отмечал в свое время Потапов. Неслучайно, советский историк А.Г. Кузьмин сближал полный текст «подобосущного» перевода либеллия Михаила Синкелла с ересью монархианства (савеллианства), а не арианства, которое он полагал стержневым во «взаимосвязи древнерусского христианства с кирилло-мефодиевской традицией», и в качестве доказательства указывал как раз на летописную «арианскую» версию текста (Кузьмин 1988: 35—39). В целом же, в отечественной историографии прошлого века скепсис по отношению к тексту Ороса был столь велик, что его не упоминали и в исследованиях, посвященных истории христианизации Руси (Жданов 1939: 3—30; Рапов 1998; Петрухин 2006). Идея славянского арианства, несмотря на сокрушительную критику Фр. Томсона (Thomson 1991: 31—42) и сегодня продолжает периферийное существование (Петров 2003: 167). Основным аргументом остается «подобосущная» терминология, для которой оппоненты находят и иное «неарианское» объяснение, например, в предположении, что древнерусские книжники ориентировались на идеи и терминологический аппарат раннего христианства, используя термин «подобосущный» для лучшего понимания неопитами свойств Второй и Третьей Ипостаси (Гай-Нижник, Батрак 2016).

Бельгийский ученый Фр. Томсон считает «подобосущное» Исповедание переводом текста, который был переработан в полуарианском духе в греческом, а не славянском изводе (Thomson 1991). Наличие в гипотетическом греческом протографе Исповедания термина ὁμοούσιος на месте термина ὁμοούσιος ему представляется несомненным. В этом ключе он логичным полагает пропуск определения αὐθιλόστατος — «самоипостасный» ко всем Лицам Троицы, пропуск слов «καὶ τῷ εἶναι Πατῆρ» — «и еже быти Отьць» и иные пропуски слов.

Старейшинство Отца («старѣи сы») перед Сыном и Духом он понимает как отражение арианского тезиса о Сыне: было время, когда Его не было. В этом же русле он трактует особую, будто бы греческую, редакцию тезиса о двух природах во Христе, которые «собою и подобоствоу³ съвъкоуплены». Впрочем, исследователь допускает, что чтение «старѣи сы» мог ввести славянин. Пропуск перевода «συναΐδιος οὐ φύσει διαστελλόμενος οὔτε προσώπῳ»⁴ в тезисе «едино божество въ трѣхъ лицахъ (съприсносоущныхъ не естество отъпрятаемы ни лицомъ⁵)» он полагает пропуском по гомеотелевту (лицахъ — лицомъ). Колляция греческого текста либеллия поочередно с разными славянскими переводами без сопоставления последних — друг с другом не позволила ученому в полной мере оценить отмеченный им в Исповедании пропуск перевода «καὶ ὅπου ὁ Υἱὸς ἐκεῖ καὶ ὁ Πατήρ καὶ τὸ Πνεῦμα» — «и где Сын, тут и Отец и Дух». Он не отметил пропуск этих же слов в тексте Изборника 1073 г. и того, что ни один из известных греческих списков не содержит ни этого пропуска, ни большинство иных отмеченных им пропусков. Случайностью (неудачным переводом) Фр. Томсон объяснил и неадекватное смешение слов ὑποστάσις и ἰδιότης в переводе словосочетания «ὑποστατικάῖς ἰδιότησι» — «ипостасными свойствами» как «собъствьнымъ собъствомъ»: «три собъства съвършена мыслна раздѣляема числомъ и собъствьнымъ собъствомъ»⁶. Некоторые пропуски и вставки в Исповедании, например, о Седьмом вселенском соборе, он интерпретировал как неарианские. Содержательные изменения летописного Ороса, усугублявшие еретический смысл греческого, как он думает, «подобосущного» первоисточника, Фр. Томсон связывает с ошибками переписывания (Thomson 1991: 30—31), исключая саму вероятность внесения в текст сознательных изменений славянским редактором.

«Подобосущный» перевод либеллия Михаила Синкелла содержит значительное число несинонимических замен слов, а сопоставление с иными славянскими переводами либеллия выявляет их высокую частотность относительно других переводов (Похилько 2019). Около десятка несинонимических замен в словах «старѣи сы, престѣи, лица (ἰδιώματα), чѣтоу, държавьноу, дошьдѣ, ложе, рѣдѣ, възведѣ, показаному, лицемъ (μορφᾶς), вѣдома» дополняют иные лексические варианты: «собъство (свойство), подобосоущень, коупносоущну, равьносьильноу, равьночьстьноу», семантическая тождественность которых и греческому источнику, и вариантам других славянских переводов не очевидна. Вместе с пропусками отдельных слов и предложений они радикально меняют богословский смысл отдельных тезисов Исповедания. Интерпретация вариативности в переводе слов ὑπόστασις, ἰδιότητος, ἰδιώματα, μορφᾶς исключительно как явления личного языкотворчества переводчиков (и редакторов) не поддерживается историей текста Исповедания и не учитывает церковно-религиозный контекст его бытования. Тому свидетельство — пропуски неоднозначных с богословской точки зрения лексических вариантов летописного Ороса: слов «собъствомъ» и «събезначальнь» в лаврентьевской группе летописей, «старѣи» — в ипатьевской группе летописей.

«Подобосущный» текст Исповедания — источник Ороса, сложился в результате контаминации двух славянских переводов греческого либеллия (Похилько 2019: 328—333).

³ Это индивидуальное чтение Троицкого сборника. В остальных списках Исповедания здесь читаем «по собъству».

⁴ В регулярном греческом тексте здесь читается τόπῳ — «местом», в некоторых других списках — τρόπῳ — «образом». Слово προσώπῳ — «лицом» читается в греческом списке Номоканона (С-34).

⁵ В Изборнике 1073 г. здесь — слово «образомъ», в списках ороса редакции Фикары — слово «нравомъ», в остальных известных славянских переводах — слово «местомъ» (Похилько 2019: 320).

⁶ В остальных славянских переводах здесь — слово «своиствы» или «собстви» в значении слова «свойство» (Похилько 2019: 318).

Славянский перевод текста особого типа правили по другому древнеболгарскому переводу, близкому «Написанию о правѣи вѣрѣ Михаила сунькела иероусалимьскааго» в составе Изборника 1073 г. Редактор текста объединил одним словом «собъство» три понятия: свойство, Ипостась и Лицо — «прѡсѡлов». Събства/Лица в Св. Троице он полагал свойствами единого Бога рождать (Отец), рождаться (Сын) и исходить (Дух). Лица/свойства Сына и Духа составитель исповедания наделял божественной сущностью в «купносущной» Троице лишь в совокупности с Отцом, который «старее» Сына. Их «подобосущие» означает ту же сущность, что у Отца. Составитель начальной «подобосущной» версии исключил из текста слово αὐθυλόστατος — «самоипостасный», утверждавшее самостоятельное ипостасное бытие Отца, Сына и Духа, а также тезис «καὶ τῷ εἶναι Πατῆρ» — «который есть Отец» и слова «τῷ γεννήτορ» — «родителю», констатирующие различие Отца и Сына. С другой стороны, он опустил и тезисы о совечности Ипостасей, о неразделенности их ни природой, ни местом, о пребывании Отца и Духа там, где Сын (Похилько 2019: 320). Таким образом, Ипостаси, лишенные независимого друг от друга бытия, все же не всегда пребывают вместе и разделяются, вероятно, временами, поскольку они не совечны. Ипостась/Лицо/събство составитель текста Исповедания понимал и как внешность, образ: прежний перевод слова μορφᾶς он изменил на слово «лицо» («образъ» в Изборнике 1073 г. и «зракъ» в Кормчих). В едином Божестве, понимаемом как единая божественная сущность, три Ипостаси, разделяемые в ортодоксальных редакциях текста числом и ипостасными свойствами, здесь представляются разделенными числом и собственным «лицемъ», которое суть образ и свойство Бога, в Сыне и Духе не всегда совечное Отцу, но несамостоятельное.

Представление автора «подобосущной» компиляции о характере и содержании Боговоплощения также двойственное. Пропуск слова «невидимый» (ἀόρατος) относительно божества святой Троицы коррелирует с правкой слова «помазанного» на «показанного» и с пропуском слова «плотию» (τὸν σαρκί) после слова «вѣдома» в тезисе поклонения «члѣвческому тѣлоу божию словоу показаному божествомъ. вѣроу вѣдыи его вѣдома» («видима», в греческом тексте — «αὐτὸν ὁρᾶν»). Тело Христа составитель Исповедания трактует как показанное Богом и ведомое верой, по сути, отрицая полноту Его Вочеловечения.

Автор «подобосущной» редакции Исповедания вторгается в изначальный текст исповедания Михаила Синкелла точно, так что изменение смысла отдельных богословских положений теряется среди множества сохраненных тезисов ортодоксального содержания. Незаметная на первый взгляд подмена ключевых понятий: събство, лице, свойство, образъ, использование несинонимических замен отдельных слов: сущность, Лицо, изредка допущенные пропуски слов и тезисов⁷ — приемы автора, скрывающего свое намерение изменить содержание текста.

Составитель летописного Ороса действует гораздо энергичнее и не щадит того, что ему досталось от предшественника, опускает и отдельные слова, и большие фрагменты текста, сохраняя наиболее неоднозначные с точки зрения современной христианской ортодоксии термины и положения своего источника — «подобосущие» Сына и Духа и старейшинство Отца (прил. 1). Первый из пропусков (181об, 17—21)⁸, допущенных редактором Ороса, изгнал из текста тезис о Духе, ничем не отличном от Отца и Сына (только исхождением), и тезис о божественности всех трех Лиц и их соотношении по отдельности с Отцом, Сыном и Духом. Исчезло из текста и исповедание Св. Троицы. Летописец с видимым усилием

⁷ Общее число пропусков — 17.

⁸ В круглых скобках указаны листы и через запятую — строки Исповедания по изд. (Popovski 1988).

стремится объединить в своем тексте понятие Бог лишь с Ипостасью Отца. На это однозначно указывает в предложении «отць бо бгѣ отць присно сѣи прѣбываеть» слово «бгѣ» (181об, 5—6), введенное им там, где редактор полной версии Исповедания опустил славянский перевод греческого αὐθλόστατος. В Изборнике это слово переведено двумя словами — «своособъствьнъ собъствьнѣ», в Кормчих — словом «единосъставьнъ»⁹, в поздних южнославянских переводах — словом «самосъставнъ». То, что редактор Ороса мыслит единого «бгѣ» вступительной фразы Богом Отцом, можно видеть из замены множественного числа глаголов «раздѣляютъ бо ся» и «совокупляютъ ся» (181об, 4, 5) единственным числом. Поскольку у летописца «собъства»/ипостаси — это свойства, то он и не исключает из текста тезис о том, что «собъства» не переходят друг в друга, вероятно, придерживаясь мысли, что Бог Отец являл себя то, как Отец, то, как Сын, то, как Дух, подобно представлениям савеллианской ереси. Отсюда «едино божество въ трѣхъ лицахъ» — свойства понимается определенным образом благодаря пропуску исповедания совершенной божественности каждого отдельного Лица (182, 4—7), пропуску большого фрагмента текста о совместном в вечности пребывании Лиц и исповедания Св. Троицы, ее свойств и действий, включающих Творение мира (182, 9—182об, 22). Орос опускают и тезисы о небытии сущности зла и грехопадении человека.

Летописный редактор удаляет также исповедание двух природ в единой Ипостаси Сына (183, 13—183об, 4) и совоскресения Им с собой человеческой сущности, соделанной нетленной и бессмертной (183об, 11—13), что соотносимо с отрицанием спасительной миссии воплощенного Сына. Словосочетанием «такое и сниде» составитель Ороса заменил сообщение, что Сын будет узрен пронзившими Его и воздаст во всеобщем воскресении каждому по его делам (183об, 16—23). Благодаря купюрам в Оросе «бѣ въплощень» не назван Сыном. Истинность Боговоплощения осмыслена как истинное и непризрачное явление в своей (божественной) плоти Бога Отца, о человеческой природе Сына воплощенного нет ни слова. Действовал в истории Спасения своей волей Бог, который Отец. Кто же тогда «сѣде одесною оца»? Ответ, вероятно, тот, что подобносущные Сын и Дух (свойства) не самостоятельны и не отделены от Отца. Таков смысл изменения «фразы въкоупѣ оцѣ въкоупѣ снѣ. въкоупѣ дхѣ. снѣ есть» (181об, 11—13) на «въкоупѣ оцѣ въкоупѣ снѣ въкоупѣ дхѣ стѣи есть». Удаление приставки «съ» из слов «събезначальнѣ» и «съприсносоушно», определяющих отношения Ипостасей, дает возможность их толкования в контексте зависимости Сына и Духа от Отца и ситуативного отождествления Отца со Второй и Третьей Ипостасью.

В Оросе опущены слова исповедания крещения как возрождающего и очищающего от скверны плоти и духа (184, 2—3), слова о принадлежности Тела и Крови воплотившемуся Богу Слову, давшему их верующим в «снѣдь и питие» ради оставления грехов (184, 5—8). В признании всех писанных и неписанных церковных преданий (184, 9—10) составитель летописного Ороса опускает слова «всехъ» и «писаниемъ и безъ писания». Тезис о поклонении иконам летописец лишает слов о человеческом теле Господа, показанного божеством, и Его видимой плоти, посредством которой мир принял Спасение (184, 11—17).

В Оросе отсекается после исповедания поклонения кресту и святым сосудам весь заключительный блок со словами о Господе, повешенном на кресте «плотию» (184, 18—20), с поклонением святым церквам, местам, священным книгам, иконам Богородицы и святых угодников и с анафематствованием всех еретиков (184, 21—184об, 16). В число пропусков, внесенных редактором летописного исповедания, входят слова «и божественные» — «каі

⁹ В восточнославянских списках с «единосущной» терминологией таким образом подчеркнуто, что Отец есть Ипостась, не сливаемая с иными Ипостасями.

θεῖους» относительно церквей и «по природе» — «φύσει» в исповедании поклонения иконам ради любви к поклоняемому по природе Богу. Лексические замены у летописного редактора единичны, (например, замена слова «възведъ» (183об, 13) словом «взыиде»), его основной прием в работе над текстом — отсечение того, что противоречит его еретическим представлениям.

Летописец само слово «Троица» исключил из текста, понимая Бога как Отца и как единую божественную сущность, где Ипостаси являются свойствами Отца рождать, рождаться и исходить. Последовательно извлекая из текста те положения, которые входили в противоречие с этими взглядами, он придает тексту много большую целостность и логичность, чем его предшественник. В результате, то, что было лишь намечено в «подобосущном» Исповедании, в Оросе проявилось более отчетливо. Исповедание летописца можно было бы назвать исповеданием единого божества в трех свойствах/образах, что до известной степени перекликается с тем, что мы знаем о савеллианской ереси (модализме), которая полагала Лиц Святой Троицы не вечными Личностями, а лишь неединовременными проявлениями, «модусами» Божества.

С ересью Савеллия Птолемаидского, жившего в III в., Синодик царя Бориса сопоставлял учение богомилов о присовокуплении Отцу «три же звания» Отца, Сына и Св. Духа, где Отец мыслился «члѣвоколична» (Попруженко 1900: 15, прил. III). Учение Савеллия, ведущее к слиянию Лиц Святой Троицы, вспоминает и Козьма Пресвитер — составитель «Беседы на новоявившуюся ересь богоумилоу». Болгарский писатель X в. не ставил знак равенства между новоявленной ересью и древней савеллианской ересью, упоминая и иных еретиков, чьим заблуждениям присуще умаление Второй и Третьей Ипостаси: Македония, учившего, что Святой Дух — служебное творение, Ария, полагавшего Сына не равным Отцу и творением Бога, «акы ангела» в некоторых списках (Cosmas Presbyter 2006: 5—6).

Антитринитарное учение о трех Лицах как последовательных проявлениях (модусах) Бога в тварном мире упоминают и восточнославянские авторы антилатинских полемических сочинений. Во второй редакции Ответов Феодосия печерского игумена¹⁰ на вопрошение князя Изяслава о католиках сообщается, что из них «много же и в савельскую ересь вступили суть, яко всѣхъ языковъ поганѣйши суть, и злѣйши, зане же ся ихъ немощно ублюсти, а поганыхъ мощно» (Бармин 2006: 509—510). Митрополит Георгий в «Стязании с латиною», сопоставляя в обвинениях в антитринитаризме, иконоборчестве и монофизитстве «латинство» с «жидовством» (и арианством), писал, что латиняне «ни трисъставно бж(с)тво исповѣдають. нъ аки еретикъ Савелии. единосъставно и троеименно. онъ бо глѣше. единъ оцъ есть. именуеть же ся оцъ и снъ и стѣи дхъ» (Софийский сборник 2013: 104б—104в). Сборник «Беседа Козьмы Пресвитера на богомилы», составленный в разгар борьбы древнерусских иерархов с новгородской ересью «жидовствующих» (конец XV в.), включает сочинение болгарского писателя—полемиста, Послание трех патриархов к императору Феофилу в защиту иконопочитания и обширную подборку «основных антилатинских сочинений, в конце которой дан свод выписок о почитании Святой Троицы, который часто входит в состав антилатинских подборок в качестве аргумента против якобы существующего «антитринитаризма» католиков» (Чумичева 2010: 221).

Мы видим, что имеющие в своем учении определенные содержательные параллели с савеллианской ересью «подобосущные» Исповедание и летописный Орос умаляют самостоятельное личностное бытие Второго и Третьего Лица иначе, чем еретики III в.

¹⁰ Для нашей темы не столь важно, кто составил текст Ответа — игумен Печерский св. Феодосий в XI в. или Феодосий Грек в XII в.

Субординационистское понимание отношений Ипостасей, «старшинство» Отца относительно Сына противоположно учению модалистов о явлении Бога то, как Отца, то, как Сына, то, как Духа. Отрицание полноты Божества и Человечества в Сыне также далеко отстоит от древней ереси. Отграничение Бога Творца от Бога Слова и пропуск словосочетания «яко бѣ и тогоже волею хотяща и дѣиствующа» и слова «волею» — «ἐκούσιως» в тезисе о Господе, вольно желающего и действующего, в «подобосущной» редакции ведет к пониманию божьего и человеческого действия и волеизъявления Сына как действия и волеизъявления Сына, который не человек и в то же время и не Бог. Пропуск в «подобосущном» Исповедании слова «душой» (ψυχῆ) в тезисе о восприятии Господом плоти, одушевленной душой, словесной и разумной, замена слова «помазанного» на «показанного» (Божеством) ставят под сомнение совершенную полноту человеческой природы в Сыне иначе, чем это делали савеллиане, и более созвучно представлениям иных еретиков — болгарских богомилов, убежденных, что Христос был ангелом и, неся свое служение рабски, «не хотяще, нуждею», являл собой лишь призрачную плоть (Cosmas Presbyter 2006: 17).

Интерпретации текстов Исповедания и летописного Ороса как плодов деятельности редакторов — еретиков богомильского толка препятствует, казалось бы, исповедание ими церковных таинств. Само декларируемое в этих текстах намерение приступить к Причастию не соответствует богомильской обрядовой практике. Учение о Воплощении как явлении не вполне «по природе» (не совсем естественном), которое прибавляло к «показанному» телу Сына не только «естьство», но и иное качество, присущее служебным духам, а не Богу (Попруженко 1928: 48), закономерным образом выливалось у еретиков в неприятие Крещения, Святых Таин, Креста и др.¹¹ Зато и учителя церкви в полемике с болгарскими еретиками часто больше говорили не о учении, а о внешней обрядовой стороне их жизни. В статье «О Богомиле попе» Древнеславянской кормчей Ефремовской редакции, предваряющей чин принятия сарацин в православную веру, перечень «вин» болгарских отступников от веры состоит из одних преступлений против церковных обрядов и таинств (Бенешевич 1987: 134). Болгарский Синодик, пересказывая взгляды и представления богомилов, основное внимание уделяет тому, как они влияют на церковную жизнь еретиков, на отношение к таинствам и обрядам. Козьма Пресвитер сообщает о богословии еретиков очень немного, например, что Творцом всего видимого, в том числе и человека, богомилы считали дьявола, ангела отпавшего (Cosmas Presbyter 2006: 45). В то же время болгарский писатель не раз возвращается к внешним проявлениям их веры, с горечью указывая, что еретиков порой трудно отличить от правоверных христиан и лишь демонстративное уклонение от церковных обрядов и таинств позволяло клиру безошибочно выявлять их в своей пастве¹². Еретики часто выглядели благочестивыми, «извъноу акы овця образом кротъци и съмирени и мльчаливи», отрицая, что держатся ереси, и называя себя христианами (Cosmas Presbyter 2006: 8, 55, 60). Козьма Пресвитер свидетельствовал, что «они страха ради чловѣчска и въ цръквѣ ходять и кръсть и икону цѣлоуютъ», скрывая свою веру так, что

¹¹ Болгарские богомилы, как известно, хулили установления святых церквей, не имели молитв церковных (поповских), исповедовали друг друга, постились и работали в воскресенье, не почитали Господские праздники и память святых мучеников и отцов, не поклонялись Кресту, не крестились, когда кланялись, и не кланялись иконам, хулили мощи святых и чудеса ими творимые (Cosmas Presbyter 2006: 13, 16—18, 36, 58—59, 69). Они отменяли Святое Крещение, полагали, что литургию установил не Христос, а Иоанн Златоуст, потому и принятие Святых Тела и Крови Христовых — Причастие они понимали лишь метафорически (Cosmas Presbyter 2006: 19—24, 55).

¹² В кодексе XVI в. (РГБ. 304.I. № 770. Л. 185—201) рядом с текстом «Слова Козьмы Пресвитера» красными чернилами на полях словами «зри», «внимаи» отмечены фразы «еретици покрывають лицемѣрным смѣреньем и постом ядь свои и суть бо еретици извну яко овца образом кротъци и съмирени и мльчаливи».

некоторые «мнят их за правду страждущими» (Cosmas Presbyter 2006: 37, 42). С образом, столь возмущавшим обличителя богомильской ереси, сопоставима осторожность и неприметность «правок» Исповедания, искажающих учение церкви, но оставляющих без изменения исповедание церковных таинств и обрядов.

Еретическая компиляция — славянская «подобосущная» редакция либеллия Михаила Синкелла бытовала в восточнославянском изводе, как минимум, в первой половине XI в.¹³ Свидетельство противостояния древнерусской церкви и еретиков, чьи взгляды были близки «савельской» и богомильской ереси, находим в исповедании первого русского митрополита Илариона (1051—1055 гг.). Он неоднократно возвращался к утверждению, что Сын «не отлучися» от Отца «и бы(с) челоуѣкъ истиненъ, не привидѣниемъ» (Розов 1963: 174—175), что знаменательно, если вспомнить, что в исповедании Троицы, разлучаемой на 33 года, обвиняли богомилов, по поверьям которых Сын «в привидѣни» родился от Девы Марии, распялся призрачно и затем вознесся обоженной плотью к Отцу (Попруженко 1928: 42), после чего вновь воссоединилась Троица. За нелестными отзывами в адрес «савельской» ереси, встречаемыми в памятниках славянской письменности X—XII вв., обнаруживаются актуальные для того времени споры с представлениями, близкими тому учению, что вдохновляло редакторов Исповедания и летописного Ороса, и в которых православные полемисты подозревали болгарских богомилов и латинян. Судя по ним, «жидовское мудровствование» антитринитаристского (савеллианского) толка в восточнославянских землях появилось едва ли позднее первой половины XI в. На этом фоне особый интерес составляют интенции, которые побудили летописца объединить в единое противоеретическое наставление статью антилатинской направленности и исповедание, отредактированное в духе антитринитарной ереси.

Исследователи не раз отмечали тематическую и структурную близость текстов летописного Ороса и исповедания веры митрополита Илариона (Щапов 1977: 333; Müller 1971: 18), зачитанного им при рукоположении (Розов 1963: 146; 173—175). В рукописи Син. 591 текст Илариона располагается так же, как Орос в летописи, вслед за Никео-цареградским Символом веры, соответственно чинопоследованию епископской хиротонии (Дмитриевский 1904: 176—177, Неселовский 1906: прил. XXII—XXV). Митрополит Иларион так же, как и составитель Исповедания, подробно излагает тезисы, отсутствующие в древнем Символе веры: о свойствах Ипостасей Единого Бога, их соединении в Святой Троице, о Вочеловечении Сына и Его Втором Пришествии. Но Иларион не упоминает принятие Святых Тайн, ничего не говорит и о Вселенских Соборах. Чин епископской хиротонии Устава Великой константинопольской Церкви предусматривал личное исповедание рукополагаемого в первой части литургии — литургии оглашаемых, до чтения евангелия (Дмитриевский 1904: 178—179). Этому порядку следовал и Иларион, потому его исповедание, далеко предшествующее центральной части литургии верных — анафоре, не упоминало таинство Причащения, совершаемое в конце второй части богослужения. Из слов же Ороса и Исповедания «пристоупаю къ пречыстымъ тайнамъ» следует, что они произносились вслух в конце литургии верных перед причастием (и далеко не вслед за Символом веры, проговариваемым в середине литургии). Текст Исповедания (и Ороса), таким образом, не епископская присяга (Павлов 1878: 9). Его не могли использовать и для

¹³ Между протографом текста Исповедания, имевшем чтения «мъртвѣна» (183, 15), «по собѣству» (183, 22—23), «помазавый» (184, 14), «видима» (184, 15), «мошемъ» (184об, 10), и его летописной редакцией, составленной не позднее 1090-х гг., был, по меньшей мере, один промежуточный список, имевший чтения «присносоушно» (181об, 16—17), «не разньствуя» (181об, 18—19), «идеже» (182, 9), «сѣстьвену» (183, 21). Эти разночтения должны были накапливаться десятилетиями (Похилько 2019: 314—317).

наставления оглашаемых, которых допускали с какого-то времени лишь к первой части литургии (Арранц 1988). Епископское исповедание сопровождалось обычно обещанием хранить верность Церкви, апостольским преданиям и установлениям вселенских и поместных соборов. Такие обещания вкупе с Никео-Цареградским Символом веры были обязательными и в исповедании императора, передаваемого им патриарху в обряде священного коронования (Попов 1896: 70). Орос Михаила Синкелла не содержит подобных обещаний. Составитель Начального свода не мыслил этот текст огласительным наставлением язычника, не мог он полагать его и исповеданием епископского или императорского наставления.

Изначально в восточнославянских землях исповедание Михаила Синкелла распространялось посредством сборников, переведенных в южнославянских землях в IX—X вв. и не связанных с антилатинской полемикой — это известный сборник учительного содержания (Изборник Симона/Святослава 1073 г.), Древнеславянская Кормчая Ефремовской редакции и, возможно, Минейный изборник (Буланин 1991: 126—137)¹⁴. В Изборнике 1073 г. исповедание Синкелла ортодоксальной редакции размещается в ряду сочинений учительного плана, посвященных разъяснению святыми отцами догмата о Святой Троице. Здесь либеллий славянского перевода лексической группы «Собъство» — образец исповедания христианской веры помещен в ряду статей, так или иначе связанных с тринитарно-богословской полемикой. В Кормчих Ефремовской редакции, переведенных с греческого Номоканона XIV титулов не позднее начала XI в. (Пичхадзе 2011: 22—23), «Образ правыя непорочныа христианьскыа вѣры» Михаила Синкелла (иная ортодоксальная версия его ороса) вместе с изложением шести Вселенских соборов обрамляют, с одной стороны, сочинения Епифания Кипрского против ересей и Тимофея пресвитера о способах принятия еретиков в Церковь (Бенешевич 1906: 644—738), с другой — анафематствование основных ересей и еретиков с кратким их перечислением в том порядке, что указал выше Епифаний (Бенешевич 1987: 37—38).

В византийской и производной из нее славянской книжности X—XI вв. орос Михаила Синкелла, несомненно, занимал значительное место в борьбе и полемике с различными ересями, среди которых славянских книжников более всего тревожили те, что искажали троическое богословие. В одной из рукописей Кирилло-Белозерского собрания (РНБ. Кир.-Белоз. собр. №75/1152) к тексту исповедания Михаила Синкелла ортодоксальной редакции имеется клятвенная приписка «Сице м(у)дрѣствоую и вѣрую и исповедаю пр(и)сно с(вя)тую и животворящую и единосущною Тр(ои)цу, даже до послѣдняго моего издыхания благ(о)д(а)тью Х(ри)с(то)вою. Аминь» (Новикова 2013: 138—139). О.Л. Новикова полагает автором этой записи ростовского архиепископа Феодосия, в 1445 г. представившего малому поместному собору покаянную грамоту с осуждением своего «новоначяства». Исследовательница замечает, что такие клятвенные записи в объединении с исповеданиями встречаются в документах, которые или сопутствуют поставлению епископов, или должны подтверждать их верность православной церкви. Общий противоеретический контекст бытования славянского перевода ороса Михаила Синкелла в разных редакциях — летописной и ортодоксальной (по Кирилло-Белозерского списку №75/1152, в Изборнике 1073 г., Древнеславянской Кормчей), в сопоставлении с известной традицией обращения к этому исповеданию церковных и светских иерархов, заподозренных в отступничестве от

¹⁴ Нидерландский исследователь У. Федер не включает текст Исповедания в состав реконструируемого Минейного изборника (Veder 2017). Мы же полагаем вероятным составление «подобосущной» компиляции на основе текста Михаила Синкелла в восточнославянских землях не позднее первых десятилетий XI в. и вскоре после того, как на Русь был доставлен протограф Изборника 1073 г.

православной веры, вероятно, связан с его исторически сложившимся статусом образцового исповедания в ситуации публичного отмежевания от гетеродоксальных учений.

На этот статус указывают и характерные особенности двух славянских компиляций, составленных на основании либеллия Михаила Синкелла — сочинений «Образъ святыя вѣры изложенъ на первомъ съборѣ» и «Изложение вкратце о православней вѣре Иоана философа к нѣкоему просившу оу него». В сборнике южнорусского письма петербургского собрания (БРАН. 13.3.23. 1512 г. Л. 173—179; Яцимирский 1898: 88)¹⁵ текст сокращенной редакции «Образа святыя вѣры» имеет запись, идентичную клятвенной записи покаянной грамоты ростовского архиепископа Феодосия: «сице мудрствую и ... до последнего моего издыхания. благодатию христовою. Аминь». А «Изложение вкратце о православней вѣре Иоана философа»¹⁶ упоминает еретиков Ария и Савеллия, которые «ово убо едину и тоуж(д)е ипостась глѣя о бзѣ. его(ж) являти(с) овог(д)а яко о(т)цу. овог(д)а яко снѣ. овог(д) же яко дхѣ стѣму. ов же раздѣляя и съсѣца бж(с)тво». Завершается вероучительное толкование Иоанна рассказом о Семи вселенских соборах, перечисляющим тех же еретиков, что и летописная статья о Соборах: Арий, Македоний духоборец, Несторий, Евтихий и Диоскор, Ориген и Евагрий, Сергей. Исключение составляет Пирр, поименованный на Шестом соборе в числе анафематствованных вместо Кира, указанного летописью.

Представление, будто князю Владимиру Орос передали во время оглашения — издавна существующая и неverified интерпретация летописного рассказа, где сообщается, что некие лица ни то во время, ни то после крещения и оглашения передали Владимиру Святославовичу Символ веры и «подобосущный» текст с повелением остерегаться еретиков, веровать же и исповедовать веру согласно предложенным текстам. Безличность собеседников князя не мотивирована в пределах логики Корсунской легенды, где перед тем упоминаются «епископъ корсуньскыи с попы», которые и должны были бы научить князя христианской вере, будь составитель Начального свода уверен, что Орос — текст огласительный. Если равноапостольный св. князь Владимир был язычником до корсунского крещения, то его оглашение не предусматривало иного вероисповедания кроме Никео-Цареградского. Предположение, что князь Владимир не произносил Орос, а лишь заслушал его во время оглашения (Верещагин 2017: 84—85) противоречит церковной традиции катехизации, во время которой оглашаемых знакомили лишь с Никео-Цареградским Символом веры, ограничиваясь толкованиями.

Установившаяся к X в. каноническая практика оглашения (95 правило Шестого Вселенского собора) включала иное исповедание (помимо известного Символа веры) только для переходящих в православие еретиков и иноверцев (Серафимов 1904: 80—81, 113, 166—187, 190—197). Иноверных (мусульман и иудеев) и еретиков, которые заблуждались относительно основных положений христианской веры и существенно их искажали, не признавали таинства Крещения, либо совершали его неправильно (в древности — монтанисты, евномиане, савеллиане), крестили и оглашали по тому же чину, что и язычников, но с возглашением вместе с Символом веры иного исповедания. Этому предшествовали многословные заверения в искренности намерения присоединиться к православию и подробные отречения от прежних заблуждений. Подобные же заверения и многословные «проклятия» в адрес ересей и ересиархов составляют основное содержание чина принятия через миропомазание тех, «кто въ ереси бывъ крѣченъ сы(и) и обратится любо

¹⁵ Яцимирский предположил, что эта рукопись восходит полностью или частями к русской рукописи.

¹⁶ Доступные в российских собраниях списки этого сочинения не старше XV в.: РГБ. 304.1.№ 760; ГИМ. Син. 700 (268гн); Син 561 (323гн); РГБ. Ф. 113. № 178(558).

хвалисинь¹⁷ любо жидовинь любо кии еретикъ» (РГБ. Ф. 304.І. № 205. Л. 439об—446об; Бенешевич 1987: 130—177). Летописный Орос, содержащий литургическую предприсчастную формулу, как и следующая на нем статья о Соборах, кратко перечисляющая проклинаемые ереси и догматы, утвержденные святыми отцами, не сопоставимы с теми исповеданиями, что включают чины присоединения еретиков к церкви через крещение или миропомазание. Но в древнерусские кормчие эти чины проникли лишь во второй половине XIII в. и, очевидно, долгое время не имели практического применения. Переход инославных и еретиков в православие в предшествующее время мог осуществляться через словесное только исповедание, включавшее отречение от прежней веры (Корогодина 2013: 106—107) согласно третьему из трех чинов присоединения неправославных к православной церкви через покаяние с отречением от ересей (Серафимов 1904: 81—87).

«Подобосущное» Исповедание (полный текст) анафематствованию ересей уделяет половину заключительной фразы, а именно: «и вся еретики и то и тоже моудрствоующихъ съ нимь и всѣхъ ереси ихъ бѣгаю и проклинаю и гноушаю ся». Его сообщение о Соборах состоит из краткого перечисления, где и в каком количестве собирались святые отцы без каких либо проклятий в адрес ересей. Этот текст не мог использоваться в обряде присоединения еретиков даже в период гипотетического упрощения обычной церковной практики. Иначе выглядит следующая за Оросом статья о семи Вселенских соборах, которая перечисляет ересиархов поименно с анафемами и исповедует «Троицу единосущну, святую богородицу, съвршена бога, свершена человѣка господа нашего Иисус Христа» и поклонение иконам. Оппонент А. Попова, считавшего статью о Соборах заимствованием из какого-то греческого источника — А. Павлов определял в качестве такого источника Палею хронографическую полную, текст которой порой дословно воспроизводит и антилатинская статья (Павлов 1878: 9—14), что давало ему основание настаивать на том, что летописец создал цикл наставлений единственно для обличения латинского учения. Но анализ летописной статьи о Соборах ведет к выводу, что в ее основе лежит текст иного нехронографического характера.

Город Константинополь Исповедание называет «Костянтинѣ градѣмъ» во всех случаях, а в летописном тексте о Семи соборах в одном (первом) случае этот город назван также, а в двух других — «Цесариградѣмъ», в Хронике Амартола и Палея этот город в первом и третьем случае (Второй и Шестой собор) назван «Костянтинѣ градѣ», а в описании Пятого собора «Црѣгрдѣмъ»¹⁸. Хроника Амартола и Палея хронографическая на Шестом соборе упоминают Сергия и Пирра, а не Сергия и Кира, именуемых летописью¹⁹. Летописец насчитывает на седьмом Соборе 350 святых отцов, Исповедание — 330, а Амартол и Палея — 355²⁰. Летописная статья о Вселенских соборах, начинается со слов «вѣроую же седми соборъ святых отецъ», отличных от начальных слов соответствующего раздела в Исповедании «приемля и цѣлуя святыихъ по всеи вселенѣи седми соборъ». Основной метод работы составителя летописного Ороса — сокращение текста, пропуски отдельных слов и

¹⁷ А.Ю. Карпов полагает, что слово «хвалисинь» здесь «означает определенную религиозную принадлежность, вхождение в конфессиональную общность, существующую на Руси», а не этнос (Карпов 2014: 204). Отметим, что это была «конфессиональная общность» людей, крещенных и затем отпавших от ортодоксального христианства, т.е., общность еретиков. Думаем, что это положение верно и для «жидовинь», упомянутых в заголовке Чина присоединения к православию через миропомазание, поскольку иудеев, как известно, присоединяли к Церкви через крещение, а не через миропомазание (Похилько 2016: 434).

¹⁸ Кормчие Ефремовской редакции сообщают, что Пятый собор был «въ Царьскѣмъ градѣ».

¹⁹ И теми же Кормчими.

²⁰ Редакции исповедания Михаила Синкелла в Изборнике 1073 г. и в Кормчих не упоминают Седьмой собор, впрочем, как и греческий его источник.

значительных по объему тезисов. Что могло бы его побудить распространить текст о Соборах (в том виде, как он представлен в Исповедании) сообщениями о еретиках, ересях и анафематствованиях при том, что главный вектор его собственной редакции противоположный? «Подобосущное» Исповедание не было источником летописного текста о Соборах. Полагаем, что составитель Начального свода переработал с сокращениями и изменениями текст, составленный по образцу исповеданий отступников и еретиков, присоединяемых к церкви. То исповедание, основную часть которого летописец заменил «подобосущным» Оросом, было ортодоксальным в своем содержании, перечисляло и анафематствовало ереси и еретиков.

В качестве примера исповедания, послужившего образцом для составителя Начального свода, укажем составленное Иоанном Дамаскином для некоего епископа, бывшего монофелита, исповедание, зачитанное тем при рукоположении после перехода в православие. Оно гораздо многословнее текста Михаила Синкелла, но заканчивается сжатым пересказом истории шести Вселенских соборов такого же приблизительно объема, что и в летописи. Иоанн Дамаскин упоминает тех же еретиков, которых упоминает летописная статья,²¹ и следует тому порядку в изложении догматов, которому следовал византийский исповедник иконопочитания Михаил Синкелл (Иоанн Дамаскин 2009: 14).

Составитель Начального свода внес в текст о Соборах предшествующего исповедания характерные «правки», заимствованные или из Хроники Георгия Амартола, или из ее компиляции (несохранившегося Хронографа по великому изложению)²². Так в сообщении о Первом соборе летопись и Палея хронографическая²³ полная приводят отсутствующие в Хронике Амартола — источнике Хронографа слова «проповѣдаша вѣру непорочну и праву». В описании Второго собора Амартол упоминает прокливаемых святыми отцами еретиков Савелия и Лювианина, которые «едино лицѣ во святой Троице славяще». Летописец это сообщение замещает утверждением, что святые отцы «проповѣдаша Трїю единосущну»²⁴, которого нет в Палее. Оно присутствовало или в Хронографе, или в прежнем исповедании. С другой стороны, составитель Ороса, отказавшись от своего привычного приема — сокращать «неудобный» текст, мог счесть необходимым самостоятельно составить антитезу словам Амартола сообразно своим богословским представлениям. Лаконичное сообщение летописной статьи о Третьем соборе, на котором «проповѣдаша ст҃ую б҃цю» может быть сокращением общего чтения Хроники Амартола и Палеи — «законствована... ст҃ую Мр҃ю истинную и безложную б҃цю»²⁵. Летописное описание Четвертого собора, на котором «исъгласивше свершена б҃га. свершена чл҃вѣка г҃а нашего Ис҃а Х҃а», также сокращает чувствительным образом сообщение Амартола и Палеи, что собор «изгласиша же свершена б҃а и свершена чл҃вѣка то҃го же въ двою естествоу неслияна и нераздѣльна г҃(с)а и б҃а наше(г) Ис҃ Х҃(с)а». Составитель Ороса, как мы помним, также удалил в своей редакции сообщение о двух природах единой ипостаси Сына. Впрочем, перечисленные разночтения, как и сообщение о Кире на Шестом соборе, могли перейти в летопись из прежнего неизвестного исповедания, замененного в основной его части «подобосущным» Оросом.

²¹ Это Арий, Македоний-духоборец, Несторий, Евтих, Диоскор, Ориген, Сергей и Кир. В исповедание Иоанна Дамаскина включено далее еще несколько имен, не упоминаемых летописью. И в нем, естественно, нет сообщения о Седьмом соборе.

²² Единого мнения по вопросу соотношения летописного текста, Хроники Георгия Амартола, ее гипотетической компиляции (Хронограф по великому изложению) и Палеи хронографической в историографии не существует (Творогов 1974; Вилкул 2016).

²³ О позднем происхождении хронографических компиляций (Вилкул 2016: 674, 679, прим. 60).

²⁴ В Палее хронографической этих слов нет.

²⁵ В Палее — «ст҃ую Мр҃ию невѣсто поистинѣ истинну и безложну б҃цю исповѣдаша и прославиша».

Летописец, несомненно, понимал Орос и статью о Соборах как единое противоеретическое исповедание. Павлов видел в Оросе и сказании о Соборах формально необходимую составляющую догматической части общего противолатинского наставления. Второе и более подробное (историческое) обращение летописца к теме Соборов в антилатинской статье он связал с желанием летописца показать, что прежде латиняне не были еретиками и приходили вместе с греками на общие соборы против ересей. Так ли это? Антилатинская статья начинается с предложения не принимать учение латинян, потому что оно искажено. Аллюзия на вступительное предупреждение против неких еретиков здесь очевидна. Далее летописец следует установке, озвученной ранее в обращенной к Владимиру Речи философа, что вера латинян «с нами мало развращена», и перечисляет их «вины», принадлежащие исключительно сфере церковных обычаев и обрядов. Сведения он черпает из хронографической компиляции и Слова печерского игумена Феодосия к князю Изяславу. У Феодосия он заимствует утверждение, что католики не целуют икон, а крест пишут на земле и целуют, встав на него, а также обвинение священников Римской церкви в том, что они грехи прощают за плату (Бармин 2014: 292—293, 301). Упомянутые Словом Феодосия латинские отступления — служба на оплатках и постовые нарушения приводились перед этим в речах послов-миссионеров перед Речью философа.

Из хронографического источника (Хронографа по великому изложению) взяты сообщения об апостолах, передавших Церкви почитание Креста и икон, о Луке евангелисте — первом иконописце, о святых отцах и иерархах, сходящихся на Вселенские соборы, о Петре Гугнивом, будто бы захватившем Римский престол и веру развратившем, и, наконец, о брачных обычаях латинских клириков²⁶.

В ряду перечисленных «вин» выделяется обвинение латинян в том, что они Землю называют Матерью. Полагаем его рудиментом текста летописного свода 1070-х гг., в котором продолжалась заложенная Речью философа линия наставления в вере аудитории, находящейся под влиянием учения, близкого богомилским представлениям. Летописец удалил все, что соотносилось с близкими ему по духу отступниками антитринитаристского толка, и сохранил лишь то, что относилось к язычникам. О том, что это был текст общего огласительно-обличительного содержания, говорят характерные риторические приемы: обращение к логике (да аще имъ есть земля мѣи, то оцѣ имъ есть нѣбо... аще ли по сих разуму земля есть мѣи, то почто плюете на мѣрь свою, да сѣмо ю лобъзаете, и паки оскверняете») и аллюзии на известный огласительный текст (Искони бо створи бѣ нѣбо таже землю) и молитву «Очѣ нашъ иже ес на нѣси» — непрменный объект толкований и размышлений в катехизации недавних язычников. Таким образом, летописец так же, как заменил еретически правленным текстом Ороса основную часть некоего ортодоксального исповедания, так и антилатинской статьей заменил прежний текст, обличавший носителей актуальных для того времени и социума еретических воззрений, оставив в сокращенном виде лишь то, что относилось к обличению язычников.

Объединяя Орос с антилатинской статьей, составитель Начального свода, возможно, ориентировался на греческие рукописи, в которых исповедание Михаила Синкелла сопровождало сочинения патриархов Фотия и Михаила Керулария²⁷, полемизировавших с

²⁶ Эти сведения имеются и в Палее хронографической полной.

²⁷ Например в таких греческих кодексах XIII в., как венская рукопись (ÖNB. Theol. gr. 40. F. 144—145v) и московская — (ГИМ. Sinod. gr. 363 (Vlad. 418). F. 311—313v), где либеллию Михаила Синкелла предшествуют и рассуждения о неправой вере латинян. Начиная с XIV в. в памятниках церковно-канонического содержания сербского извода, а затем несколько позже и восточнославянского извода, исповедание Михаила Синкелла часто сопровождают известные противолатинские сочинения: «Послание Домнина архиепископа венецианского

учением Римской Церкви. В писаниях православных патриархов немалое место отводилось проблеме Filioque, а житие Михаила Синкелла, составленное не позднее середины IX в., упоминает палестинских «латинян» именно в связи с их требованием ввести Filioque в символ веры (Бармин 2006: 34). Ни житие Михаила, ни иные источники не сообщают ничего определенного о роли Синкелла иерусалимского в деле противостояния римлянам, но церковное предание прочно связывало его имя с дискуссией по Filioque. В летописном же повествовании мы не находим ни слова о расхождении православных с католиками по вопросу исхождения Святого Духа не только от Отца, но и от Сына. Увлеченный поисками непосредственных источников летописных известий, Павлов этот факт связал с тем, что летописцу не были известны труды патриарха Фотия. Он оставляет без внимания тот факт, что один из признанных им источников летописной статьи — «Слово Феодосия к князю Изяславу» включает проблему Filioque в число латинских «вин». Учение латинян об исхождении Святого Духа от Отца и от Сына упоминали и осуждали на Руси второй половины XI — начала XII в. киевский митрополит Ефрем²⁸ в своем трактате (Чичуров 2007), митрополиты Георгий в «Стязании с латиною», Иоанн в Послании к архиепископу Римскому об опресноках, Никифор I в Посланиях к князьям Владимиру Мономаху и Ярославу Святополчичу.

Причина умолчания летописью проблемы Filioque не в источниках, а в тех интенциях, которые побуждали составителя свода 1090-х делать замены и сокращения в привлеченных им широко известных литургических текстах. Осуждение латинского учения об исхождении Святого Духа как от Отца, так и от Сына, которое восточные отцы Церкви возводили к «савеллианству», столь близкому богословским представлениям летописца, могло бы подвести к сопоставлениям, опасным для его целей. Поэтому он, уклоняясь от обсуждения собственно вероучительных отступлений, сосредотачивается на описании будто бы присущих латинянам церковных обрядов и обычаев с такими интонациями и подробностями, которые не оставляют сомнений в том, что он их осуждает и не разделяет.

Выводы

1. Изменения, внесенные летописцем в текст «подобосущного» Исповедания — еретически «правленной» компиляции, составленной на основании двух славянских переводов либеллия Михаила Синкелла, и в статью о Соборах, определялись особенностями его тринитарно-богословских представлений: пониманием единой сущности Отца, Сына и Духа как слияния Второй и Третьей ипостасей с Ипостасью Отца, будто бы являемой в трех лицах/образах/свойствах;

2. Славянские православные полемисты XI в. часто соотносили с «савельской» ересью и «жидовским мудрствованием» обличаемые ими заблуждения антитринитаристского толка не до конца проясненного содержания, латинское учение о Filioque и богомильскую (в южнославянских сочинениях) ересь. На этом фоне желание составителя текста Начального свода противопоставить собственное антитринитарное учение учению латинскому представляется вполне органичным;

3. Антитринитаризм еретического Ороса, до известной степени сближающий его с ересью Савеллия, имеет выраженный субординационистский и докетический уклон, что с

к Петру антиохийскому»; «Отписание Петра антиохийского к Домнину арх. Венетийскому»; «Сказание полезная о латинахъ, когда отлучишася от грек» и др.

²⁸ Занимал кафедру в 50-е — в начале 60-х гг. XI в.

большой долей вероятности предполагает влияние другой в исторической перспективе более близкой ереси — богомильской;

4. Общий противоеретический контекст воспроизведенной летописцем традиционной литургической формулы (Символ веры, личное исповедание с оглашением постановлений и анафематствований Вселенских соборов) позволил ему в отмежевании от латинян с перечислением их «вин» противопоставить учению западной Церкви собственное исповедание веры как образцовое;

5. Исходный летописный текст, с которым работал в 1090-е гг. редактор Начальной летописи, содержал Символ веры и наставление, вероятно, включавшее исповедание веры по типу исповеданий, составляемых православными иерархами для подтверждения правильности их учения. Это наставление содержало обличение языческих обычаев и еретических учений, а также толкование молитв и текстов, традиционно сопутствующих церковному оглашению. Летописец сократил до инципита Никео-Цареградский символ веры, входивший в очевидный антагонизм с составленным им текстом Ороса, которым заменил прежнее исповедание в основной его части, нивелировав вместе с тем в заданном направлении и текст о Вселенских соборах — непрменный атрибут противоеретических исповеданий с анафематствованиями и воспроизведением принятых на них догматов и постановлений.

Литература

- Арранц М. 1988. Чин оглашения и крещения в Древней Руси. *Символ* 19, 69—101.
- Арранц М. 1993. О Крещении князя Владимира. В: Громова Е.Б., Куренная Н.М., Ритчик Ю.И. (ред.). *Тысячелетие введения христианства на Руси. 988—1988*. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 61—76.
- Арранц М. 2003. *Избранные сочинения по литургике*. Т. 1. *Таинства Византийского Евхология*. Рим; Москва: Папский Восточный Институт; Институт Философии, Теологии и Истории св. Фомы.
- Бармин А.В. 2006. *Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX—XII веков*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Бармин А.В. 2014. «Сочинение против франков» в Mosq.gr.240 — памятник противолатинской полемики XI — начала XII вв.? *ВВ* 73(98), 296—308.
- Бенешевич В.Н. 1906. *Древне-славянская кормчая XIV титулов без толкований*. Т. 1. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук.
- Бенешевич В.Н. 1987. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. Т. 2. София: БАН.
- Буланин Д.М. 1991. *Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв.* München: Sagner.
- Верещагин Е.М. 1989. Был ли креститель Руси князь Владимир еретиком-арианином? *Известия АН СССР. Серия литературы и языка*. Т. 48. № 1, 49—56.
- Верещагин Е.М. 1997. *История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников*. Москва: Мартис.
- Верещагин Е.М. 2017. «Либеллий» Михаила Синкелла и «Вѣра хръстианьска» князя Владимира Великого: лингвистические наблюдения. В: Макаров Н.А., Назаренко А.В. (ред.). *Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: Материалы Международной научной конференции в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба, Москва, 14-16 октября 2015 года*. Москва; Вологда: Древности Севера, 84—129.
- Вилкул Т.Л. 2016. О хронографических источниках «Повести временных лет» и времени появления древнерусских хронографов. В: Беляев Д.Д., Гимон Т.В. (ред.). *Древнейшие государство Восточной Европы. 2013 год. Зарождение историописания в обществах Древности и Средневековья*. Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 655—705.
- Гай-Нижник П.П., Батрак О.П. 2016. Историко-герменевтична інтерпретація понять «єдиносущність» і «подібносущність» у ранньохристиянський період в контексті церковно-теологічних догматів

- Символа Віри (візантійство — латинство — арианство) (Ч. 1). В: Вашкевич В.М. (ред.). *Гілея: науковий вісник, збірник наукових праць*. Вип. 106, 9—17.
- Гай-Нижник П.П., Батрак О.П. 2016. Историко-герменевтична інтерпретація понять «єдиносущність» і «подібносущність» у ранньохристиянський період в контексті церковно-теологічних догматів Символа Віри (візантійство — латинство — арианство) (Ч. 2). В: Вашкевич В.М. (ред.). *Гілея: науковий вісник, збірник наукових праць*. Вип. 107, 23—29.
- Гиппиус А.А. 2001. «Рекоша дружина Игореве...»: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи. *Russian Linguistics* 25.2, 147—181.
- Гиппиус А.А. 2012а. К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания. *Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств: материалы конференции*. Москва: Институт Всеобщей истории РАН, 41—50.
- Гиппиус А.А. 2012б. До и после Начального свода: ранняя летописная история Руси как объект текстологической реконструкции. В: Макаров Н.А. (ред.). *Русь в IX—X веках: археологическая панорама*. Москва; Вологда: Древности севера, 37—63.
- Дмитриевский А. 1904. *Ставленник. Руководство для священно-церковно-служителей и избранных в епископа, при их хиротониях, посвящениях и награждениях знаками духовных отличий, с подробным объяснением всех обрядов и молитвословий*. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира.
- Жданов Р.В. 1939. Крещение Руси и Начальная летопись. *Исторические записки* 5, 3—30.
- Заболотский П. 1901. К вопросу об иноземных письменных источниках «Начальной летописи». В: Смирнов А.И. (ред.). *Русский филологический вестник*. Т. XLV. № 1—2. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1—31.
- Иоанн Дамаскин, прп. 2009. Трактат о правомыслии (пер. с древнегреч. и примеч. А.Р. Фокина). *Богословские труды* 42, 8—14.
- Карпов А.Ю. 2014. *Исследования по истории домонгольской Руси*. Москва: Квадрига.
- Корогодина М.В. 2013. Принятие в православие в XIV—XV в.: письменная традиция и практика. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 51, 98—107.
- Кузьмин А.Г. 1988. Крещение Руси: концепции и проблемы. В: Окулов А.Ф. (ред.). *«Крещение Руси» в трудах русских и советских историков*. Москва: Мысль, 3—56.
- Макарий, еп. 1857. *История Русской Церкви*. Т. 1. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук.
- Михеев С.М. 2011. Кто писал «Повесть временных лет»? *Славяно-германские исследования* 6.
- Неселовский А. 1906. *Чины хиротесий и хиротоний (опыт историко-археологического исследования)*. Каменец-Подольск: Типография С.П. Киржацкого.
- Никольский Н.К. 1902. К вопросу об источниках летописного сказания о св. Владимире. *Христианское чтение* 7, 89—106.
- Никольский Н.К. 1906. *Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.)*. Санкт-Петербург: Отделение русского языка и словесности Императорской академии наук.
- Никольский Н.К. 1907. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. *СОРЯС*. Т. 82. № 4, 1—24.
- Новикова О.Л. 2013. Изборник 1073 г. и «Ефремовский сборник о латынях». *Очерки феодальной России* 16, 51—152.
- Павлов А.С. 1878. *Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян*. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук.
- Петров А.Е. 2003. «Написание о вере» Троицкого сборника конца XII — XIII века: исторические и текстологические особенности. В: Тантлевский И.Р. (ред.). *Метафизические исследования*. Вип. 16. *Христианство*. Санкт-Петербург: Алетейя, 163—176.
- Петрухин В. 2006. *Крещение Руси: от язычества к христианству*. Москва: АСТ; Астрель.
- Пичхадзе А.А. 2011. *Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект*. Москва: Рукописные памятники древней Руси.
- Попов А. 1875. *Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян*. Москва: Типография Т. Рис.
- Попов К.М. 1896. Чин священного коронования: (Исторический очерк образования чина): [Чин коронования в Византии]. *Богословский вестник*. Т. 2. № 4, 59—72.

- Попруженко М.Г. 1900. *Синодик царя Бориса. Известия Русского археологического общества в Константинополе*. Одесса: «Экономическая» типография.
- Попруженко М.Г. 1928. Синодик царя Борила. *Български старини*. Кн. VIII. София: Державна печатница.
- Потапов П.И. 1910. К вопросу о литературном составе летописи. *Русский филологический вестник*. Т. LXIII. № 1, 1—18.
- Похилько Н.П. 2016. «Речь философа» в Повести временных лет: вопрос функции и адресата. *МАИАСП* 8, 408—454.
- Похилько Н.П. 2019. «Изложение о православной вере» Михаила Синкелла в славянском переводе с «подобосущной» терминологией. *Zeitschrift für Slavische Philologie* 75.2, 297—346.
- ПСРЛ 3: Насонов А.Н. (ред.). 1950. *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*. Москва; Ленинград: АН СССР.
- Рапов О.М. 1998. *Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства*. Москва: Русская панорама.
- Розов Н.Н. 1963. Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. *Slavia, casopis pro slovanskou filologii*. Роѣ. XXXII. Seš. 2, 141—175.
- Серафимов А. (Сергий, еп.). 1904. *О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную церковь*. Астрахань: Типография В.Л. Егорова.
- Софийский сборник 2013: Савельева Н.С. (ред.). 2013. *Антология памятников литературы домонгольского периода в рукописи XV в.: Софийский сборник*. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео.
- Сухомлинов М.И. 1856. О древней русской летописи, как памятнике литературном. *Ученые записки Второго отделения Академии наук III*, 65—71.
- Творогов О.В. 1974. Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению. *ТОДРЛ* 28, 99—113.
- Шахматов А.А. 2001. *Разыскания о русских летописях*. Москва: Академический Проект; Жуковский: Кучково поле.
- Щапов Я.Н. 1977. «Написание о правой вере» Михаила Синкелла в Изборнике 1073 г. и Древнеславянской кормчей Ефремовской редакции. В: Рыбаков Б.А. (ред.). *Изборник Святослава 1073 г.: сборник статей*. Москва: Наука, 332—341.
- Чичуров И.С. 2007. Антилатинский трактат киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55—1061/62 гг.) в составе греческого канонического сборника Vat. Gr. 828. *Вестник ПСТГУ I. Богословие. Философия. Религиоведение* 3(19), 107—132.
- Чумичева О.В. 2010. Иноверцы или еретики: понятие «жидовская мудрствующие» в полемическом контексте на Руси конца XI - начала XVI вв. *Очерки феодальной России* 14, 209—226.
- Яцимирский А.И. 1898. *Из славянских рукописей. Тексты и заметки*. Москва: Университетская типография.
- Cosmas Presbyter. 2006. Homily against the bogomils. *Polata Knigopisnaia: An informational bulletin devoted to the study of early Slavic books, texts and literatures* 33.
- Müller L. 1971. Die Werke des Metropolitens Ilarion. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. *Forum Slavicum* 37, 57—129.
- Popovski J., Thomson F.J., Veder W.R. 1988. The Troickij sbornik (Cod. Moskva, GBL, F. 304 (Troice-Sergieva Lavra) № 12): Text in transcription. *Polata knigopisnaja: an Information Bulletin Devoted to the Study of Early Slavic Books, Texts and Literatures* 21—22.
- Thomson F.J. 1991. Les cinq traductions slavonnes du Libellus de fide orthodoxa de Michel le Syncelle et les mythes de l'arianisme de saint Méthode, apôtre des Slaves, ou d'Hilarion, métropolitain de Russie, et de l'existence d'une Église arienne à Kiev. *Revue des études slaves*. Vol. LXIII. Fasc. 1, 19—54.
- Veder W. 2017. At the Crossroads of Slavonic Compilations. *Russian History* 44, 298—313.

References

- Arranz, M. 1988. In *Simvol (Symbol)* 19, 69—101 (in Russian).
- Arranz, M. 1993. In: Gromova, Ye.B., Kurenaya, N.M., Ritchik, Yu.I. (eds.). *Tysyacheletiyе vvedeniya khristianstva na Rusi. 988—1988 (Millennium of the introduction of Christianity in Russia. 988—1988)*. Moscow: Institut slavyanovedeniya i balkanistiki RAN, 61—76 (in Russian).

- Arranz, M. 2003. *Izbrannyye sochineniya po liturgike (Selected Works on Liturgy)*. Vol. I. *Tainstva Vizantiyskogo Yevkhologiya (Sacraments of the Byzantine Euchology)*. Rome; Moscow: Papskiy Vostochnyy Institut; Institut Filosofii, Teologii i Istorii sv. Fomy (in Russian).
- Barmin, A.V. 2006. *Polemika i skhizma. Istoriya greko-latinskikh sporov IX—XII vekov (Polemics and Schism. History of the Greco-Latin disputes of the 9th — 12th centuries)*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy (in Russian).
- Barmin, A.V. 2014. In *Vizantijskiy vremennik (Byzantina Xronika)* 73(98), 296—308 (in Russian).
- Beneshevich, V.N. 1906. *Drevne-slavyanskaya kormchaya XIV titulov bez tolkovaniy (Ancient Slavic Nomocanon in 14 titles without interpretation)*. Vol. 1. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk (in Russian).
- Beneshevich, V.N. 1987. *Drevne-slavyanskaya kormchaya XIV titulov bez tolkovaniy (Ancient Slavic Nomocanon in 14 titles without interpretation)*. Vol. 2. Sofiya: BAN (in Russian).
- Bulanin, D.M. 1991. *Antichnyye traditsii v drevnerusskoy literature XI—XVI vv. (Ancient traditions in ancient Russian literature of the 11th — 16th centuries)*. München: Sagner (in Russian).
- Vereshchagin, Ye.M. 1989. In *Izvestiya AN SSSR. Seriya literatury i yazyka (Proceedings of the USSR Academy of Sciences. Literature and Language Series)*. Vol. 48. No. 1, 49—56 (in Russian).
- Vereshchagin, Ye.M. 1997. *Istoriya vznikeniya drevnego obshcheslavyanskogo literaturnogo yazyka. Peregodcheskaya deyatelnost' Kirilla i Mefodiy i ikh uchenikov (The history of the origin of the ancient common Slavic literary language. Translation activity of Cyril and Methodius and their students)*. Moscow: Martis (in Russian).
- Vereshchagin, Ye.M. 2017. In: Makarov, N.A., Nazarenko, A.V. (eds.). *Rus' epokhi Vladimira Velikogo: gosudarstvo, tserkov', kul'tura: Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii v pamyat' tysyacheletiya konchiny svyatogo ravnoapostol'nogo knyazya Vladimira i muchenicheskogo podviga svyatykh knyazey Borisa i Gleba, Moskva, 14-16 oktyabrya 2015 goda (Russia in the era of Vladimir the Great: state, church, culture: Proceedings of the International Scientific Conference in memory of the millennium of the death of the Holy Equal-to-the-Apostles Prince Vladimir and the martyrdom of the holy princes Boris and Gleb, Moscow, October 14-16, 2015)*. Moscow; Vologda: Drevnosti Severa, 84—129 (in Russian).
- Vilkul, T.L. 2016. In: Belyayev, D.D., Gimon, T.V. (eds.). *Drevneyshiy gosudarstvo Vostochnoy Yevropy. 2013 god. Zarozhdeniye istoriopisaniya v obshchestvakh Drevnosti i Srednevekov'ya (The oldest states in Eastern Europe. Year 2013. The origin of historical writing in the societies of Antiquity and the Middle Ages)*. Moscow: Universitet Dmitriya Pozharskogo, 655—705 (in Russian).
- Gay-Nizhnik, P.P., Batrak, O.P. 2016. In: Vashkevich, V.M. (ed.). *Gileya: naukoviy visnik, sbirnik nakovikh prats' (Gileya: scientific bulletin, collection of scientific works)*. Iss. 106, 9—17 (in Ukrainian).
- Gay-Nizhnik, P.P., Batrak, O.P. 2016. In: Vashkevich, V.M. (ed.). *Gileya: naukoviy visnik, sbirnik nakovikh prats' (Gileya: scientific bulletin, collection of scientific works)*. Iss. 107, 23—29 (in Ukrainian).
- Gippius, A.A. 2001. In *Russian Linguistics* 25.2, 147—181 (in Russian).
- Gippius, A.A. 2012a. *K rekonstruktsii drevneyshikh etapov istorii russkogo letopisaniya. Drevnyaya Rus' i srednevekovaya Yevropa: vznikeniya gosudarstv: materialy konferentsii (To the reconstruction of the most ancient stages of the history of the Russian chronicle. Ancient Russia and medieval Europe: the emergence of states: conference proceedings)*. Moscow: Institut Vseobshchey istorii RAN, 41—50 (in Russian).
- Gippius, A.A. 2012b. In: Makarov, N.A. (ed.). *Rus' v IX—X vekakh: arkheologicheskaya panorama (Rus' in the 9th — 10th centuries: an archaeological panorama)*. Moscow; Vologda: Drevnosti severa, 37—63 (in Russian).
- Dmitriyevskiy, A. 1904. *Stavlennik. Rukovodstvo dlya svyashchenno-tserkovno-sluzhiteley i izbrannykh v yepiskopa, pri ikh khirotoniyakh, posvyashcheniyakh i nagrazhdeniyakh znakami dukhovnykh otlichiy, s podrobnym ob'yasneniyem vseh obryadov i molitvosloviy (A guide for clergy and elected bishops, at their ordinations, initiations and awards with signs of spiritual distinction, with a detailed explanation of all rites and prayers)*. Kyiv: Tipografiya Imperatorskogo universiteta sv. Vladimira (in Russian).
- Zhdanov, R.V. 1939. In *Istoricheskiye zapiski (Historical Transactions)* 5, 3—30 (in Russian).
- Zabolotskiy, P. 1901. In: Smirnov, A.I. (ed.). *Russkiy filologicheskiy vestnik (Russian philological bulletin)*. Vol. XLV. No. 1—2. Warsaw: Tipografiya Varshavskogo uchebnogo okruga, 1—31 (in Russian).
- Ioann Damaskin, ven. 2009. In *Bogoslovskiye trudy (Theological Works)* 42, 8—14 (in Russian).
- Karpov, A.Yu. 2014. *Issledovaniya po istorii domongol'skoy Rusi (Research on the history of pre-Mongol Rus')*. Moscow: Kvadriga (in Russian).

- Korogodina, M.V. 2013. In *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki (Ancient Rus'. Questions of medieval studies)* 51, 98—107 (in Russian).
- Kuz'min, A.G. 1988. In: Okulov, A.F. (ed.). "*Kreshcheniye Rusi*" v trudakh russkikh i sovetskikh istorikov ("*Baptism of Rus*" in the works of Russian and Soviet historians). Moscow: Mysl', 3—56 (in Russian).
- Makariy, bis. 1857. *Istoriya Russkoy Tserkvi (History of the Russian Church)*. Vol. 1. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk (in Russian).
- Mikheyev, S.M. 2011. *Slavyano-germanskiye issledovaniya (Slavic-Germanic studies)* 6 (in Russian).
- Neselovskiy, A. 1906. *Chiny khirotesiy i khirotoniy (opyt istoriko-arkheologicheskogo issledovaniya) (The ranks of ordinations and ordinations (experience of historical and archaeological research))*. Kamianets-Podilskiy: Tipografiya S.P. Kirzhatskogo (in Russian).
- Nikol'skiy, N.K. 1902. In *Khristianskoye chteniye (Christian Reading)* 7, 89—106 (in Russian).
- Nikol'skiy, N.K. 1906. *Materialy dlya povremennogo spiska russkikh pisateley i ikh sochineniy (X—XI vv.) (Materials for a time-based list of Russian writers and their works (10th — 11th centuries))*. Saint Petersburg: Otdeleniye russkogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoy akademii nauk (in Russian).
- Nikol'skiy, N.K. 1907. In *Sbornik otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti (Collection of the Department of Russian Language and Literature)*. Vol. 82. No. 4, 1—24 (in Russian).
- Novikova, O.L. 2013. In *Ocherki feodal'noy Rossii (Essays on Feudal Russia)* 16, 51—152 (in Russian).
- Pavlov, A.S. 1878. *Kriticheskiye opyty po istorii drevneyshey greko-russkoy polemiki protiv latinyan (Critical Experiments on the History of the Ancient Greco-Russian Polemics Against the Latins)*. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk (in Russian).
- Petrov, A.Ye. 2003. In: Tantlevskiy, I.R. (ed.). *Metafizicheskiye issledovaniya (Metaphysical research)*. Iss. 16. *Khristianstvo (Christianity)*. Saint Petersburg: Aleteyya, 163—176 (in Russian).
- Petrukhin, V. 2006. *Kreshcheniye Rusi: ot yazychestva k khristianstvu (Baptism of Rus': from paganism to Christianity)*. Moscow: AST; Astrel' (in Russian).
- Pichkhadze, A.A. 2011. *Perevodcheskaya deyatel'nost' v domongol'skoy Rusi: lingvisticheskiy aspekt (Translation Activity in Pre-Mongol Rus': the Linguistic Aspect)*. Moscow: Rukopisnyye pamyatniki drevney Rusi (in Russian).
- Popov, A. 1875. *Istoriko-literaturnyy obzor drevnerusskikh polemicheskikh sochineniy protiv latinyan (Historical and literary survey of Old Russian polemical works against the Latins)*. Moscow: Tipografiya T. Ris (in Russian).
- Popov, K.M. 1896. In *Bogoslovskiy vestnik (Theological Bulletin)*. Vol. 2. No. 4, 59—72 (in Russian).
- Popruzhenko, M.G. 1900. *Sinodik tsarya Borisa. Izvestiya Russkogo arkheologicheskogo obshchestva v Konstantinopole (Synodic of Tsar Boris. Proceedings of the Russian Archaeological Society in Constantinople)*. Odessa: "Ekonomicheskaya" tipografiya (in Russian).
- Popruzhenko, M.G. 1928. *Sinodik tsarya Borila. Balgarski starini (Synodikon of Tsar Boril. Bulgarian antiquities)*. Bk. VIII. Sofia: Derzhavna pechatnitsa (in Bulgarian).
- Potapov, P.I. 1910. In *Russkiy filologicheskii vestnik (Russian philological bulletin)*. Vol. LXIII. No. 1, 1—18 (in Russian).
- Pokhilko, N.P. 2016. In *Materialy po arkheologii i istorii antichnogo i srednevekovogo Prichernomor'ya (Proceedings in Archaeology and History of Ancient and Medieval Black Sea Region)* 8, 408—454 (in Russian).
- Pokhilko, N.P. 2019. In *Zeitschrift für Slavische Philologie* 75.2, 297—346 (in Russian).
- Nasonov, A.N. (ed.). 1950. *Novgorodskaya pervaya letopis' starshego i mladshogo izvodov (Novgorod's first chronicle of the older and younger versions)*. Moscow; Leningrad: AN SSSR (in Russian).
- Rapov, O.M. 1998. *Russkaya tserkov' v IX — pervoy trety XII v. Prinyatiye khristianstva (Russian Church in the 9th — first third of the 12th century. Adoption of Christianity)*. Moscow: Russkaya panorama (in Russian).
- Rozov, N.N. 1963. In *Slavia, casopis pro slovanskou filologii*. Roč. XXXII. Seš. 2, 141—175 (in Russian).
- Serafimov, A. (Sergiy, bis.). 1904. *O pravilakh i chinoposledovaniyakh prinyatiya nepravoslavnykh khristian v pravoslavnyuyu tserkov' (On the rules and rituals for the acceptance of non-Orthodox Christians into the Orthodox Church)*. Astrakhan: Tipografiya V.L. Yegorova (in Russian).
- Savel'yeva N.S. (ed.). 2013. *Antologiya pamyatnikov literatury domongol'skogo perioda v rukopisi XV v.: Sofiyskiy sbornik (Anthology of Literary Monuments of the Pre-Mongol Period in the Manuscript of the 15th century: Sophia Collection)*. Moscow; Saint Petesburg: Al'yans-Arkeo (in Russian).
- Sukhomlinov, M.I. 1856. In *Uchenyye zapiski Vtorogo otdeleniya Akademii nauk (Scientific Notes of the Second Branch of the Academy of Sciences)* III, 65—71 (in Russian).

- Tvorogov, O.V. 1974. In *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury (Proceedings of the Department of Old Russian Literature)* 28, 99—113 (in Russian).
- Shakhmatov, A.A. 2001. *Razyskaniya o russkikh letopisyakh (Investigations about Russian chronicles)*. Moscow: Akademicheskii Proekt; Zhukovskiy: Kuchkovo pole (in Russian).
- Shchapov, Ya.N. 1977. In: Rybakov, B.A. (ed.). *Izbornik Svyatoslavova 1073 g.: sbornik statey (Izbornik of Svyatoslav 1073: collection of articles)*. Moscow: Nauka, 332—341 (in Russian).
- Chichurov, I.S. 2007. In *Vestnik Pravoslavnoy Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta (Bulletin of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities)* I. Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye (Theology. Philosophy. Religious Studies) 3(19), 107—132 (in Russian).
- Chumicheva, O.B. 2010. In *Ocherki feodal'noy Rossii (Essays on Feudal Russia)* 14, 209—226 (in Russian).
- Yatsimirskiy, A.I. 1898. *Iz slavyanskikh rukopisey. Teksty i zametki (From Slavic manuscripts. Texts and Notes)*. Moscow: Universitetskaya tipografiya (in Russian).
- Cosmas Presbyter. 2006. Homily against the bogomils. *Polata Knigopisnaia: An informational bulletin devoted to the study of early Slavic books, texts and literatures* 33.
- Müller, L. 1971. Die Werke des Metropoliten Ilarion. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. *Forum Slavicum* 37, 57—129.
- Popovski, J., Thomson, F.J., Veder, W.R. 1988. The Troickij sbornik (Cod. Moskva, GBL, F. 304 (Troice-Sergieva Lavra) № 12): Text in transcription. *Polata knigopisnaja: an Information Bulletin Devoted to the Study of Early Slavic Books, Texts and Literatures* 21—22.
- Thomson, F.J. 1991. Les cinq traductions slavonnes du Libellus de fide orthodoxa de Michel le Syncelle et les mythes de l'arianisme de saint Méthode, apôtre des Slaves, ou d'Hilarion, métropolitaine de Russie, et de l'existence d'une Église arienne à Kiev. *Revue des études slaves*. Vol. LXIII. Fasc. 1, 19—54.
- Veder, W. 2017. At the Crossroads of Slavonic Compilations. *Russian History* 44, 298—313.

Приложение 1. Летописный Орос

Представленная в таблице 1 реконструкция первоначального текста летописного Ороса основана на коллажи десяти его списков в составе летописей лаврентьевской, ипатьевской, новгородской группы и текста Исповедания Синкелла в составе Троицкого сборника № 12. Летописный текст восходит к протографу, имевшему относительно Исповедания Троицкого сборника разночтение «присносоушно» (181об, 16—17). Поскольку в предыдущем исследовании мы пришли к выводу, что протограф новгородской группы списков Ороса предшествовал общему протографу списков лаврентьевской и ипатьевской групп, то, там, где все три группы списков имеют несовпадающие друг с другом разночтения с текстом Троицкого сборника, предпочтение отдается чтению новгородских списков.

Текст воспроизведен с упрощениями, буквы за исключением «ятя» (ѣ), отсутствующие в современной графике, заменяются. Надстрочные знаки игнорируются. Разделительные точки опущены на строку. Полу жирным шрифтом мы выделили вставки отдельных слов: «бѣ (181, 5), *такъ снуде*» (183об, 16), лексические замены и грамматические изменения слов выделены курсивом: *прѣбывая/пребываетъ* (181об, 6), *снѣ/стѣи* (181об, 12), *съприсносоушно/присносоушно* (181об, 16), *възведѣ/взы(и)де и* (183об, 13). Пропущенные редактором Ороса слова заключены в квадратные скобки, например: [соуще] (184, 5) и, наконец, пропуски целых фрагментов текста отмечены указанными в круглых скобках страницами и через запятую строками Исповедания и по изданию Троицкого сборника 1988 г. (Popovski, Thomson, Veder 1988: 181—185).

Таблица 1. Реконструкция летописного Ороса.

Текст	Ссылка
<p>Вѣроую въ единого бѣа оца нерожена. и въ единого сѣна рожена. и въ единѣ сѣи дѣхъ. исходящъ. три собѣства сѣвършена мыслѣна. раздѣляема числомъ. и собѣствѣнымъ собѣствомъ. а не божѣствомъ. <i>раздѣляетъ</i> бо сѣ не раздѣльно. и <i>совокупляетъ</i> сѣ. неразмѣсно. отѣцъ бо бѣ отѣцъ присно сѣи. <i>пребываетъ</i> въ отѣчѣствѣ. нероженѣ безначальнѣ. начало и вина всѣмъ единѣмъ нерожениемъ. старѣи сѣи сѣоу и дѣви. от негоже ражаетъ сѣ сѣнѣ. прѣже всѣхъ вѣкъ. исходитъ же дѣхъ сѣи. без вѣрѣмене и бес тѣла. вѣкоупѣ отѣцъ вѣкоупѣ сѣи вѣкоупѣ дѣхъ <i>стѣи</i> есть.</p> <p>сѣнѣ <i>подобносоушенѣ</i> и <i>безначаленѣ</i> оцѣю рожениемъ. тѣчию разнѣствуя. оцѣоу и дѣоу. дѣхъ есть дѣхъ пресѣи. оцѣю и сѣоу подобосоушно. и <i>присносоушно</i>.</p>	(181об,17—21)
<p>отѣцѣоу бо отѣчество. сыноу же сыновѣство. сѣмоу же дѣоу исхождение ни отѣцъ бо въ сѣнѣ. или въ дѣхъ прѣстоупаетъ. ни сѣнѣ въ оцѣи и дѣа и дѣхъ въ сѣнѣ или въ оцѣ. неподвижна бо свойства</p>	(182, 4—7)
<p>не трие бѣи единѣ бѣ. понеже едино божѣство. въ трѣхъ лицихъ.</p>	(182, 9 — 182об, 22)
<p>хотѣниемъ же оца же и дѣа. свою сѣпсти тварѣ отѣчѣскихъ ядрѣ. ихъ же не остоупи сѣшедѣ. и въ дѣвичѣское ложе пречистое акы бѣже сѣмя вѣшедѣ. и плоть сѣдоушеноу словесеноу. же и оумноу. не преже бѣвѣшю приимѣ. [и] изыде бѣ вѣплощенѣ. родивѣ сѣи неиздреченнѣ. и дѣвѣство матери сѣхранѣ <i>нетлѣн(ь)но</i>. не сѣмятение ни размѣшение ни измѣнения пострадавѣ. нѣ прѣбывѣ еже бѣ бы(ствѣ) еже не бѣ. приимѣ рабии зракѣ. истинною а не мѣчтаниемъ. всячѣскы развѣ грѣха. намѣ подобнѣ бѣвѣ.</p>	(183, 13 — 183об, 4)
<p>волею бо роди сѣ. волею вѣзалка. [и] волею вѣжада. волею троуди сѣ. волею оустраши сѣ. волею оумре. истинною а не мѣчтаниемъ вся естѣствѣныя. [и] неоклеветаны страсти члѣвчѣства. распятъ же сѣ и сѣмѣрти вѣкоуси. безгрѣшени. [и] вѣскресѣ въ своѣи плоти. не видѣвши истѣлѣния.</p>	(183об, 11—13)

Таблица 1. Реконструкция летописного Ороса (продолжение).

Текст	Ссылка
и на нбса <i>взы(и)де</i> и сѣде одесноюю оца. придетъ же паки съ славою. соудити живымъ и мъртвымъ. якоже възыде съ своею плотию. такo и сниде	(183об, 16—23)
къ симъ едино. крщение исповѣдаю. водою и дѣхмъ	(184, 2—3)
пристоупаю къ пречыстымъ таинамъ. вѣрою [соуше] вѣистиною тѣло и кровь.	(184, 5—8)
приемлю [вся] църквѣная предания [писаниемъ и безъ писания].	(184, 9—10)
и кланяю ся <i>ч(с)тнымъ иконамъ</i> .	(184, 11—17)
кланяю ся дрѣвоу чѣстномуу и кресту. и святымъ мощемъ	(184, 18—20)
и сѣтымъ [же] съсудомъ.	(184, 21 — 184об, 16)

Приложение 2. Фрагмент исповедания Семи вселенских соборов

Вѣрую же седми соборъ святыхъ отецъ, иже бысть пръвьи в Никеи 300 и 18, иже прокляша Ариа и проповѣдаша вѣру непорочну и праву, вторыи же сборъ в Костянтѣнѣ градѣ святыхъ отецъ 100 и 50, иже прокляша Макидониа духоборца и проповѣдаша троицю единосущну; третии же въ Ефесѣ святыхъ отецъ 200 на Несториа, его же прокленше, проповѣдаша святую богородицю; четвертыи, иже в Халкидонѣ, святыхъ отецъ 600 и 30 на Евтуха и на Диоскора, ею же прокляша святии отци, изгласивше съврѣшена бога, свершена челоуѣка господа нашего Иисус Христа; пятыи соборъ въ Цесариградѣ святыхъ отецъ 100 и 60 и 5 на Аргенова предания, на Евагриа, их же прокляша святии отци; 6 соборъ въ Цесариградѣ святыхъ отецъ 100 и 70 на Сергиа и Кира, их же прокляша святии отцы; 7 соборъ в Никии святыхъ отецъ 300 и 50 иже прокляша, понеже бо не поклоняются иконамъ.