

*Священник Константин Костромин*

## **ИСТОРИЯ СЛАВЯНСКОГО ТЕКСТА СИМВОЛА ВЕРЫ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ИСТОРИИ РАСКОЛА XVII В.**

История славянского текста Символа веры практически не изучена. Единственное исследование А. Гезена было посвящено абстрактной проблеме «восстановления первоначального текста» Символа веры. В данной статье проблема представлена с иного ракурса — история развития текста анализируется на широком историческом фоне, а «точкой отсчета» послужили события раскола XVII в., когда были созданы неизменные старообрядческая и новообрядческая редакции текста Символа веры. Поскольку причины раскола затрагивали основы церковного мировоззрения русских людей на стыке русского Средневековья и Нового времени, когда Россия стала частью политически единого европейского пространства, в статье делается попытка определить мировоззренческую суть разногласий сторонников старого и нового обрядов на материале истории текста Символа веры.

**Ключевые слова:** Символ веры, текстология, богослужебные тексты, реформы, патриарх Никон, старообрядчество, раскол, перевод, разночтения, русское богословие.

Последствия раскола Русской Церкви в середине XVII в. были весьма противоречивы. С одной стороны, разделение Церкви на две противоборствующие стороны, гонения на старообрядцев и их яростное сопротивление, приведшее к массовым самоубийствам, очевидно, являются крайне негативным следствием неразумно организованных реформ и социально-религиозного вырождения русского общества XVII в. С другой стороны, литературные памятники, созданные в связи с реформой патриарха Никона, относятся к числу наиболее ценных произведений древнерусской письменности. Как ни странно, споры, связанные с исправлением богослужебных книг и реформой обряда, стимулировали развитие русской богословской, исторической, культурологической, филологической и, в конечном итоге, философской мысли. Противопоставление старорусской культуре старообрядческого извода культуры послепетровского времени в форме синодального новообрядчества привело не только к созданию замечательных уникальных культурных памятников, но даже изменило строй

---

*Священник Константин Костромин* — кандидат исторических наук, кандидат богословия, преподаватель, заведующий аспирантурой Санкт-Петербургской православной духовной академии.

мыслей, мировоззрение этих культур. Прежде всего, оно проявлялось в вопросах, связанных с осмыслением веры старообрядцев и новообрядцев. Так, форма обряда в старообрядческой культуре намного теснее связана с содержанием веры, чем в новообрядчестве<sup>1</sup>.

Как известно, реформы патриарха Никона в значительной степени сопровождались внесением изменений в богослужебные тексты, хотя сама по себе книжная справа не является компонентом именно этих реформ. Исправление богослужебных книг продолжалось в течение всего XVII в. Однако изменения середины XVII в. имели глобальный характер, прежде всего потому, что тогда, благодаря упрощению принципов исправления, изменению подверглись все без исключения богослужебные чины, причем затронуты оказались даже такие ключевые тексты, на исправление которых ранее не решались.

Данная статья посвящена анализу различий, существующих между старообрядческим и новообрядческим текстами Символа веры. Значение и масштаб этих разночтений трудно переоценить. Мало того, что текст Символа веры знает каждый православный христианин с детства, так как он входит в последования всех наиболее часто используемых богослужебных чинов (например, на утренней молитве, в повечерии), мало того что он поется всеми молящимися на литургии (а отсюда перешел во все чины, связанные с причащением — обедницу и чин причащения болящего), в этом тексте официально сформулировано вероучение Церкви. Он освящен наивысшим авторитетом — авторитетом принимавших его Вселенских соборов и всех участвовавших в них святых, любимых православными христианами с детства — святителей Николая Чудотворца, Василия Великого, Григория Богослова (а с ними церковное сознание связывало и Иоанна Златоуста), Афанасия Александрийского и многих других. Внесение изменений именно в этот текст вносит наибольший соблазн в сознание верующих<sup>2</sup>, особен-

---

<sup>1</sup>См.: *Михаил (Семенов), еп.* Нужны ли догмы и обряды? // Родина. 1990. № 9. С. 19–21; *Михаил (Семенов), еп.* Апология старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. Кострома, 2002. Вып. 4–5. С. 19–31. Справедливости ради нужно отметить, что иногда и носители новообрядческого сознания склонны оценивать разность старообрядчества и новообрядчества различием веры (См.: *Шмеман А., прот.* Ответ Солженищину // Вестник РХД. 1976. I. № 117. С. 129–130).

<sup>2</sup>Приводит в недоумение, как настойчиво деятели собора 1666–1667 гг. требовали от подсудимых лидеров старообрядческого сопротивления раскаяния в непринятии нового текста Символа веры. Насколько это требование было смущающим, показывают некоторые показания обвиняе-

но если оно никак не аргументируется, тем более что бытует представление о неизменности текста Символа веры, о чем якобы было принято постановление на III Вселенском соборе<sup>3</sup>.

Обыкновенно авторы, склонные к оправданию старообрядчества, говорят об ухудшении качества текстов после никоновской реформы<sup>4</sup>. Более того, в старообрядческой среде чаще всего слова «старый текст» и «старообрядческий текст» используются как синонимы. Известно, что в рукописной традиции никогда и никакой текст не может быть статичным. Это ставит перед исследователем двойную проблему. Текст Символа веры как текст дидактико-вероучительный, кажется, не должен иметь даже незначительных разночтений, хотя сравнение старообрядческого и новообрядческого текстов фиксирует их наличие. Если же учесть принцип обязательной текстологической изменемости текста, нужно признать, что *историческое* значение текста Символа веры в вероучительном отношении этим несколько нивелируется. Правда, требуется оговорка, что такая постановка вопроса оказалась возможна только в рамках новоевропейской науки, когда противопоставление объекта и субъекта позволило противопоставить отдаленность исторического процесса от имманентного человеческому сознанию религиозного мировоззрения, усваивающегося прежде всего посредством символических доминант, к которым необходимо отнести и Символ веры. Эпоха научного подхода к восприятию Символа веры совпала с периодом его статичности, которая началась в русской письменности с рубежа XVII–XVIII вв. Этот принцип и позволил как наделить Символ веры исключительным значением для формулирования нашей веры, так и приравнять понятия «старый текст» и «старообрядческий текст», что, как отмечено выше, характерно для старообрядческого сознания. Более того, научный подход к изучению исторического бытования богослужебных текстов привел к тому, что «старый текст» и «старообрядческий текст» противопоставляются друг другу<sup>5</sup>.

---

ных (См.: Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1876. Т. 2. Акты, относящиеся к собору 1666–1667 года. С. 107–108 и др.).

<sup>3</sup>Опровержение этого мнения см.: *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 223.

<sup>4</sup>*Крамер А.В.* Причины, начало и последствия раскола русской церкви в середине XVII века. СПб., 2005. С. 124; *Кутузов Б.П.* Тайная миссия патриарха Никона. М., 2007. С. 232–234.

<sup>5</sup>См. например: *Костромин К., свящ.* Смысловые разночтения в старообрядном и новообрядном чинах крещения в свете истории чинопоследования Таинства // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы IX междунар. конф. (Новгород, 30 сентября – 2 октября

Поэтому исследование текста Символа веры должно проходить в двух пластах: историко-текстологическом и семантическом. Историко-текстологический анализ применяется, чтобы выяснить, какую традицию имеет та или иная форма написания текста в древнерусской или греческой письменности. Семантическое значение текста демонстрирует, насколько именно такая форма текста адекватна догматическому осмыслению вероучения Церкви.

В контексте поставленной задачи история формирования и история рукописного текста Символа веры имеют первостепенное значение. Следует иметь в виду, что деяния II Вселенского Собора до нас не дошли, самостоятельное же бытование рукописей Символа веры как соборного постановления шло параллельно с его литургическим использованием. К сожалению, проследить рукописную текстологическую историю текста Символа веры очень трудно, так как почти никто из русских исследователей<sup>6</sup> (и почти никто из зарубежных, по крайней мере, до середины XX в.<sup>7</sup>) этим вопросом не занимался.

С самого начала текст Символа веры подвергался глубокой корректировке. Например, Константинопольский собор 381 г. изменил текст Никейского собора 325 г. Признавая значение IV Вселенского Халкидонского Собора 451 г., мы должны учитывать возможность того, что в текст Символа веры могли быть внесены дополнения, направленные против ересей несторианства и монофизитства (об этом говорится в 3 члене Символа веры: *Нас ради человек <...> воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечившася*)<sup>8</sup>. В течение 70 лет после II Вселенского собора 381 г. текст Никео-Константинопольского Симво-

---

2009 г.). / Центр истории и культуры старообрядчества имени боярыни Морозовой. Ред.-сост. В.И. Осипов, Н.В. Зиновкина, Е.И. Соколова и А.В. Осипова. Великий Новгород, 2010. С. 321–330.

<sup>6</sup> Существует всего лишь одно текстологическое исследование, посвященное тексту Символа веры: *Гезен А.* Очерки и заметки из области филологии, истории и философии. Вып. 1. История славянского перевода Символов веры. Критико-палеографические заметки. СПб., 1884. Однако мы не дублируем его исследование, целью которого было «восстановить первоначальный текст славянского перевода разных символов веры», а также схематичное изложение «последовавших в этом тексте с течением времени изменений» (*Гезен А.* История славянского перевода Символов веры... С. 1). Здесь проблема текста рассматривается глазами книжника XVI–XVII веков, а потому данные по истории текста Символа, о его ранних редакциях и других Символах использованы лишь частично, когда необходимо понять, на каких реальных фактах основан спор книжников XVII в.

<sup>7</sup> См.: *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959.

<sup>8</sup> Ср.: *Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп.* Православный катехизис. М., 1990. С. 27–28.

ла веры еще не осознавался Церковью как неизменный, — наряду с ним еще использовались в разных Поместных Церквях свои Символы веры<sup>9</sup>. Впервые текст Никео-Константинопольского Символа читается только в Деяниях IV Вселенского Собора<sup>10</sup>.

Символ веры довольно медленно проникал в общественно-христианское сознание. В III–IV вв. он играл почти исключительно катехизическое значение, с IV по VI вв. он преимущественно был достоянием богословствующих епископов, с V в. начав постепенно проникать в общественное богослужение. Именно в богослужении Символ веры стал общехристианским достоянием, и за его постоянством стали следить все христиане, знавшие его содержание благодаря чтению его за литургией<sup>11</sup>. При этом можно видеть следы использования на литургии других, более ранних Символов веры<sup>12</sup>. Как пишет Хью Уайбру, «Символ веры, читаемый на евхаристическом богослужении, служил мерилортодоксальности во времена доктринальных споров»<sup>13</sup>. Символ веры вводился в литургические чинопоследования постепенно: в чине Крещения он присутствовал изначально, начал использоваться в чине литургии с 518 г., в обеднице, повечерии, полунощнице — с IX в., в исповеди — с сер. XV в., иногда он добавлялся к часам или вечерне, был добавлен к вечерним и утренним молитвам,

---

<sup>9</sup>См.: *Чельцов Н.* Древние формы Символа веры Православной Церкви или так называемые Апостольские символы. СПб., 1869.

<sup>10</sup>*Уайбру Х.* Православная Литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М., 2000. С. 100.

<sup>11</sup>*Аррани М.* Исторические заметки о чинопоследованиях таинств по рукописям греческого Евхология. Л., 1979. С. 34–35; *Он же.* Историческое развитие божественной Литургии. Л., 1978. С. 79.

<sup>12</sup>См.: *Киприан (Жерн), архим.* Евхаристия. М., 1999. С. 73.

<sup>13</sup>*Уайбру Х.* Православная Литургия... С. 102. Автор утверждает, что «являясь вероисповедным текстом, Символ веры в служении Мессы (и Литургии. — *К.К.*), вероятно, как был, так и будет чужеродным телом... Сама форма текста от первого лица единственного числа («Верую») отличается от литургической формы множественного числа (было бы: «Веруем»), из чего видно, что место Символа веры первоначально было в чинопоследовании таинства крещения» (*Уайбру Х.* Православная Литургия... С. 102). В древнейшей редакции славянского текста Символа веры (РНБ Q. П. I. 38. XIII в. Л. 1об.; Q. П. I. 57. XIII в. Л. 144) дана форма множественного числа, что говорит о «литургичности» текста Символа (ср.: *Гезен А.* История славянского перевода Символов веры... С. 46).

чину причащения болящего, но на чтение Символа в этих чинах давалось только сокращенное указание<sup>14</sup>.

Несмотря на то, что Символ веры очень часто использовался за богослужением (а быть может, благодаря этому), вместо его текста в богослужебных книгах часто давалось лишь краткое указание на то, что здесь Символ веры должен быть прочитан наизусть или по Часослову. Поэтому полный текст Символа почти не встречается в чинах литургии, Исповеди и Крещения, то есть в Служебниках, Евхологиях, Требниках; зачастую он пропускался и в текстах обедни, повечерия и полунощницы, то есть в Часословах<sup>15</sup>. Часослов как богослужебная книга появился не ранее VIII в. и не ранее XII в. получил распространение<sup>16</sup>. Тем не менее, Часословы дают больше всего материала для истории текста Символа. Текст Символа веры часто помещался также в Кормчую книгу, и изредка в списки Пандект и Тактиона Никона Черногорца. Проблема усугубляется также тем, что сохранилось очень мало древних греческих рукописей, содержащих Символ веры<sup>17</sup>.

Нами было проанализировано 28 рукописей от XIII до первой половины XVII в.:

*Кормчие и выписки из них* (XIII–XVI вв.): РНБ. Ф. п. II. 1, XIII в. Л. 12об.–13об.; БАН. Собр. Каликина. 123. 1390 г. Л. 2об.; БАН. 33.10.2. XV в. Л. 224об.; РНБ. Софийское собр. 1173. 2 пол. XV в. Л. 310–311об.; БАН. 32.7.2. кон. XVI в. Л. 425об.; БАН. Собр. Доброхотова. 14. 3 четв. XVI в. Л. 4; РНБ. Собр. Погодина. 270. 1 четв. XVI в. Л. 475–476; Софийское собр. 1418. XVI в. Л. 183об.–188; БАН. 33.4.35. нач. XVII в. Л. 9об.–11.

*Часословы* (XIII–XVI в.): РНБ. Q.п.I.38. XIII в. Л. 1–1об.; РНБ. Q.п.I.57. XIII в. Л. 143об.–144; РНБ. Собр. Титова, 1467. XIV в. Л. 14–15; РНБ. Софий-

---

<sup>14</sup> *Диакровский Е.П.* Последование часов и изобразительных: Историческое исследование. Киев, 1913. С. 94, 96; *Алмазов А.А.* Тайная исповедь в православной восточной церкви: Опыт внешней истории. Т. 1. Общий устав совершения исповеди. Одесса, 1894. С. 243–244, 288, 302; *Он же.* История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань, 1884.

<sup>15</sup> *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. М., 1995. С. 424 и сл. 1-й пагинации.

<sup>16</sup> *Арранци М.* Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология. Л., 1979. С. 19–20.

<sup>17</sup> Один из древнейших греческих текстов Символа дошел до нас на саккосах митрополита Фотия, хранящихся в Государственном историческом музее в Москве.

ское собр. 1127. XIV в. Л. 9об.–10об. и 23об.–24об.; РНБ. Софийское собр. 1052. 2 пол. XIV в. Л. 99об.–100; РНБ. Соловецкое собр. 754/864. XV в. Л. 148–148об. и 161–161об.; РНБ. Соловецкое собр. 1128/1237. 1494 г. Л. 415; РНБ. Софийское собр. 75. XV в. Л. 210–211; РНБ. Софийское собр. 1120. 1480 г. Л. 2об.–3; РНБ. Софийское собр. 1121. кон. XV в. Л. 55об.–56; РНБ. Кирилло-Белозерское собр. 255/512. 1489–1506 г. Л. 83–84; БАН. 21.10.7. XV в. Л. 31–32 (скопировано писцом конца XVII в. на Л. 48об.–49об.); РНБ. Соловецкое собр. 1116/1225. 1564–1568 г. Л. 530; РНБ. Соловецкое собр. 1146/1256. 1566–1569 г. Л. 200об.–201.

*Требники* (XVI–XVII в.): РНБ. Кирилло-Белозерское собр. 519/776. 1 пол. XVI в. Л. 76об.–77об.; РНБ. Софийское собр. 1066. 1 пол. XVII в. Л. 27об.–28об. (чин исповеди); РНБ. Кирилло-Белозерское собр. 520/777. XVII в. Л. 229об.–230 (чин елеосвящения).

*Певческие сборники* (XVII в.): РНБ. Собр. Погодина. 380. 1601 г. Л. 140об.–141; РНБ. Собр. Погодина. 417. 1630-е г. Л. 96–96об.

Кроме этого, были учтены 28 списков, опубликованных А. Гезеном<sup>18</sup>. Ниже для сравнения приводится текст Символа веры в дониконовском (используемом старообрядцами) и послениконовском вариантах по печатным изданиям середины XVII в. Буква «ѣ» заменена на «е». Внутритекстовые знаки воспроизведены в соответствии с особенностями каждого из изданий.

Верую во единого Бога, Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимымъ же всем и невидимымъ.	Верую во единого Бога, Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимымъ же всемъ и невидимымъ.
И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия Единороднаго, Иже от Отца рожденнаго прежде всехъ векъ,	И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия, Единороднаго, Иже от Отца рожденнаго прежде всехъ векъ.

<sup>18</sup>См.: Гезен А. Очерки и заметки из области филологии, истории и философии. Вып. 1. История славянского перевода Символов веры. Критико-палеографические заметки. СПб., 1884.

Света от Света, Бога истинна, от Бога истинна <b>рождена а не сотворена</b> , единосущна Отцу, Имже вся быша.	Света от Света, Бога истинна, от Бога истинна. <b>Рожденна, несотворенна</b> , единосущна Отцу, Имже вся быша.
Нас ради человек, и нашего ради спасения сшедшаго с небесъ и воплотившагося от Духа Свята. <b>и Марии Девы вочеловечьшася.</b>	Нас ради человек, и нашего ради спасения, сшедшаго с небесъ, и воплотившагося от Духа Свята, <b>и Марии Девы, и вочеловечьшася.</b>
<b>Распятаго за ны</b> при Понтийстемъ Пилате. страдавша и погребена, И воскресшаго в третии день по Писаниихъ, и возшедшаго на небеса, и седяща одесную Отца, и паки грядущаго со славою судити живымъ и мертвымъ, Егоже Царствию <b>нестъ конца.</b>	<b>Распятаго же за ны</b> , при Понтийстемъ Пилате: и страдавша и погребена, и воскресшаго в третий день по Писаниемъ. И возшедшаго на небеса, и седяща одесную Отца: И паки грядущаго со славою, судити живымъ и мертвымъ, Егоже Царствию <b>не будетъ конца.</b>
И въ Духа Святаго <b>Господа истиннаго и животворящаго</b> , иже от Отца исходящаго. иже со Отцемъ и съ Сыномъ съ покланяема и съ славима, глаголавшаго пророки.	И в Духа Святаго, <b>Господа, животворящаго</b> , Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и сславима, глаголавшаго пророки.
И во едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь. Исповедую едино крещение во оставление греховъ. Чаю воскресения мертвымъ, и жизни будущаго века. Аминь <sup>19</sup> .	Во едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь. Исповедую едино крещение, во оставление греховъ. Чаю воскресения мертвыхъ: и жизни будущаго века. Аминь <sup>20</sup> .

Замечены следующие разночтения:

1. *Верую <...> в Господа Иисуса Христа, Сына Божия <...> рожденна, а не сотворенна.* В синодальном варианте противопоставление с союзом *а* отсутствует. Имени Иисус (Иисус) мы здесь не касаемся.

<sup>19</sup>Следованная Псалтырь. М., 1653. Л. 150–150об.

<sup>20</sup>Служебник. М., 1668. Л. 108–109об.



2. *Нас ради человек <...> воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечиса.* В старообрядческом варианте отсутствует союз *и*, меняющий тектонику фразы.

*Распятого же за ны.* В старообрядческом варианте *же* отсутствует.

В старообрядческом тексте отсутствует союз *и* перед словом *страдавшего*.

3. *И паки грядущаго судити живых и мертвых, его же царствию не будет конца.* Старообрядцы предлагают вместо будущего времени *не будет настоящее несть*.

4. *И в Духа Святаго, Господа истинного и животворящаго.* В синодальном тексте слово *истинный* отсутствует.

На этих четырех ключевых, отмеченных цифрами разночтениях, необходимо остановиться подробнее.

### «Сына Божия... рожденна, [а] не сотворена»

Текстологически трудно обосновать изначальность одного из двух чтений, тем более что в современном греческом тексте *Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν... γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα* противопоставление с союзом *καὶ* отсутствует<sup>21</sup>. Во всех же просмотренных нами славянских рукописях XIII–XVII вв. союз *а* имеется<sup>22</sup>. Так же, с союзом *а*, текст звучит и в Исповедании веры митрополита Илариона<sup>23</sup>. Важно отметить, что в певческом сборнике РНБ. собр. Погодина. 417 (1630-е гг.). Л. 96об. на союз *а* дана длинная попевка.

---

<sup>21</sup> *Εὐκολλίων Θείας Λειτουργίας*. Греческо-русский служебник. Монастырь Параклита (Греция), Оропос Аттикис, 1998. С. 28. — К сожалению, в единственной найденной нами греческой рукописи текста Символа веры с толкованием (РНБ. Софийское собр. 79. XVI в. Л. 6–7) этот фрагмент отсутствует. В служебнике XI–XII века *Θεία Λειτουργία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* Ms. Lesbiacus Leimonos 330 Символ веры в последовании Литургии даже не упоминается (Л. 9. URL: <http://84.205.233.134/pdfs/2008721103323.pdf> (дата обращения: 24.06.2012)). В Евхологии XVI века *Εὐχολόγιον* Ms. Lesbiacus Leimonos 85 на текст Символа веры есть только указания (Л. 65. URL: <http://84.205.233.134/pdfs/200872211429.pdf> (дата обращения: 24.06.2012)).

<sup>22</sup> Только в Рязанской кормчей (РНБ. Ф. п. П. 1. XIII в. Л. 13) читается: *Рождена и не створена*. Но к этому добавлено толкование: *Роди бо ся Сын а не створен бысть*. Аналогично, но с союзом *а* читается текст Символа в аналогичной рукописи: РНБ. Софийское собр. 1418. Л. 96.

<sup>23</sup> ГИМ. Синодальное собр. № 591. втор. пол. XV в. См.: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI–XII века / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб., 1997. С. 58 (Далее: БЛДР).

Пафос этого союза состоит именно в его созвучности эпохе первых Вселенских соборов, в особенности — Первому. Нужно заметить, что в дошедшем до нас греческом тексте Символа веры Первого Вселенского собора этого противопоставления нет<sup>24</sup>. Единственный из древних Символов веры, имевший некоторое подобие славянской форме, Символ Антиохийской Церкви, содержал такой текст: «рожденнаго от Него (Отца) прежде всех веков, а не сотворенного», со значением противопоставления<sup>25</sup>. Противопоставление Рождества Христа сотворению было свойственно христианской литературе. Напрямую оно читается в исповедании веры в Изборнике 1076 г.: «Сына рожена, а не зъдана»<sup>26</sup>. Аналогично оно бросается в глаза в Исповедании веры свт. Афанасия Александрийского: «Яко не трие несозданныи, ниже трие неизмеримии, но единъ Несозданный и единъ неизмеримый Сын от Отца единого есть, не сотворень, ни созданы, но рождень»<sup>27</sup>. Это противопоставление можно встретить и в богословских построениях современных нам церковных авторов: в комментарии на Символ веры святитель Николай Сербский писал: «Небеса и земля, все, что видимо и что невидимо на ней, что вне сущности Бога единого, живого, — все это сотворено. Один только Творец нетварен. И так же как нетварен Отец, так же и Сын нетварен. Он рожден, а не сотворен»<sup>28</sup>.

Слова диакона Феодора, представителя раннего старообрядчества, ярко свидетельствуют о том, что лидеры сопротивления никоновским реформам прекрасно понимали смысл того, что они отстаивали: «Аз же той в Символе старом во всех словенских книгах святых неизменно от начала веры, и подобает ему нужно быти ту и неотменено, понеже противу Ария еретика поставлен ту, яко рожен острый, от святых отец наших Перваго Собора Вселеньскаго. Арий бо тварь глаголаше Сына Божия быти, сиречь создана от Бога Отца; святые же от-

<sup>24</sup> Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004. С. 37–38.

<sup>25</sup> Чельцов Н. Древние формы Символа веры Православной Церкви. С. 45, 60.

<sup>26</sup> Изборник 1076 года. М., 1965. С. 207 (Л. 29).

<sup>27</sup> РНБ. Софийское собр. № 1461. Сборник статей, XVII–XVIII в., л. 245–245об.

<sup>28</sup> Николай Сербский, свт. Во что мы верим? Объяснение Символа веры. Клин, 2008. С. 34. Ср.: «Собственно, в официальном русском переводе текста Символа веры дано слитное написание: *несотворенный*. Чтобы, однако, выразить полемическую интенцию речения, необходимо написание раздельное: *рожденный, (а) не сотворенный*» (Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология / Пер. с нем. Е. Верещагина. М., 2003. С. 83).

цы исповедаша, по Писанию Святому, рожденна от Бога Отца, а не сотворенна. Сия суть сила во азе том содержится»<sup>29</sup>. Аналогичный текст можно встретить и в Кирилловой книге<sup>30</sup>. В толковании на Символ веры, помещавшемся иногда в Кормчие книги, противопоставление подчеркивалось: «Роди бо ся Сын, а не сътворень бысть»<sup>31</sup>.

Противопоставление свойственно святоотеческой литературе, это отмечали многие. В целом можно согласиться с высказыванием диакона Валерия Тимофеева об особенности употребления частицы οὐ: «...Во фразе γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα для грекоязычного сознания отчетливо выражено решительное противопоставление γεννηθέντα (рожденна) и ποιηθέντα (сотворенна). Следовательно, переводить подобную грамматическую конструкцию необходимо только через *а не* либо *но не*... И если не вводить в перевод этих союзов, тогда полностью теряется весь смысл, заложенный в греческом оригинале. Поэтому переводчики греческих текстов, принимая во внимание, что в греческом языке οὐ отрицает прямо, объективно, фактически и переводится *не, нет* со смыслом решительного, безусловного, абсолютного отрицания в предложениях со смысловым противопоставлением одной части предложения другой — всегда дают перевод *а не* или *но не*. Филологические примеры этого с античных времен вплоть до святых отцов чрезвычайно многочисленны. Смотри, например, у Еврипида (V в. до н.э.), Гераклита (кон. VI — нач. V в. до н.э.), Григория Богослова в Слове 35, у Иоанна Дамаскина в Точном изложении православной веры, в письмах Кирилла Иерусалимского, у Григория Богослова и многих других»<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup>Послание диакона Федора сыну Максиму // Христианство и Церковь в России феодального периода (материалы) / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1989. С. 119.

<sup>30</sup>Кириллова книга. М., 1647. Л. 122.

<sup>31</sup>Рязанская кормчая: РНБ. Ф. п. II. 1. XIII в. Л. 13; РНБ. Софийское собр. 1418, XVI в., л. 185.

<sup>32</sup>Тимофеев В., диак. Рассуждение о древнем и новообрядческом текстах Символа веры // URL: <http://blogs.priwet.ru/community/drevlepravoslavie/59039290> (дата обращения: 10.06.2012).

**«Воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы [и] вочеловечшася»**

Эти слова Символа веры в своей смысловой части довольно сильно зависят от наличия или отсутствия союза *и* во второй части пассажа<sup>33</sup>. Существует как минимум четыре устойчивых варианта текста, встречающихся в рукописях:

1. *и въплотися от Духа Свята и от прчистыхъ кръвии святаыя и Приснодевы Мариа и вочеловечшася*; встречается только в Кормчих книгах (Рязанская Кормчая. РНБ. Ф. п. II. 1. XIII в. Л. 13; РНБ. Софийское собр. 1173. 2 пол. XV в. Л. 310об.).
2. *и въплъщышагося от Духа Свята из Мариа Девица въчеловечшася*; встречается только в Часословах, причем древнейших: РНБ. Q. п. I. 38, XIII в. Л. 1; РНБ. Q. п. I. 57 XIII в. Л. 143об.; РНБ. Собр. Титова, 1467, XIV в., л. 14об.; РНБ. Софийское собр. 1052. 2 пол. XIV в. Л. 99об.; РНБ. Соловецкое собр. 754/864. XV в. Л. 148об. и Л. 161об.; РНБ. Софийское собр. 1120. 1480 г. Л. 3; Исповедание митрополита Илариона<sup>34</sup>.
3. *и въплотьшагося от Духа Свята и Мариа Девы въчеловечшася*; древнейший текст — в Кормчей книге: БАН. Собр. Каликина. № 123 (Пандекты). 1390 г. Л. 2об. Однако текст Символа веры вписан писцом конца XVII в. на восполненных листах. Вторая по древности рукопись с таким

<sup>33</sup>Тот факт, что слова *от Духа Свята и Марии Девы* добавлены к глаголу *вочеловечшася*, существующему в тексте вероопределения еще с 325 года, скорее подтверждает идею, что союз «и» привнесен в текст позднее. (См.: Спасский А. История догматических течений в эпоху Вселенских Соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. С. 587). Греческий текст, известный нам по современным изданиям, соответствует новообрядческому тексту (*καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύμα τοῦ ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπίσαντα*), зато древнейшая редакция славянского Символа веры консонирует с латинским текстом (*et incarnatus est ex Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est*). *Mansi J.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* Vol. 3. Ab anno 347 ad annum 409. Florentiae, 1759. Col. 565–566. Ср. слова Епифания Кипрского: *καὶ σαρκωθέντα, τούτεστι γεννηθέντα τελείως ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου δια Πνεύματος ἁγίου, ἐνανθρώπησαντα*. *S. Eriphanii Ancoratus // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca prior*. Vol. 43. S. Eriphanii Constantiensis in Cyprio episcopus. Parisiis, 1864. Col. 233. См.: Чельцов Н. Древние формы Символа веры Православной Церкви. С. 83. Есть также вариант без слова *вочеловечышагося* (Там же. С. 96; Ср. Гезен А. История славянского перевода Символов веры... С. 33–35).

<sup>34</sup>БЛДР. Т. 1. С. 58.

текстом — Софийское собр. 1127. рубеж XIV–XV в. Л. 10 и 24. Эта в будущем старообрядческая формулировка окончательно восторжествовала уже в XVI в.

4. *и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и въчеловечышася*. Судя по рукописям будущей «новообрядческий» текст появился в конце XV в.: БАН. 33. 10. 2 (Тактион). XV в. Л. 224об.; Софийское собр. 1121. конец XV в. Л. 55об.; Кирилло-Белозерское собр. 255/512 (1489–1506 г.). Л. 83.

В конечном итоге, указанные варианты сводятся к двум противопоставленным — новообрядческому и старообрядческому. В первом случае воплощение происходит от двух начал: божественного (от Духа Святого) и человеческого (Марии Девы), конкретизируясь в форме вочеловечения. Во втором — воплощение зависит от Божества, Которое решило стать плотью, а вочеловечение не могло произойти без участия человека (Марии Девы). Обе формулировки нужно признать догматически верными. Тонкость различия на первый взгляд неочевидна. Однако она есть и заключается в следующем.

В новообрядческом тексте во всем содержании христологической части Символа подчеркивается божественность Христа, которая находится в центре внимания: Сын Божий предвечен, равен Богу Отцу, сошел с небес, воплотился с помощью Марии Девы (она здесь — второстепенное, несколько пассивное, орудие боговоплощения), распялся и воскрес<sup>35</sup>.

Текст старообрядческого варианта предполагает другую логику. Предвечный несотворенный Божий Сын сошел с неба для воплощения. На земле он вочеловечился благодаря Марии Деве и, будучи рожденным от двух начал — божественного и человеческого — в новом качестве жил, пострадал, умер и воскрес<sup>36</sup>. Вочеловечение без Марии Девы невозможно, а стало быть, и появле-

---

<sup>35</sup> Можно заметить, что эта тенденция была заложена в Изборнике 1076 года, где при исповедании воплощения Богородица даже не упоминается. (См.: Изборник 1076 года. С. 208 (Л. 29об.)). То же можно сказать и об исповедном тексте в Повести временных лет под 988 г. в поучении курсунских попов (См.: Повесть временных лет / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Андриановой-Перетц. СПб., 1999. С. 51).

<sup>36</sup> Христос «был зачат от Духа Святого, родился от Марии Девы» (*Иоанн Павел II*. Верую в Духа Святого Господа животворящего / Пер. с польск. В. Данилова. М., 1998. С. 206, 335).

ние Бога на земле невозможно без участия Богородицы<sup>37</sup>. Значение Богородицы часто подчеркивается и в толкованиях на Символ веры: «Проклинаю <...> отмечающихся и еже от Святыя Девы и Богородицю Марию истиннаго Рождества Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа»<sup>38</sup>; «и съданиемъ Святаго Духа от девичьскихъ кровий святыя Богородица и приснодевы Мария въ своемъ ему съставе сущиа»<sup>39</sup>; «Богъ положивъи честь на роде женскомъ и от Мариа плоть примь, да Еву от клятвы свободить»<sup>40</sup>.

Равенство значимости Св. Духа и Богородицы и подчеркивает старый текст Символа. В такой форме учение о боговоплощении берет начало с т.н. Апостольского Символа веры, которым пользуется Католическая Церковь. Раскрытие этой традиции через христологию как часть триадологии и через мариологию как часть антропологии — основа западного богословия<sup>41</sup>. Эта разница познается на интуитивном уровне, но для человека, знающего текст наизусть и часто его повторяющего, это важно, так как формирует его религиозное мировоззрение. Для примера приведем слова святителя Николая Сербского: «... и **вочеловечшася**. Для чего святые отцы Никейские употребили еще и это слово, если раньше уже сказали: **воплотившагося**? Разве этого слова было недостаточно ясно? ... Во вселенной много всяческих тел. Господь Бог являлся израильтянам в древние времена в виде огненного столпа и облака. Дух Святой явился на Иордане в виде голубя. Необходимо было совершенно определенно сказать, в каком именно теле явился в мир Сын Божий. Он явился в теле че-

<sup>37</sup>Ср. 4 тропарь 8 песни канона Обрезанию Господню: *Неизреченною волею въплъщеного от Девы Бога Слова и рождена на наше пакибытие...* Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131 / Лингв. изд., подг. греч. текста, коммент., словоуказ. В.Б. Крысько. М., 2005. С. 448. Л. 100об. Такое впечатление оставляет изучение евангельской истории по хронографам или Палее, аналогично — по тексту увещания князя Владимира Философом в ПВЛ под 986 годом (Повесть временных лет. С. 47). Надо думать, эта традиция была заложена текстом т.н. Никейского вероисповедания: *нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго, и воплотившагося, и вочеловечшася, страдавша и воскресшаго...* Здесь же встречаем *рожденна, несотворенна* (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα). Книга правил святых апостол, святых соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. М., 1893. С. 3; *Лебедев А.П.* Вселенские соборы IV и V веков. С. 37–38.

<sup>38</sup>БАН. Собр. Доброхотова. 14. 3 четв. XVI в. Л. боб.-7 (Кормчая).

<sup>39</sup>Там же. Л. 5.

<sup>40</sup>*Соболевский А.И.* Материалы и заметки по древнерусской литературе // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 3. С. 85. Толкование «Григория Богослова».

<sup>41</sup>*Ратцингер Й., кардинал (папа Бенедикт XVI.)* Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры. М., 2006. С. 231–232; *Шёнборн К.* Бог послал Сына Своего... С. 120.

ловеческом...»<sup>42</sup> Для старообрядца именно такой смысл текста Символа веры и выражается двуперстием крестного знамения: Божество «приклонилось» до человечества, которые равно проявились во Христе.

В подтверждение того, что эта мысль бытовала в средневековом сознании, можно привести текст из канона Рождеству Христову по Ильиной книге: *Се Девица якоже прорече древле въ чревьъ зачньшии родила і естъ Бога въчеловечена* (Θεόν ἐνανθρωπήσαντα) *и проповѣдаіеть двоу іеяже съмиръшеся съ Богомъ грѣшьници Богородицю въ истинѣ сщцоу достойно въсх'валимъ*<sup>43</sup>. Еще более наглядно глубина и точность второй формулировки может быть показана на тексте Символа веры уже упоминавшегося Часослова Q.п.І.38: *и възплъщышагося от Духа Святаго из (так!) Маріа Девиць възчеловѣчьшыся*<sup>44</sup> Почти также читается Символ веры и у митрополита Илариона<sup>45</sup>. Греческий текст соответствует современному тексту (καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπίσαντα), зато древнейшая редакция Символа веры консонирует с латинским текстом: *et incarnatus est ex Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est*<sup>46</sup>.

Но вряд ли это тонкое богословское различие всегда ощущалось русским духовенством. Даже старообрядцы отстаивали букву ради буквы, не вкладывая в нее того значения, которое она на самом деле имела. Так, протопоп Аввакум цитирует этот фрагмент Символа веры без союза «и», но с запятой, что обесце-

---

<sup>42</sup>Николай Сербский, *свт.* Во что мы верим? Объяснение Символа веры. С. 42.

<sup>43</sup>Ильина книга. С. 386. Песнь 5, тропарь 2, Л. 85.

Тот же смысл содержится в стихире 2 третьего гласа, где Христос ἐνανθρωπήσας, но в греческой параллели вместо «Услышите, горы и холмы, и ближняя Иорданова яко Христос прииде к нам вочеловечся, Боже помилуй нас» читается «Приходит Христос да спасет егоже созда человека яко человеколюбец». Перевод греческого текста читается в параллельных древних славянских списках.

<sup>44</sup>РНБ. Q. п. І. 38. Л. 1. Символ веры по этой рукописи любопытен и в других вариантах: *мучена и погребена вместо страдашиа и погребена*, употреблением множественного числа *веруем, исповедуем, чимъ възкръшеніа*. л. 1об.

<sup>45</sup>ПЛДР. Т. 1. С. 58.

<sup>46</sup>*Mansi J.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* Vol. 3. Col. 565–566. В православном тексте Символа веры в немецком переводе этот текст звучит аналогично: [Jesus] hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden (Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Joannes Chrysostomos. Leipzig, 1975. S. 61).

нивает богословский изыск старообрядческого варианта текста по сравнению с новообрядческим<sup>47</sup>.

Рассуждая далее, осмелимся заметить, что разница значения возрастет, если мы возведем эти разные варианты прочтения смысла к двум разным традициям евангельской вести. Рождество Христа от Марии Девы довольно подробно описано у евангелистов Матфея и Луки, в то время как именно орудием она предстает в Евангелии от Иоанна, где Богородица упоминается всего дважды. Пасхальный евангельский текст создает впечатление полного торжества Бога над грехом людей, и человек не может играть роли, сопоставимой по своей задаче с предназначением Богочеловека. В то же время рождественский текст, читаемый по синоптическим Евангелиям, передает впечатление старого варианта Символа веры, в котором Бог и человек совместно участвуют в появлении на земле Богочеловека Христа. Можно высказать предположение (которое, конечно, должно быть проверено на более широком историческом материале), что значение праздника Пасхи, который превалирует сегодня над праздником Рождества Христова, ранее уступало на Руси величию праздника Рождества. Изменение же текста Символа веры стало как бы запоздалой психологической реакцией на смену мировоззренческого ориентира, произошедшего в более раннее время<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup>Житие протопopa Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения / Под общ. ред. Н.К. Гудзия. М., 1960. С. 58.

<sup>48</sup>Ср.: *Федотов Г.П.* Христианская трагедия // *Федотов Г.П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 9. Статьи американского периода. М., 2004. С. 325–326. В связи с этой совершенно неразработанной темой можно сделать несколько предварительных замечаний. Во-первых, противопоставление восточной и западной доминант на Рождестве и Пасхе требует как знания традиции оппонента, так и самого по себе осознания традиции Запада, понимавшейся как враждебной и противоположной, то есть глубокого богословского анализа, которого не было на Руси по крайней мере до эпохи создания централизованного Русского государства при Иване III (наиболее последовательным сторонником этого взгляда был прот. Г. Флоровский). Во-вторых, интуитивные доминанты русского богословия могут иметь неожиданную параллель с русским народным язычеством, каким мы его знаем по этнографическим материалам. Аграрная суть народно-языческих увеселений отразилась на праздновании рождественских святок, но никак не затронула празднование Пасхи (См.: *Пронн В.Я.* Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. М., 2006). Ближайшие праздники аграрного цикла приурочивались к Масленице и Троицкой неделе. В-третьих, преломление на Руси византийского агиографического идеала кенозиса может быть воспринято скорее как аналогия западноевропейскому акценту на страдании и сопереживании, чем пасхальному торжеству Византии (Ср.: *Мурьянов М.Ф.* У истоков хри-



Более того, заметим, что такое внимание значению Богородицы в деле боговоплощения не могло не сказаться на характере самого почитания Богородицы, имевшего особое место на Руси с самого появления здесь христианства. Для подкрепления этой мысли упомянем лишь, что первый крупный монастырь, получивший всеобщую известность — Киево-Печерский — был посвящен Богородице. Распространение на Руси праздника Покрова и Владимирской иконы трудно переоценить. Однако, смена такой парадигмы, как текст Символа веры, продемонстрировала постепенно происходившую смену мировоззрения. Время рождения «русского богословия» (по характеристике прот. Георгия Флоровского) в конце XVII – начале XVIII в. не привело к появлению мариологии, то есть учения о Богородице как отдельной дисциплины внутри догматического богословия, как это произошло на Западе, где значение праздника Рождества сохранило прежнее значение<sup>49</sup>. Такое положение продолжается до сих пор и вызывает немалое удивление у западных исследователей восточного богословия, которым не вполне понятен феномен сугубого почитания на Руси Богородицы и отсутствия интереса к ней в русском богословии<sup>50</sup>. Осмелимся предположить, что при сохранении прежних мировоззренческих ориентиров (то есть если бы текст Символа веры остался неизменен) это вряд ли бы произошло.

### **«Его же царствию несть / не будет конца»**

В этом отрывке текста Символа веры текстологическая проблема становится проблемой адекватности перевода. Считают, что «буквальный перевод οὐκ ἔσται τέλος — *нет и не будет конца* (специфическая грамматическая форма, аналога которой в современном русском языке нет)»<sup>51</sup>. Б.П. Кутузов указывает, что архим. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев) находил примеры руко-

---

стианства у славян // *Мурьянов М.Ф.* История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 123–134; *Петров А.В.* К изучению литературных тенденций русской летописной историографии // *Проблемы исторического регионоведения: Сб. научных трудов к 70-летию проф. В.И. Хрисанфова.* СПб., 2009. С. 19–58).

<sup>49</sup>Возможно, что этому способствовало подозрение, что Римская церковь связана с еретиком Аполлинарием Лаодикийским, против которого в Символ веры и было внесено уточнение с упоминанием Девы Марии (*Лебедев А.П.* Вселенские соборы IV и V веков... С. 79, 82, 85).

<sup>50</sup>*Фельми К.Х.* Введение в современное православное богословие / Пер. с нем. Е.М. Верещагина. М., 1999. С. 71–78, 97–121.

<sup>51</sup>*Карпец В.* Время в старом и новом обряде. URL: <http://www.pravaya.ru/faith/15/10872> (дата обращения: 10.06.2012). Ср. *Гезен А.* История славянского перевода Символов веры... С. 48–49.

писных переводов XI в. греческого ἔσται словом *есть*<sup>52</sup> Пример перевода ἔσται через настоящее время есть и в Ильиной книге: «аще бо крыщю тя, кл'еветьно ми іесть» (Канон на Крещение Господне (6 января), песнь 4, тропарь 3) — в греческом соответствует κατήγορον μὲν ἔσται<sup>53</sup>. Так или иначе, но все просмотренные нами рукописи (в том числе и исповедание митрополита Илариона) одинаково дают старообрядческую форму текста *несть конца*.

Формы будущего и настоящего времени *не будет* и *несть* в данном случае имеют именно смысловое вероучительное различие. В самом деле, если в тексте читается *несть конца*, то внимание слушателя не фокусируется на начале действия, предполагается отсутствие конца и концентрируется внимание на том, что Царство Христово уже действует в настоящее время. С другой стороны, выражение *не будет конца* не акцентирует начала действия и его состояния на настоящий момент, но переносит смысловой центр тяжести на отсутствие концовки.

Евангельский контекст, к которому апеллируют оба варианта текста Символа веры, еще более различен, нежели в случае с Девой Марией. Форма *несть* четко указывает на действие Царства Божия в настоящий момент. В Евангелии Христос неоднократно подчеркивает: «Царство Божие внутрь вас есть» (Лк. 17:21), «Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезой Моей в Царстве Моем...» (Лк. 22:29–30, ср. 23:42). «Царство Мое не от мира сего, — сказал Христос в ответ Пилату, — если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан иудеям, но ныне Царство Мое не отсюда» (Ин. 18:32, ср. Мф. 28:20). Все эти запоминающиеся тексты читаются либо в праздники, либо по воскресным дням, и потому сильно воздействуют на сознание слушающих<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup>Кутузов Б.П. Тайная миссия патриарха Никона. С. 234. Во всех без исключениях вариантах Символа веры, в том числе и древних, стоит ἔσται (Чельцов Н. Древние формы Символа веры Православной Церкви... С. 30, 62 (Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis XV illuminandorum // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Vol. 33. Cyrillus Hierosolymitanus. Parisiis, 1886. Col. 869–870; S. Eiphanii Ancoratus // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca prior. Vol. 43. Col. 236)).

<sup>53</sup>Ильина книга. С. 464–465. Л. 104об.

<sup>54</sup>Святое Евангелие-Апракос, по церковным зачалам расположенное. На церковнославянском и русском языках. СПб., 2007. С. 440–443.

На литургии вневременность присутствия Царства Божия также неоднократно подчеркивается. Царство Божие уже открыто нам в Божественной литургии возгласом «*Благословенно Царство Отца и Сына и Святаго Духа ныне и присно и во веки веков*». Происходящее на литургии получение от Бога освящения Св. Даров и присутствие в них Самого Господа Христа уже является воплощением Божественного Царства<sup>55</sup>. Перед пением Символа веры духовенство приветствует друг друга словами: «Христос посреди нас! — И есть, и будет!»<sup>56</sup>

Напротив, слова *не будет конца* имеют эсхатологическую перспективу, предполагающую отсутствие Христа сейчас в мире и начало Его царства после Второго пришествия и Суда<sup>57</sup>. Надо отметить, что к XVII в. мировоззренческая основа изменилась скорее в пользу нового текста. Старообрядцы не менее, а порой куда более новообрядцев были подвержены эсхатологическому ужасу, заставлявшему их оканчивать жизнь в кострах гарей, видеть в господствующей Церкви и государстве торжество антихриста, создавать согласия бегунов и странников. Сама обстановка начала и середины XVII в. характеризовалась сильным эсхатологическим напряжением, как это показал С.А. Зеньковский<sup>58</sup>. Это стало одной из основных причин распространения крестьянских бунтов в XVII–XVIII в., о чем убедительно писали А.М. Панченко, В.И. Буганов и другие<sup>59</sup>.

Возвращение к прежнему ориентиру на литургию как возведение актуального для верных Царства Христова произошло совсем недавно в лице бо-

---

<sup>55</sup> Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992.

<sup>56</sup> В греческой практике: И был, и есть, и будет! (*Печатнов В.В.* Божественная Литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина. М., 2008. С. 179).

<sup>57</sup> Отметим, что оппоненты Никиты Добрынина, указывая на эсхатологический смысл этого пассажа Символа веры, ссылались на предшествующие слова Символа о Суде (*Румянцева И.* Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»). Сергиев Посад, 1916. С. 439). В толкованиях этот стих Символа увязывается именно с сюжетом Страшного Суда (См. напр. РНБ. Ф. п. II. 1. XIII в. Л. 13об. (Рязанская Кормчая)). Такая перспектива опасна (с церковно-догматической позиции) возможностью возрождения осужденного Церковью учения о хилиазме (1000-летнем царстве Христа).

<sup>58</sup> *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные течения XVII века. М., 1995. С. 144–156.

<sup>59</sup> *Панченко А.М.* «Бунташный век» // *Панченко А.М.* О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 13–54. См.: *Буганов В.И.* Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. М., 1976.

гословов парижской школы и Американской Православной Церкви (прот. Н. Афанасьев, прот. Г. Флоровский, прот. А. Шмеман, прот. И. Мейендорф)<sup>60</sup>. В случае данного разночтения можно наблюдать, как изменение текста Символа веры стало симптомом уже свершившегося переворота в сознании.

**«В Духа Святаго, Господа [истинного и] животворящаго»**

С XIV в. существовало как минимум семь вариантов текста седьмого члена Символа веры:

1. *въ Духа Святаго Господа животворящаго*; древнейший вариант: РНБ. Ф. п. II. 1. XIII в.. Л. 13об. (Рязанская Кормчая); РНБ. Q. п. I. 38. XIII в. Л. 1об. (часослов); РНБ. Q. п. I. 57. XIII в. Л. 143; РНБ. Софийское собр. 1173. 2 пол. XV в. Л. 311; РНБ. Софийское собр. 1418. XVI в. Л. 187.
2. *въ Духа Святого истинного и животворящаго*; древнейшая рукопись: БАН. Собр. Каликина. № 123. 1390 г. Л. 2об. (Пандекты), текст Символа веры вписан писцом конца XVII в. на восполненных листах. РНБ. Собр. Погодина. 270. 1-я четв. XVI в. Л. 475об.; Соловецкое собр. 1116/1225. 1564–1568 г. Л. 530.
3. *во Духа Святаго истиннаго Господа и животворящаго*: РНБ. Софийское собр. 1052. 2-я пол. XIV в. Л. 100; Собр. Погодина. 380. 1601 г. Л. 141.
4. *въ Духа Святаго Господа истиннаго и животворящаго*: РНБ. Софийское собр. 1127. рубеж XIV–XV вв. Л. 10 и 24; РНБ. Соловецкое собр. 1146/1256. 1566–1569 г. Л. 201.
5. *въ Духа Святаго Господа и животворящаго*: РНБ. Соловецкое собр. 1128/1237. 1494 г. Л. 415. Исповедание веры митрополита Илариона<sup>61</sup>.

<sup>60</sup>Современные исследователи выделяют в учении Нового Завета два аспекта эсхатологии: «реализованную эсхатологию» — присутствие Бога с верующими в Него и действие Его благодати уже сейчас, и «футуристическую эсхатологию» — наступление конца времен и пришествие Царства Божия в Его полноте и избытствующей благодати (Подробнее см.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Эсхатология в Новом Завете. Темы и проблемы // Христианское чтение. 2005. 25. С. 67–79.) В таком случае различные славянские редакции Символа веры отдают предпочтение тому или иному аспекту эсхатологии, тогда как греческий текст обнимает их оба. — *Прим. отв. ред.*

<sup>61</sup>БЛДР. Т. 1. С. 58.

6. *въ Духа Святаго Господа истиннаго животворящаго*: РНБ. Соловецкое собр. 754/864. XV в. Л. 148об. и 161об.

7. *во Духа Святаго истиннаго Господа животворящаго*: РНБ. Собр. Погодина. 417. 1630-е гг. Л. 96об.

Такое разнообразие вариантов объясняется следующим образом. В реконструированном греческом тексте Никео-Константинопольского Символа веры текст восьмого члена выглядит следующим образом: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν<sup>62</sup>. Разделим фразу на две части; первая часть καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον переводится следующим образом: *и в Духа Святого*. Определение к слову τὸ πνεῦμα слово κύριος имеет несколько значений, среди них:

1. *Господь*<sup>63</sup>,

2. *законный, узаконенный, действующий, истинный, настоящий*<sup>64</sup>. Следовательно<sup>65</sup>, текст можно перевести либо *и в Духа Святого, истинного, жи-*

---

<sup>62</sup> *Лебедев А.П.* О нашем символе веры. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 62. Епифаний Кипрский приводит Символ веры своей церкви, где текст почти аналогичен: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον κύριον καὶ ζωοποιόν (*S. Eiphanii Ancoratus // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca prior. Vol. 43. Col. 232.* См. *Чельцов Н.* Древние формы Символа веры Православной Церкви... С. 68–69).

<sup>63</sup> Слово κύριος как определение лучше переводить словом *господственный*. В некоторых древних Символах κύριος отсутствовало (*Чельцов Н.* Древние формы Символа веры Православной Церкви... С. 83. Ср. *Гезен А.* История славянского перевода Символов веры... С. 37–42).

<sup>64</sup> *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1899. Стб. 742–743.

Словарь Дворецкого дает 14 вариантов греческих слов, которые могут быть переведены словом «истинный»: ἄδολος, ἄκράτος, ἀληθής, ἀτρεκής, αὐτός, ἀψεудής, γνήσιος, γόνιμος, δίκαιος, ἔτεός, ἐτήτιμος, ἔτιμος, ὀρθός, σαφής. Для слова κύριος он дает значения: «Имеющий власть, властвующий, господствующий: узаконенный, законный, сильный, могущественный; главный, основной, важнейший; Повелитель, владыка, господин, хозяин, глава, хранитель, опекун, Господь» (*Древнегреческо-русский словарь / Составил Дворецкий И.Х. Под ред. С.И. Соболевского. М., 1958.*)

Ср.: «В каком разуме Дух Святой называется Господом? В таком же, как и Сын Божий, то есть: как *истинный* (курсив мой — *К.К.*) Бог» (*Филарет (Дроздов), свт.* Православный Катехизис. СПб., 1995. С. 53).

<sup>65</sup> Когда слово κύριος выступает в качестве имени прилагательного, оно может быть переведено «господствующий, властвующий», или «имеющий право, возможность», или «узаконенный, установленный, утверждённый» (См.: Κύριος. I // *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. В 2-х тт. Т. 1. М., 1958. С. 999). Его перевод как «истинный» хотя и имел место в русской традиции (о чем пишет далее автор), не является точной передачей значения этого термина. — *Прим. отв. ред.*

вотворящего, либо и в Духа Святого, Господа, животворящего. По правилам греческой грамматики все слова с артиклем, стоящие за определяемым словом (τὸ Πνεῦμα) являются определениями, то есть прилагательными<sup>66</sup>, а прилагательные с артиклем согласуются в роде, числе и падеже с определяемым словом<sup>67</sup>. Слово κύριος получило вместо артикля мужского рода ὁ артикль среднего рода τὸ, который, следовательно, относится к слову Πνεῦμα. Есть примеры перевода наречия κυρίως прилагательным *истинными*. В Ильиной книге слово *истинными* встречается 9 раз (три раза оно служит переводом слова ὄντως, по одному приходится на λογικός, ὅλης, ἀληθῆ и κυρίως). Как прилагательное κυρίως стоит в следующем тексте: *Тѣмже тя истинноу Богородицю славимъ* (Σεσαρκωμένον Λόγον... τέτοκας σε κυρίως Θεοτόκον πάντες εὐσεβῶς δοξάζομεν)<sup>68</sup>.

Двусмысленность и неопределенность греческой формулировки отразилась на древнерусской рукописной традиции с самого начала. Иногда в одной и той же книге можно было встретить разные варианты чтения седьмого члена Символа веры (например, некоторые экземпляры Кирилловой книги, в творениях прп. Максима Грека<sup>69</sup>), и разногласий по этому вопросу не было. Можно

<sup>66</sup> Данное утверждение верно не всегда. Греческое слово ὁ κύριος хотя и выступает в качестве определения к слову τὸ πνεῦμα, однако не обязательно должно переводиться прилагательным. Даже слово “господствующий”, как вариант перевода, будет выступать в качестве субстантивированного причастия (как например, “заведующий”, “управляющий” и т.д.). Подтверждением тому служит пример из того же текста Символа веры. 2-й член гласит: Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ. Очевидно, что слово τὸν Υἱὸν является определением к Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, однако нет основания искусственно придавать ему форму прилагательного или причастия, например, “сыновствующий” и пр. — *Прим. отв. ред. и отв. ред.-корр.*

<sup>67</sup> Характерен английский перевод текста Символа веры, в котором равнозначное подчинение указанных характеристик подчеркивается тем, что они обе переведены существительными, что исключает (как в славянском тексте) двусмысленное отношение слова *животворящего* к слову *Господа*: And I believe in the Holy Spirit, the Lord and Giver of Life... (Service Book of the Holy Eastern Orthodox Catholic and Apostolic Church / Syrian Antiochian Orthodox Archdiocese of New York and All North America. 3rd ed. Brooklyn-New York, 1960. P. 110).

<sup>68</sup> Ср. иной пример с κυρίως. *Темже тя истинноу Богородицю славимъ* (Σεσαρκωμένον Λόγον... τέτοκας σε κυρίως Θεοτόκον πάντες εὐσεβῶς δοξάζομεν). Ильина книга. С. 238–239. 14 ноября, память апостола Филиппа. Л. 49об. Песнь 9, тропарь 3 (богородичен). Аналогично см.: в ирмосе 9 песни службы Николаю Мирликийскому 6 декабря (Л. 72. С. 332). Также *въ истинѣ* в службе Кириллу Философу 14 февраля (песнь 3, тропарь 2, Л. 128. С. 560) и в службе Обретению главы Иоанна Крестителя 24 февраля (песнь 5, тропарь 3 (богородичен), Л. 134. С. 602).

<sup>69</sup> *Максим Грек, прп.* Догматическо-полемические сочинения в русском переводе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910. С. 129, 310.

думать, что причиной тому — встречающееся в греческом тексте в этом месте разночтение по разным рукописям<sup>70</sup>. Можно встретить три варианта чтения этого места в греческом тексте: τὸ κύριον τὸ ζῶλονιόν; τὸ κύριον καὶ ζῶλονιόν; τὸ κύριον καὶ τὸ ζῶλονιόν<sup>71</sup>. Вопрос о правильности указанных выше вариантов впервые был поднят в середине XVI в. Ученик прп. Максима Грека Зиновий Мних (ум. ок. 1568) в 52 главе своей книги «Истины показание к вопросившим о новом учении» рассматривает проблему так: этот вопрос не принципиален, но предпочтение отдается варианту *Господа животворящего* без эпитета *истинный*<sup>72</sup>. Однако был предложен и другой способ решения проблемы: коль скоро возникает двусмыслица (слова *Господь* и *истинный* различны по значению), нужно употребить оба слова для полноты значения, тем более что ущерба для смысла нет. Последним по времени документом, предпочитавшим видеть в тексте только одно слово, был Стоглав, в котором соборные отцы специально оговорили этот вопрос: «Тако же и *Верую во единого Бога* суще, и глаголется *и в Духа Святаго истинного и животворящего*, ино то гораздо. Неции же глаголют: *и в Духа Святаго Господа истинного*, ино то не гораздо. Едино глаголати или *Господа*, или *истиннаго*»<sup>73</sup>. С середины XVI в. в часословах, затем в Кирилловой книге и других богослужебных книгах, начали печатать оба слова вместе, этот вариант прочтения и сохранился до начала никоновской реформы<sup>74</sup>. С ее началом присутствовавшие в Москве греки-справщики (Арсений Грек, Паисий Лигарид), обратив внимание на то, что в этой части славянского Символа веры

---

<sup>70</sup> Данная проблема требует отдельного, более детального рассмотрения. — *Прим. отв. ред.*

<sup>71</sup> Schaff P. Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes. Vol. 2. The History of Creeds. NY, 1919. P. 57.

<sup>72</sup> Павел (Леднев), архим. Свидетельства о разностоях в чтении Символа веры. М., 1884. С. 17–42. Здесь приводятся также письменные свидетельства трех примеров написания: *Духа святаго Господа животворящаго, Господа истиннаго и животворящаго, Духа святаго истиннаго и животворящаго*, и предпочтение отдается новообрядческому варианту.

<sup>73</sup> Емченко Е.Б. Стоглав. Исследование и текст. М., 2000. С. 274.

<sup>74</sup> Псалтырь следованная. М., 1640. Л. 194; Кириллова книга. М., 1647. Л. 150об.–151; Книга о вере. М., 1651. Л. 43. Никита Добрынин впоследствии, чтобы доказать правильность старообрядческого варианта, ссылался на послание патр. Фотия болгарскому князю Борису, на 9 главу Стоглава, на соборное уложение Михаила Феодоровича и патриарха Филарета Никитича.

вместо одного слова греческого текста стояло целых три, без долгих раздумий выкинули то, что посчитали лишним<sup>75</sup>.

Окончательное закрепление в XVI в. в тексте Символа веры слова *истинныи* было вызвано, надо полагать, тем, что были найдены текстовые параллели как в самом тексте Символа, так и в других богослужебных текстах. Была проведена аналогия и со словами о Христе в самом тексте Символа веры — *Бога истинна от Бога истинна*: «Святии же отци съ душну и умну имуть плоть Господа нашего Исус Христа быти извъстивыше. Душу имущю нашимъ душамъ единосущну, и Бога истинна и Господа животворяща Пресвятаго Духа уясниша»<sup>76</sup>. То же можно видеть и в толкованиях на Символ веры: «Македонию же злочестивому умаляющу Духа Святаго. Паки святии отци исповедаша Его единосущна Отцу и Сыну глаголюще: И в Духа Святаго истиннаго и животворящаго»<sup>77</sup>. Параллель была проведена и с одной из наиболее часто используемых стихир: *Царю Небесныи, Утешителю, Душе истинныи...*<sup>78</sup> Эти слова — буквальное повторение текста Ин. 14:16-17 (И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истинныи...), а также Ин 15:26 и Ин. 16:13<sup>79</sup>.

<sup>75</sup>Нельзя отрицать, что греки в силу сложившейся традиции предпочитают видеть в слове *κύριος* имя существительное, однако до сих пор и они не пришли к единому мнению: и сейчас выходят книги с различным написанием и, следовательно, значением. Аргументацию Симеона Полоцкого и Паисия Лигарида см.: *Румянцев И.* Никита Константинов Добрынин... С. 423–425.

<sup>76</sup>РНБ. Рязанская Кормчая. Ф. п. II. 1. XIII в. Л. 2. См.: *Мельников Ф.Е.* Краткая история Древлеправославной (Старообрядческой) Церкви... С. 25–26.

<sup>77</sup>РНБ. Собр. Погодина. 270. 1 четв. XVI в. Л. 475об.

<sup>78</sup>*Мельников Ф.Е.* Собрание сочинений. Т. 7. История Русской Церкви (со времен царствования Алексея Михайловича до разгрома Соловецкого монастыря). Барнаул, 2006. С. 206.

<sup>79</sup>Именно эти тексты в старой редакции привел в своей «великой» челобитной священник Никита Добрынин. См.: Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И. Субботина. Т. 4. Историко и догматико-полемические сочинения первых расколуучителей. Ч. 1. М., 1878. С. 125 (См. Мф. 25:13, 24:27, 42, Лк. 1:33).

В текстах XI–XVII веков преобладал вариант «истинный»: Архангельское Евангелие 1092 года. Исследования, древнерусский текст, словоуказатели / Л.П. Жуковская, Т.Л. Миронова. М., 1997. С. 72, 78, 241; Остромирово Евангелие 1056–1057 года с приложением греческого текста Евангелий и с грамматическими объяснениями, изданное А. Востоковым. СПб., 1843. Л. 22об., 46об., 50, 166, 170об., 171об.; *Мельников Ф.Е.* История Русской Церкви... С. 206.

В Архангельском Евангелии стоит «старообрядческое» чтение в текстах Ин. 16:13 (Л. 18об.) и Ин. 14:17 (Л. 100). Зато на Л. 15об. (Ин. 14:17) читается *Духъ истовыи*. Правда, сам характер этого текста, кажется, указывает, что это иной перевод.



Однако проблема сложнее, чем это представляется на первый взгляд. В греческом тексте и в молитве *Царю небесный*, и в Символе веры в словах *Бога истинна от Бога истинна* слову *истины/истинный* соответствует не *kúrios*, а *ἀληθεία*, то есть текст имеет несколько иной оттенок, лучше передаваемый синодальным текстом<sup>80</sup>. В то же время некоторые святоотеческие произведения показывают, что дореформенный текст Символа веры передает смысл не господства, а истинности Бога для человеческого сознания. В качестве еще одного подтверждения того, что к Святому Духу более применимо качество Его истинности, чем господства, можно привести слова свт. Василия о Святом Духе: *славимым истинными божественным [Духом]*<sup>81</sup>. Трудность перевода слова *kúrios* на славянский язык продемонстрировала история реформы патриарха Никона<sup>82</sup>.

Разочаровавшийся в своей реформе патриарх Никон уже в 1658 г. распорядился напечатать в Иверском монастыре часослов, отменив часть исправлений, в том числе и в Символе веры<sup>83</sup>. Отстаивая правоту старого текста Символа, в предисловии к своему Житию прот. Аввакум писал: «Потеряли новолюбцы существо Божие испадением от истиннаго Господа, святаго и животворящаго Духа. По Дионисию [Ареопагиту]: коли уж истинны испали, тут и сущаго отверглися». И далее он говорит, какое исправление приняли бы противники Никона: «Лучше бы им в Символе веры не глаголати *Господа*, виновнаго имени, а нежели *истиннаго* отсекасти, в нем же существо Божие содержится. Мы же, правовернии, обоя имена исповедаем: *и в Духа Святаго, Господа, истиннаго и животворящаго*, Света нашего, веруем, со Отцем и Сыном поклоняемаго, за Него же стражем и умираем, помощи Его владычней»<sup>84</sup>. Для него слово

---

<sup>80</sup>См.: Шахов М.О. Философские аспекты староверия. М., 1997. С. 45–46.

В соответствии с этим были проведены аналогичные исправления (с *истинныи* на *истины*) в тексте первой молитвы чина крещения. См.: Кутузов Б.П. Тайная миссия патриарха Никона. С. 218. Ср. Гезен А. История славянского перевода Символов веры... С. 57–60.

<sup>81</sup>*S. Basilii Magni Contra Eunomium. Lib. V // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca prior. Vol. 29b: S. Basilius Caesariensis episcopus. Parisiis, 1857. Col. 732.* Антиохийский собор 341 года исповедал Духа «истинно сущим Святым Духом» (*Лебедев А.П.* Вселенские соборы IV и V веков... С. 92).

<sup>82</sup>См. значение слова «истинный»: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1976. Вып. 6. С. 320–321.

<sup>83</sup>*Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные течения XVII века... С. 242.

<sup>84</sup>Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения. С. 55.

*истинный* в приложении к Святому Духу означает то, что Церковь, в которой дышит Святой Дух, есть истинная Церковь. И наоборот, истинная Церковь является свидетельством пребывания в Ней *истинного* Духа.

### **Заключение**

История бытования текста Символа веры в русской богослужбной и канонической книжности демонстрирует, что он в значительной степени (из-за его высокой важности) был подвержен изменениям, которые, однако, не были стихийными. Не только в результате исправления книг в середине XVII в., но и под влиянием разнообразных традиций и внутренних причин в богослужбный текст Символа веры вносились соответствующие изменения. Мы не имеем возможности проследить аналогичную судьбу греческого текста Символа, однако косвенные данные свидетельствуют, что с XI–XII вв. он оставался практически неизменным. Более удивительным кажется то, что славянский Символ веры, если рассматривать его историко-текстологический контекст, возможно, содержал до sprawy XVII в. более архаичный текст, чем имеющийся в распоряжении ученых греческий. Более того, отдельные моменты указывают на то, что изначальный славянский текст Символа веры либо происходил не из Византии, а из славянских государств, находившихся в сфере влияния Западной Церкви, либо представлял собой компиляцию, составленную на основе как греческого, так и латинского текстов Символа веры.

Книжная справа середины XVII в., изменив текст Символа веры, затронула отчасти его богословское содержание. Учение о значении Богородице отошло на второй план, было усилено эсхатологическое напряжение. Однако, одновременно эти споры также исчерпывающе охарактеризовали возможности русской богословской традиции XVII в. в решении спорных вопросов как ничтожные. Насильственное внедрение реформы и столь же резкое неприятие ее усугубилось неспособностью к конструктивному анализу и обсуждению сути проблем. Наиболее ярко это демонстрируют дебаты вокруг слова «истинный» применительно к Святому Духу в тексте Символа веры. Если же учесть, что все разночтения в восьмом члене Символа веры, накопленные за XIV–XVI вв., не меняли его смысла, то все попытки церковных деятелей XVII в. решить филологическую проблему оказались тщетны. Более того, споры вокруг реформы способствовали догматизации конкретных текстуальных форм, приведя к появлению

двух текстовых традиций — старообрядческой и новообрядческой, что наглядно видно в истории славянского текста Символа веры.

Предложенный анализ текстов приводит нас к однозначному выводу: ни текст старообрядческий, ни текст новообрядческий не противоречат друг другу и не превосходят друг друга по качеству. Новообрядческий текст отличается буквальной текстологической точностью. Старообрядческий текст отражает такие нюансы, которые свидетельствуют о богословской работе мысли в Древней Руси. Анализ текстов показал, что изменение текста Символа веры стало симптомом того, что в русском общественном религиозном сознании произошли глубокие мировоззренческие изменения. Это свидетельствует о колоссальном значении внесения изменений в текст Символа во втором тысячелетии христианства<sup>85</sup>.

Возвращение сегодня к тем богословским парадигмам, которые были более очевидны в русском богословии до Смутного времени и подверглись коррективам в пользу западного богословия в течение XVII в.<sup>86</sup>, говорит о том, что русское средневековое богословие (до конца XVI в.) — не фикция, а реальность, оказавшаяся куда более живой, чем о ней думали богословы схоластического периода<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Хотелось бы поблагодарить д.ф.н. Н.В. Поньрко за неоценимую помощь в работе над статьей.

<sup>86</sup> *Успенский Н.Д.* Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // *Богословские труды*. Т. 13. М., 1975. С. 148–171.

<sup>87</sup> Ср.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 1–81; *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 10. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М., 2001; *Он же.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 11. Русская религиозность. Ч. 2. Средние века. XIII–XV вв. М., 2004.

### **Источники**

1. *Cyrrillus Hierosolymitanus. Catechesis XV illuminandorum // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Vol. 33. Cyrrillus Hierosolymitanus. Parisiis, 1886.*
2. *Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Joannes Chrysostomos. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1975.*
3. *Mansi J.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio Vol. 3. Ab anno 347 ad annum 409. Florentiae, 1759.*
4. *S. Basilii Magni. Contra Eunomium. Lib. V // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca prior. Vol. 29b. S. Basilius Caesariensis episcopus. Parisiis, 1857.*
5. *S. Epiphanii Ancoratus // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca prior. Vol. 43. S. Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus. Paris, 1864.*
6. *Schaff P. Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes. Vol. 2. The History of Creeds. NY, 1919.*
7. *Service Book of the Holy Eastern Orthodox Catholic and Apostolic Church / Syrian Antiochian Orthodox Archdiocese of New York and All North America. 3rd ed. Brooklyn-New York, 1960.*
8. *Εὐκολλίον Θείας Λειτουργίας. Греческо-русский служебник. Монастырь Параклита (Греция), Оропос Аттикис, 1998.*
9. *Εὐχολόγιο. Ms. Lesbiacus Leimonos. 85. URL: <http://84.205.233.134/pdfs/200872211429.pdf> (дата обращения: 24.06.2012).*
10. *Θεία Λειτουργία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμο. Ms. Lesbiacus Leimonos. 330. URL: <http://84.205.233.134/pdfs/2008721103323.pdf> (дата обращения: 24.06.2012).*
11. *Архангельское Евангелие 1092 года. Исследования, древнерусский текст, словоуказатели / Л.П. Жуковская, Т.Л. Миронова. РГБ, Поморский международный педагогический университет им. М.В. Ломоносова. М.: Скрипторий, 1997.*

12. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI–XII века / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997.
13. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения / Под общ. ред. Н.К. Гудзия. М., 1960.
14. Изборник 1076 года. М.: Наука, 1965.
15. Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131 / Лингв. изд., подг. греч. текста, коммент., словоуказ. В.Б. Крысько. Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН. М.: Индрик, 2005.
16. Кириллова книга. М., 1647.
17. Книга о вере. М., 1651.
18. Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. М., 1893.
19. *Максим Грек, прп.* Догматическо-полемические сочинения в русском переводе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910.
20. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И. Субботина. М., 1876. Т. 2. Акты, относящиеся к собору 1666–1667 года.
21. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И. Субботина. Т. 4. Историко и догматико-полемические сочинения первых расколоучителей. Ч. 1. М., 1878.
22. Остромирово Евангелие 1056–1057 года с приложением греческого текста Евангелий и с грамматическими объяснениями, изданное А. Востоковым. СПб., 1843.
23. Павел (Леднев), архим. Свидетельства о разностоях в чтении Символа веры. М., 1884.
24. Повесть временных лет / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Андриановой-Перетц. СПб.: Наука, 1999.

25. Послание диакона Федора сыну Максиму // Христианство и Церковь в России феодального периода (материалы) / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск: Наука, 1989.
26. Псалтырь следованная. М., 1640.
27. Святое Евангелие-Апракос, по церковным зачалам расположенное. На церковнославянском и русском языках. СПб.: РБО, 2007.
28. Следованная Псалтырь. М., 1653.
29. Служебник. М., 1668.

### **Библиография**

1. *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959.
2. *Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп.* Православный катехизис. М., 1990.
3. *Алмазов А.А.* История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань, 1884.
4. *Алмазов А.А.* Тайная исповедь в православной восточной церкви: Опыт внешней истории. Т. 1. Общий устав совершения исповеди. Одесса, 1894.
5. *Арранц М.* Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология. Л., 1979.
6. *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях таинств по рукописям греческого Евхология. Л., 1979.
7. *Арранц М.* Историческое развитие божественной Литургии. Л., 1978.
8. *Буганов В.И.* Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. М.: Наука, 1976. (Серия: История нашей Родины).
9. *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1899.
10. *Гезен А.* Очерки и заметки из области филологии, истории и философии. Вып. 1. История славянского перевода Символов веры. Критико-палеографические заметки. СПб., 1884.

11. *Диаковский Е.П.* Последование часов и изобразительных: Историческое исследование. Киев, 1913.
12. Древнегреческо-русский словарь / Составил Дворецкий И.Х. Под. ред. С.И. Соболевского. М., 1958.
13. *Емченко Е.Б.* Стоглав. Исследование и текст. М.: Индрик, 2000.
14. *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные течения XVII века. М.: Церковь, 1995.
15. *Иоанн Павел II.* Верую в Духа Святого Господа животворящего / Пер. с польск. В. Данилова. М.: Католический колледж им. св. Фомы Аквинского, 1998.
16. *Карпец В.* Время в старом и новом обряде. URL: <http://www.pravaya.ru/fait/15/10872> (дата обращения: 10.06.2012).
17. *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М.: Республика, 1994.
18. *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 1999.
19. *Костромин К., свящ.* Смысловые разночтения в старообрядном и новообрядном чинах крещения в свете истории чинопоследования Таинства // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы IX междунар. конф. (Новгород, 30 сентября – 2 октября 2009 г.). / Центр истории и культуры старообрядчества имени боярыни Морозовой. Ред.-сост. В.И. Осипов, Н.В. Зиновкина, Е.И. Соколова и А.В. Осипова. Великий Новгород, 2010. С. 321–330.
20. *Крамер А.В.* Причины, начало и последствия раскола русской церкви в середине XVII века. СПб.: Роза мира, 2005.
21. *Кутузов Б.П.* Тайная миссия патриарха Никона. М.: Алгоритм, 2007.
22. *Лебедев А.П.* Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. (Серия: Библиотека христианской мысли. Исследования).
23. *Лебедев А.П.* О нашем символе веры. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.

24. Мельников Ф.Е. Собрание сочинений. Т. 7. История Русской Церкви (со времен царствования Алексея Михайловича до разгрома Соловецкого монастыря). Барнаул: АКООХ-И, 2006.
25. Мельников Ф.Е. Собрание сочинений. Т. 1. Краткая история Древлеправославной (Старообрядческой) Церкви. Барнаул: БГПУ, 1999.
26. Михаил (Семенов), еп. Апология старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. Кострома, 2002. Вып. 4–5. С. 19–31.
27. Михаил (Семенов), еп. Нужны ли догмы и обряды? // Родина. 1990. № 9. С. 19–21.
28. Мурьянов М.Ф. История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1 / РГБ. Сост. и вступ. ст. Т.А. Исаченко. СПб.: Мирь, 2007. (Серия: История книжной культуры России).
29. Николай Сербский, свт. Во что мы верим? Объяснение Символа веры. Клин: Христианская жизнь, 2008. (Серия: Основы православной веры).
30. Панченко А.М. «Бунташный век» // Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 13–54.
31. Петров А.В. К изучению литературных тенденций русской летописной историографии // Проблемы исторического регионоведения: Сб. научных трудов к 70-летию проф. В.И. Хрисанфова / Отв. ред. Ю.В. Кривошеев. СПб.: Скифия-принт, 2009. С. 19–58.
32. Печатнов В.В. Божественная Литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина. М.: Паломник, 2008.
33. Пропт В.Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. М.: Лабиринт, 2006.
34. Ратцингер Й. (папа Бенедикт XVI.) Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры / Пер. с нем. М.: Духовная библиотека, 2006.
35. Румянцев И. Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»). Сергиев Посад, 1916.



36. *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. М.: Паломник, 1995.
37. Словарь русского языка XI–XVII вв. / АН СССР. Институт русского языка. М.: Наука, 1976. Вып. 6.
38. *Соболевский А. И.* Материалы и заметки по древнерусской литературе // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 3.
39. *Спаский А.* История догматических течений в эпоху Вселенских Соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914.
40. *Тимофеев В., диак.* Рассуждение о древнем и новообрядческом текстах Символа веры. URL: <http://blogs.privet.ru/community/drevlepravoslavie/59039290> (дата обращения: 10.06.2012).
41. *Уайбру Х.* Православная Литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000.
42. *Успенский Н.Д.* Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужбных книг в XVII веке // Богословские труды. Т. 13. М., 1975. С. 148–171.
43. *Федотов Г.П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 9. Статьи американского периода. М.: Мартис, Sam&Sam, 2004.
44. *Федотов Г.П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 10. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М.: Мартис, Sam&Sam, 2001.
45. *Федотов Г.П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 11. Русская религиозность. Ч. 2. Средние века. XIII–XV вв. М.: Мартис, Sam&Sam, 2004.
46. *Фельми К.Х.* Введение в современное православное богословие / Пер. с нем. Е.М. Верещагина. М., 1999.
47. *Филарет (Дроздов), свт.* Православный Катехизис. СПб., 1995.
48. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
49. *Чельцов Н.* Древние формы Символа веры Православной Церкви или так называемые Апостольские символы. СПб., 1869.

50. *Шахов М.О.* Философские аспекты староверия. М.: Третий Рим, 1997.
51. *Шёнборн К.* Бог послал Сына Своего. Христология / Пер. с нем. Е. Верещагин. М.: Христианская Россия, 2003. (Серия: Amateca. Manuali di Teologia cattolica. Vol. 7).
52. *Шмеман А., прот.* Евхаристия. Таинство Царства. М.: Паломник, 1992.
53. *Шмеман А., прот.* Ответ Солженицыну // Вестник РХД. 1976. I. № 117.