

Вопросы перевода и текстологии Священного Писания

История русской дореволюционной библеистики крайне бедна, так что в предвоенные годы о. Сергей Булгаков должен был констатировать, что «свободная православная библейская наука, уже преднаметившая свой путь в XIX в. в России, есть по преимуществу дело будущего»¹. Немногие работы профессоров СПбДА Н. Н. Глубоковского (1863–1937) и И. Е. Евсеева (1868–1921)² шли в русле текстологической теории Пауля де Лагарда (1827–1891) и касались значения редакции священика Лукиана († 312), епископа Антиохийского, для установления первоначального текста Св. Писания и того оригинала, с которого были сделаны славянские переводы. В свете кумранских находок середины XX в. сегодня приходится отказываться от теории П. де Лагарда, поскольку почти все характерные особенности Лукиановского текста обнаружены уже в рукописях I в. до Р. Х.³ Гораздо плодотворнее шла в дореволюционной России работа по изучению славянской версии Св. Писания, потому и продолжение этой работы в наше время оказалось сравнительно более успешным.

Между тем для мировой науки уходящее столетие оказалось чрезвычайно плодотворным именно в области библейских переводов и библейской текстологии. Если к началу XIX в. было выполнено всего 66 библейских переводов на языки мира, а в течении этого столетия более 500, то XX в. дал значительную прибавку в полторы тысячи; полных переводов Библии к 1994 г. на-

¹ *Прот. Сергей Булгаков*. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Paris: YMCA-Press, [s. a.]. С. 60. Об этом же свидетельствует только что опубликованная библиография: Русские писатели-богословы. Вып. 2: Исследователи и толкователи Священного Писания. Библиографический указатель. М., 1999.

² *Евсеев И. Е.* 1) Лукиановская рецензия LXX в славянском переводе // Христианское чтение. 1894, май–июнь; 2) Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе. СПб., 1897; *Глубоковский Н. Н.* Греческий рукописный евангелистариий из собрания проф. И. Е. Троицкого. СПб., 1898. О Н. Н. Глубоковском как библеисте см.: *Игумен Иннокентий (Павлов)*. Заметки к статье Н. Н. Глубоковского «Славянская Библия» // Российский Православный университет ап. Иоанна Богослова. Ученые записки. Вып. 1. М., 1995. С. 35–42.

³ См.: *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 117–123.

считывалось 341¹. За это же время было введено в научный оборот около сотни папирусов, содержащих фрагменты новозаветного текста; многие из них датируются II–III вв., а папирус № 52, содержащий небольшой отрывок Евангелия от Иоанна (18, 31–33, 37–38), написан около 125 г. и отстоит, таким образом, всего на 25–30 лет от времени деятельности Евангелиста. Невозможно переоценить важность кумранских находок для текстологии Ветхого Завета², так же как коптских материалов из местечка Наг-Хаммади для понимания идеологии раннехристианских общин³. Если в XVIII и XIX вв. сведения о многообразии форм новозаветного текста были достоянием узких ученых кругов, то в уходящее столетие соответствующие знания стали общедоступны благодаря широкому распространению критического издания новозаветного текста, подготовленного Эберхардом Нестле в 1898 г. и с тех пор выдержавшего множество переизданий. В 26-е и 27-е издания этого текста (появившиеся соответственно в 1979 и 1993 гг.) Курт Аланд (1915–1994) ввел громадный круг рукописных источников, что придало изданию большую научную и справочную ценность⁴.

Двадцатое столетие, невзирая на революции и мировые войны, ознаменовалось исключительной научной активностью в области библейской текстологии. В Геттингене после публикации 20 томов подходит к успешному завершению научное издание греческого текста Септуагинты, начатое в 1908 г. под руководством А. Ральф-

¹ Эта статистика приведена в книге: Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты. М.: Институт перевода Библии, 1996.

² См.: *Амусин А. Д.* Тексты Кумрана. М., 1971.

³ См.: *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991.

⁴ В дальнейшем изложении мы имеем в виду 27-е издание, наиболее богатое в своем критическом аппарате: Nestle–Aland. *Novum Testamentum Graece* [27. redivierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993]. Сокращенное название: Нестле–Аланд или Nestle–Aland²⁷, NA²⁷. Следует иметь в виду, что это издание есть результат международного сотрудничества, осуществленного специальным комитетом, созданным Объединенными Библейскими обществами. Состав комитета: Барбара Аланд, Курт Аланд (Мюнстер), Янис Каравидопулос (Фессалоники), Карло М. Мартини (Ватикан) и Брюс М. Меттгер (Принстон, США). Этот же самый текст издается Объединенными Библейскими обществами под названием *The Greek New Testament* (3-е издание, 1975, 4-е, 1993; сокращенно GNT⁴). В издании NA²⁷ критический аппарат построен так, чтобы показать особенности текста в древний период его существования; в издании GNT⁴ критический аппарат рассчитан на переводчиков и дает только те разночтения, которые важны в смысловом отношении. К сожалению, и это второе издание лишь случайно приводит особенности византийского церковного текста. См.: Алексеев А. А. *Greek New Testament (GNT), Nestle–Aland (NA), Textus Receptus (TR)* и русское религиозное сознание // Церковь и время. 1998. 2 (5). С. 111–127. См. ниже дополнительные замечания об этих изданиях.

са и основанное на привлечении всех рукописных источников¹. В начале столетия Герман фон Зоден опубликовал издание греческого Нового Завета, основанное на изучении 1100 рукописей². В 1984–87 гг. вышло издание Евангелия от Луки, подготовленное английскими и американскими новозаветными текстологами, в критическом аппарате которого последовательно цитируется около 250 рукописных источников, все древние переводы вплоть до славянского, святоотеческие свидетельства по V в. включительно³. В 1997 г. Новозаветный институт К. Аланда в Мюнстере приступил к публикации большого критического издания Нового Завета⁴. Кроме того, отдельные издания греческого новозаветного текста были опубликованы в Великобритании (A. Souter, 1910, S. C. E. Legg, 1935–1940, G. D. Kilpatrick, 1958, R. V. G. Tasker, 1964), Германии (H. J. Vogels, 1920), Испании (J. M. Bover, 1943, J. M. Bover & J. O’Callaghan, 1977), Италии и Ватикане (A. Merk, 1933, Nolli, 1981), Франции (M.-É. Boismard & A. Lamouille, 1984), США (H. Greeven, 1981, Z. G. Hodges & A. L. Farstad, 1982). Исключительно продуктивным было также исследование и издание в это время текстов латинской Библии, осуществляемое в Германии и Ватикане.

Отсутствие серьезной самостоятельной работы в области библейской текстологии не может считаться нормальным для такой страны, как Россия, обладающей исключительно высоким научным и культурным потенциалом, опытом напряженной духовной жизни, богатыми церковными традициями, наконец, и неплохими собраниями еврейских и греческих рукописей Библии. Зависимость в этой важной сфере церковной жизни от успехов науки в протестантских и католических странах ставит нас в трудное положение неспособности сформулировать свою позицию по соответствующим вопросам. Библейская текстология и филология создают базу прежде всего для уяснения смысла Св. Писания, то есть для богословия, и этим в дальнейшем обеспечиваются условия для работы и над библейскими переводами.

Если значимость богословия для церковной жизни не нуждается в защите, то необходимость перевода приходится снова и снова

¹ Septuaginta. Vetus testamentum Graecum. Goettingen, 1931, etc. В качестве издателей отдельных книг выступают такие крупные ученые, как R. Hanhart, J. W. Wevers, J. Ziegler.

² Soden, H. von. Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt. Teil 1, Abteilung 1–3. Berlin, 1902, 1906, 1910. Teil 2. Text mit Apparat. Göttingen, 1913.

³ The New Testament in Greek: The Gospel according to St. Luke. Parts 1–2. Oxford, 1984–1987 (обычно именуется «The International New Testament Project»).

⁴ См.: Novum Testamentum Graece. Editio Critica Maior. Hrsg. vom Institut für neutestamentliche Textforschung. IV. Die Katholischen Briefe. Hrsg. von B. Aland, K. Aland, G. Mink und K. Wachtel. Teil 1: Text. 1. Lieferung: Der Jakobusbrief. Teil 2: Begleitende Materialien. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1997.

разъяснить¹. Следует ясно сознавать, что те тексты, которыми мы пользуемся в качестве Св. Писания, являются не оригинальными, что они возникли в результате перевода. Уникальностью обладает оригинальный текст Писания, ибо само его появление было не только актом Откровения, но и одним из необходимых деяний Св. Духа при установлении Церкви. Писание в определенной мере может пониматься как «конституция Церкви», и в то же время в качестве письменного Предания оно является одной из форм церковной жизни, средством выражения этой жизни. В этом последнем смысле мы и употребляем переводы Писания, поскольку только через перевод может быть установлено отношение Писания к исторически изменчивым условиям бытия, расширению духовного опыта, умножению знаний о мире, развитию форм языка. При переводе мы стремимся уяснить себе смысл Писания, прибегая для этого ко всему комплексу гуманитарных наук об истории Церкви, истории человечества, истории и формах оригинального языка, на котором дано нам Писание, об истории нашей собственной церковной, культурной и языковой традиции. Чтение Писания в оригинале доступно не многим, и все же даже для них смысл Писания уясняется путем внутреннего перевода и истолкования в формах родного языка. Всем другим христианам Писание доступно в переводе. Задачей Церкви было и остается всегда доведение смысла Писания до каждой христианской души, чем и обусловлено то центральное место, которое отведено Писанию в богослужении. Таким образом, не только само Писание укоренено в Церкви, но и переводы его.

В истории Церкви всегда существовало два основных типа перевода Св. Писания: литургический и учительно-миссионерский. При установлении новых поместных Церквей для вновь пришедших к христианству народов создание литургии на том или другом национальном языке было знаком и необходимым условием полноты церковной жизни. Литургическое употребление перевода придает ему тот же ореол святости, которым окружены оригинальные тексты Писания (вспомним лишь о месте на престольного Евангелия в богослужбном чине). Переводы литургического характера могут и должны изменяться лишь вместе с изменением богослужбных форм, в этом отношении положение церковнославянского текста Св. Писания останется неизменно столь долго, сколь долго неизменною свою сохранит принятое у нас церковнославянское богослужение.

Что же касается перевода учительно-миссионерского, то перед ним ставились другие задачи, прежде всего катихизаторские.

¹ См.: *Алексеев А. А.* Перевод Священного Писания в культурно-историческом освещении // *Церковь и время.* 1998. № 1 (4). С. 74–89.

Такие переводы очень часто сопровождались святоотеческими толкованиями, достаточно полными, если они служили целям богословствования, или краткими, если их назначением была собственно катехизация (оглашение) или назидание. Характерна в этом отношении история переводов Св. Писания на славянский язык.

Как известно, моравская миссия свв. Кирилла и Мефодия 862 г. была обращена к тому славянскому населению, которое несколькими десятилетиями раньше уже получило святое крещение. Казалось бы, непосредственной задачей миссии было установление литургических форм на родном для моравских славян языке. Поэтому в науке было принято мнение, что первоначальный перевод, с которого началась миссия, охватывал только краткий евангельский апракос, содержащий чтения на праздничные дни богослужебного года¹. Однако сегодня достоверно установлено, что свв. Кирилл и Мефодий осуществили в Моравии перевод полного текста Четвероевангелия, используя простые и предельно доступные языковые формы². Следовательно, апостолическую, миссионерско-просветительскую задачу они ставили в своей деятельности на первое место. Св. Мефодий ушел из жизни († 885) не раньше, чем закончил громадный труд по сравнительно полному переводу Библии, необходимости в котором для богослужения не было. И только его ученики в Болгарии в начале X в. завершили создание полной литургии на славянском языке.

При всей важности и обязательности литургического перевода для жизни Церкви он не может быть единственным уже пото-

¹ См.: Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 224–234, 241–263; Мещерский Н. А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков. Л., 1978. С. 55–61. Литургические сборники, называемые краткий апракос или лекционарий, содержали не весь текст четырех Евангелий, а лишь чтения для литургии на каждый день от Пасхи до Пятидесятницы и на субботы и воскресенья для остальной части церковного года. В греческой письменности они были в широком употреблении с VIII по XII в., в славянской письменности они держались до XIV в. и были вытеснены служебными четвероевангелиями, употребляемыми до сих пор. О славянских рукописях такого типа все необходимые сведения содержит названная книга Л. П. Жуковской о греческих рукописях, см.: Junack K. Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der Katholischen Briefe // Die alten Uebersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenvaeterzitate und Lektionare. Berlin; New York, 1972. S. 498–515; Aland K. und B. Aland. Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. 2 Aufl. Stuttgart, 1989. S. 172–178.

² См.: Евангелие от Иоанна в славянской традиции // Издание подготовили А. А. Алексеев, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая, И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Е. И. Ванеева, А. М. Пентковский, В. А. Ромодановская, Т. В. Ткачева. СПб., 1998. С. 19–21 и Приложение 1.

му, что не охватывает всего объема Св. Писания. Кроме того, его чтение небольшими отрывками (о чем приходится жалеть) и в своеобразном порядке, разъясняя и истолковывая отдельные перикопы, не допускает понимания последовательности текста в его цельной связи. Если литургический текст Писания не был единственным в средние века при сравнительно низкой грамотности и образованности народа, тем паче не может он быть единственным теперь в условиях не только всеобщей грамотности, но и высокой степени образованности, которым отличается современное русское общество. Следовательно, учительно-миссионерский перевод должен быть и сегодня одной из главных задач Церкви, именно он может служить надежной оградой от лжеучителей, которых сегодня, вероятно, больше, чем когда-либо прежде.

Различные типы перевода имели различное назначение: предельно буквальные использовались для приготовления литургических текстов, сравнительно свободные и даже художественные – для текстов внеслужебного чтения; толковые (экзегетические) переводы могли быть до такой степени увязаны с сопровождающими их толкованиями, что текст Св. Писания и толкования на него срастались в единое целое¹. И все же в большей или меньшей степени буквальность была характерна для всех библейских переводов, она служила защитой того сверхсмыслового мистического содержания, которое не может быть истолковано в Св. Писании раз и навсегда².

В католической Европе в эпоху средневековья, пока в литургическом употреблении безраздельно властвовала латынь, переводы Библии на национальные языки предназначались для домашнего использования. Они стали особенно многочисленны с появлением книгопечатания. Их внелитургическим назначением объясняется усиление свободы перевода, которая местами превращает его в пересказ, включение кратких пояснений и толкований прямо в библейский текст. Яркими представителями такого рода назидательных переложений являются французская *La Bible historique* конца XII в. и иллюстрированная *Biblia pauperum*, популярная в Германии в XIV–XVI вв. Впрочем, с похожим явлением, то есть выходом Св. Писания за пределы богослужения, мы встречаемся и в истории славянской письменности. Распространенные на Руси с XIII по XVI в. компиляции по всемирной истории, называемые «хронографы», и толково-полемические сборники, называемые «палея», включали в свой состав библейские тексты в упрощенных редакциях и с толкованиями.

¹ См.: *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. С. 74–91.

² См. по этому вопросу: *Barr J.* The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations. Göttingen, 1979.

В 1522 г. Мартин Лютер издал немецкий перевод Нового Завета и в 1534 г. всей Библии, чем положил начало новому типу библейского перевода – национальному. Помимо естественных богословских и литургических целей, которые преследует всякий библейский перевод, он стал также благодаря Лютеру выразителем национального сознания в формах родного языка. Лютер первым понял, что значимость содержания библейского текста требует значимых языковых форм, возвышенности и чистоты языка, применения образцового стиля. Лютер первым заговорил о том, что перевод должен делать библейский текст понятным читателю¹. Примеру немецкой Библии Лютера последовали другие переводы эпохи Реформации, сыгравшие важную роль в становлении национального самосознания и литературного языка многих европейских народов; наиболее характерны для этого типа перевода чешская Кралицкая Библия (1572–1586), словенская Библия Юрия Далматина (1586), английская Библия короля Иакова (1611).

Развитие библейской текстологии и библейского богословия в XIX в. вновь выводит на первый план богословский аспект перевода. В XX в. появились переводы, которые, опираясь на ту или иную научную концепцию, снимают многозначность оригинала и передают лишь одно из возможных значений; фактически при этом остаются без воспроизведения многие черты литературной природы, свойственные оригиналу. К такому типу относятся английский перевод, называемый *The Good News Bible*, немецкий *Die gute Nachricht*. Под названием «Благая Весть», или «Слово Жизни», также скрываются попытки такого перевода на русский язык.

Этот тип перевода может вызвать доверие лишь в том случае, если выполняется богословски компетентно и жертвует литературной формой исключительно ради более точного решения богословских вопросов. Но даже самый удачный в богословском смысле перевод не может считаться окончательным, ибо он воспроизводит лишь одно из возможных толкований. Из такого понимания отношения оригинала и перевода в средние века возникла практика многочисленных и неоднократных переводов одной и той же библейской книги. Современная переводческая практика также развивается в этом направлении.

Громадная работа по переводу Библии, проделанная в XX в., привела к созданию специальной теории библейского перевода, авторство которой принадлежит ныне здравствующему Юджину Най-

¹ Свое понимание задач библейского перевода Лютер изложил в «Sendbrief zum Dolmetschen» (1530).

де (Е. А. Nida), крупному американскому лингвисту¹, долгие годы руководившему делом перевода в структуре Объединенных Библейских обществ². Теория требует отказа от традиционной буквальности и вводит важное представление о функциональном соответствии оригинального текста и его перевода. Имеется в виду, что перевод должен восприниматься слушателем (читателем) сегодня точно так, как воспринимался оригинальный текст Писания слушателями того времени. Будучи применена для бесписьменных и младописьменных языков, в изучении которых как раз Ю. Найда и является специалистом, основанная на этой теории переводческая практика дает неплохой результат. Ее основу составляют хорошее знание оригинальных языков, еврейского и греческого, и типология языковой семантики, тогда как богословские проблемы рассматриваются на самом поверхностном уровне. Между тем делаются попытки применения этой теории к новым переводам на языки с долгой литературно-письменной историей и богатой христианской традицией. В этом случае возникает соблазн отказа от сложившихся понятийных систем, от закрепленной в языке богословской терминологии, что закономерно воспринимается христианской общественностью как попытка церковной реформы, проводимой без санкции церковных властей и согласия церковного народа (имею в виду, например, применение термина «омовение» вместо «крещение» и подобные новшества в некоторых новых переводах на русский язык). Вероятно, сторонники таких переводов движимы вполне благочестивым намерением освежить, сделать подлинным звучание Божественного слова, на деле же в своих претензиях начать все заново они игнорируют факт исторического существования Церкви. Сложность и многозначность культурно-языковой и религиозной ситуации в странах с давней христианской традицией таковы, что теория не может привлечь во внимание все важные элементы этой ситуации. Поэтому всякий перевод, и библейский прежде всего, остается искусством, эмоциональный и художественный компонент которого покоятся на прочном богословском основании. Кроме того, правила, которыми руководству-

¹ См., например, недавнее русское издание одной из его работ: *Де Ваард Я. и Ю. Найда. На новых языках заговорят: Функциональная эквивалентность в библейских переводах.* СПб., 1998.

² Первое Библейское общество, ставившее своей задачей перевод и распространение Св. Писания, появилось в 1804 г. в Великобритании. В 1946 г. более сотни национальных обществ вошли в структуру Объединенных Библейских обществ (United Bible Societies) с общими задачами и сходными уставами. Кроме того, сегодня переводом Св. Писания на различные языки мира занимаются такие организации, как Summer Institute of Linguistics и Wycliffe Bible Translators (обе в Великобритании), Institute of Bible Translations (Стокгольм, существует московское отделение), International Bible Society (Нью-Йорк).

ются сегодня в своей работе Библейские общества, включают два других основополагающих требования к новым переводам. Во-первых, в переводе должен быть использован такой язык, который был бы равно доступен и образованным, и необразованным читателям. По-английски такой язык обозначается словосочетанием «*common language*», но его не следует отождествлять с русскими выражениями «просторечие» или «обиходная речь», потому что наши соотвественства обозначают стилистически сниженные языковые средства¹. Скорее, речь должна идти о современном литературном языке, лишенном нарочитых архаизмов, выпрених поэтических форм, которые способны служить лишь внешнему украшательству и тем самым вольному или невольному затемнению смысла. Во-вторых, знаком эпохи стало стремление к межконфессиональному (*interconfessional*) или надконфессиональному переводу, который равным образом мог бы использоваться всеми христианами независимо от исповедной (конфессиональной) принадлежности².

Значимость этих требований не может быть преуменьшена. Возникнув в англоязычной протестантской среде, они отражают своего рода усталость от чрезмерного обилия переводов, которые плохо различаются как своими основополагающими принципами, так и функциональным назначением, а, кроме того, могут породить неуместную путаницу в связи с терминологической несовместимостью разных конфессиональных традиций. Нужно сразу отметить, что количественная скромность русских переводов Св. Писания оборачивается в этом случае своей хорошей стороной, ибо Синодальный перевод со времени своего появления действительно служит объединяющим фактором межконфессионального общения в России³.

¹ Ошибочное понимание этого требования приводит подчас новых русских переводчиков Св. Писания к неуместной вульгаризации текста, на что уже не раз указывалось в печати.

² Сжатое и компетентное изложение проблематики новых переводов см.: *Grether H. G. Versions, Modern Era // The Anchor Bible Dictionary. Vol. 6. 1992. P. 842–851.*

³ Не существует взвешенной оценки языка Синодального перевода, и вопрос этот еще нуждается в исследовании. Как кажется, в упрек ему не может быть поставлено намеренное стремление к архаизации или орнаментальности, ибо уже при начале работы над русскими переводами Св. Писания в XIX в. архим. Филарет (впоследствии митрополит Московский) трезво отмечал, что «величие Священного Писания состоит в силе, а не в блеске слов; из сего следует, что не должно слишком привязываться к славенским словам и выражениям ради мнимой их важности». Положение это было одним из правил в работе над русским переводом. Заимствование церковнославянской терминологии в русский перевод было неизбежно, хотя и в этой сфере были сделаны кое-какие исключения (например, «прощение грехов» вместо «оставление» или «искупление» вместо «избавление»). Главный стилистический недостаток современники Синодального перевода видели в отсутствии связи с языком великой русской литературы от Пушкина до Толстого.

Таким образом, все, что сказано дальше о текстологии оригинальных текстов Св. Писания, следует рассматривать на фоне этой проблематики библейского перевода, и именно перевода учительно-миссионерского. Наш литургический текст Св. Писания сегодня не нуждается в новом переводе, хотя он также требует к себе внимания. За столетия рукописного копирования в нем накопилось немало случайных и непоследовательных черт, не исключая даже ошибок, которые отчасти перешли в последующие печатные издания, – они должны быть устранены.

Ветхий Завет

Еврейский текст Ветхого Завета формировался в течение тысячелетия, начиная с X в. до Р. Х., но закончил свое формирование уже в христианскую эпоху: его состав был окончательно установлен во II в. на Ямнийском синодризоне, его текст был окончательно отредактирован масоретами (что можно перевести «хранители традиции») в VI–IX вв. Общее количество рукописей X–XVI вв. доходит до 1300 единиц, они исключительно тщательно копировались, так что между ними нет серьезных расхождений; эта разновидность еврейской Библии называется Масоретским текстом (сокращенно – МТ). Первые печатные издания МТ восходят к концу XV в., в настоящее время для целей христианского богословия, для обучения и перевода используется *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, многократно, начиная с 1906 г., издававшаяся Р. Киттелем (R. Kittel) и другими и основанная на рукописи 1008 г. из собрания Публичной библиотеки в Санкт-Петербурге. В изданиях последних десятилетий *Biblia Hebraica* пополняется вариантными чтениями из кумранских источников¹.

Уже отцы Церкви высказывали убеждение, что с того времени, как Ветхий Завет стал священной книгой для христиан, иудейские книжники старались исказить его таким образом, чтобы устранить христологические пророчества. Кумранские находки в известной степени подтвердили это мнение, поскольку оказалось, что вариантность еврейских источников в эпоху возникновения христианства была крайне широка, тогда как в дальнейшем масореты устранили вариантность, выбрав в каждом отдельном случае одно единственное чтение. У сегодняшней науки, однако, нет доказательств того, чтобы какой-либо важный в христологическом отношении пассаж Ветхого Завета был в МТ извращен или удален. Например, проро-

¹ См.: Paret O. Die Überlieferung der Bibel. Stuttgart, 1963. О подготовке нового издания с расширенным кругом источников см. в пробном выпуске: *Biblia Hebraica Quinta. Fasciculus extra seriem. Librum Ruth preparavit Jan de Waard*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

чество Исаии 7, 14 «се Дева во чреве примет и родит Сына» [דְּבָרָה וְיִלְדָה הָעַלְמָה הַזֶּהוּמָה] различается не своим чтением, а только трактовкой в различных переводах. Древний дохристианский перевод LXX для евр. al'ma дает соответствие παρθένος, которое следует понимать как «девственница», но допустимо понимать и как «молодая женщина», тогда как иудейские переводы Акилы и Симмаха во II в. совершенно сознательно стремились избежать ассоциаций с новозаветными событиями, так что отказались от παρθένος и дали более определенное соответствие νεῦνις, которое значит по преимуществу «молодая женщина». Такая перемена ни коим образом не затронула, однако, сам мессианский элемент Священного Писания, который равным образом присущ и раннему иудаизму дохристианской эпохи, и позднему иудаизму талмудического периода.

Стабильность и определенность еврейского текста в масоретской редакции создавали ему авторитет и в древности, и на протяжении последующей истории, поэтому и отцы Церкви (как например, Феодорит Кирский) и наука XVIII и XIX столетий предпочитали для целей христианской экзегезы обращаться к еврейскому тексту. Все европейские переводы Св. Писания, начиная с эпохи Реформации, основаны на Масоретском тексте, а католики даже после канонизации своей главной, литургической, версии – Вульгаты – для переводов на национальные языки сегодня вновь используют МТ¹. Равным образом, и русский так называемый Синодальный перевод в своей ветхозаветной части опирается прежде всего на еврейский оригинал. Первый перевод еврейской Библии был выполнен евреями Александрии в III в. до Р. Х., возможно, при царе Птолемеи II Филадельфе (285–246 до Р. Х.) для нужд синагогального употребления. В согласии с рассказом так называемого «Письма Аристея» над переводом трудились 72 переводчика, почему он называется Перевод семидесяти толковников, Семидесятница, Септуагинта (сокращенно – LXX)². Не все библейские книги были переведены одновременно, к первоначальному слою, несомненно, относится Пятикнижие (Тора), тогда как книги Пророков и Премудрости появились не ранее II в. до Р. Х. Поэтому в науке сегодня называют Септуагинтой принятый христианами греческий Ветхий Завет в его известном составе, а первоначальный перевод, возникший в Александрии, предпочитают именовать «древнегреческим текстом (переводом)»³.

¹ Соотв. указание дано в декрете 2-го Ватиканского собора «Dei Verbum» (1965).

² См.: Корсунский И. Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1903.

³ Tov E. Textual Criticism of the Hebrew Bible. Menneapolis; Assen/Maastricht, 1992. P. 135.

Септуагинта получила большое распространение среди грекоязычных евреев (эллинистов), стала популярна даже в Палестине, как это видно по кумранским находкам. При цитировании Ветхого Завета новозаветные писатели пользовались по преимуществу ею. Христианское использование Септуагинты заставило грекоязычных иудеев отказаться от нее и приготовить во II в. несколько других, более буквальных переводов (Акилы, Симмаха, Феодотиона), которые, впрочем, можно рассматривать как редакции Септуагинты. Эти редакции в свою очередь повлияли на самую Септуагинту, а отчасти даже вытеснили ее, как случилось с книгой пророка Даниила, которая распространилась исключительно в редакции Феодотиона. Важным этапом в истории Септуагинты оказались Гекзаплы (буквально «шестигубые») Оригена, которые он составил между 231 и 245 гг. в Кесарии. В шести колонках Ориген разместил параллельно еврейский текст Ветхого Завета, его транслитерацию греческими буквами, а далее четыре греческих перевода – LXX, Акилы, Симмаха и Феодотиона, отметив при этом все важные различия еврейского текста и LXX. В результате возникла так называемая гексапларная редакция текста Септуагинты, включившая в себя различные лексические и синтаксические черты и еврейского текста, и других переводов-редакций. Благодаря авторитету Оригена она пользовалась значительным влиянием и отразилась в большинстве дошедших до нас рукописей Септуагинты.

Кроме кумранских кожаных свитков до нас дошло небольшое число папирусов I–III вв. и около двух тысяч пергаменных и бумажных рукописей IV–XVI вв., содержащих греческий текст Септуагинты¹; между ними наблюдается множество серьезных текстовых расхождений. Из изданий Септуагинты следует отметить Оксфордскую Септуагинту, в критическом аппарате которой использовано около 300 рукописей, трехтомное издание Г. Б. Свита, незавершенную Кембриджскую Септуагинту². Наиболее употребительным сегодня в справочных целях является издание А. Ральфса, впервые опубликованное в 1935 г.³ Основанное на крайне ограниченном числе источников это издание не дает представления о громадном диапазоне вариантности, наблюдаемой в рукописях. Все названные издания опираются на текст Ватиканского

¹ См.: *Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für die Septuaginta-Unternehmen.* Berlin, 1914.

² *Vetus Testamentum Graecum cum varis lectionibus*, ed. R. Holmes et J. Parsons. Oxonii, 1789–1827; *The Old Testament in Greek*, ed. by H. B. Swete. Vol. 1–3. Cambridge, 1887–94; *The Old Testament in Greek according to the text of codex Vaticanus supplemented from other uncial manuscripts*, ed. by A. E. Brooke, N. McLean, H. St. J. Thackeray. Cambridge, 1906–1940.

³ *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart, 1935.

кодекса, переписанного, вероятно, в Александрии около 325 г. и свободного от гексапларной редакции, тогда как Геттингенская Септуагинта¹ использует текст, изданный А. Ральфсом в 1935 г.

Септуагинта служила основой религиозного обучения и богослужения при первоначальном распространении христианства. Православие держалось по преимуществу ее и в последующие столетия, тогда как под влиянием Оригена блаж. Иероним (ок. 342–420) для своего перевода Вульгаты использовал еврейский оригинал. Большая часть славянских переводов ветхозаветной части Библии, выполненных в средние века, была осуществлена с греческих оригиналов. Непосредственными источниками служили обычные для поздне-византийской эпохи греческие рукописи; какой-либо зависимости от так называемой «Лукиановской редакции» славянские переводы не демонстрируют².

Между МТ и LXX расхождения значительны. В составе Септуагинты находятся книги, не включенные в окончательный еврейский канон, а именно: Иисуса Сирахова, Иудифь, Товит и Варух, или даже вообще не известные еврейской письменности, какова книга Премудрости Соломона, написанная по-гречески в иудейских кругах Александрии в середине I в. до Р. Х. Кроме того, есть различия в тексте, общие обеим версиям книг: так, еврейская книга Иова на 15% короче греческой; прибавки обнаруживаются и в других книгах греческой версии, см.: Втор. 32, 43–44, Навин 24, 34–36, 3 Царств 2, 35 (портрет царя Соломона), 2 Парал. 35, 20 и 36 (молитва царя Манассии), окончание книги Есфирь, начиная с 10, 3, и др. Напротив, книга Иеремии короче в греческой версии, чем в еврейской, имеются и структурные различия. Своими отличиями Септуагинта обязана особенностям тех еврейских оригиналов, с которых были сделаны переводы отдельных книг.

Первые переводы Ветхого Завета на русский язык связаны с деятельностью Императорского Российского Библейского общества (1812–1826), активным членом которого был архим. Филарет Дроздов, впоследствии московский святитель. Отпечатанный в 1825 г. перевод Восьмикнижия был сделан с еврейского подлинника МТ, но приведен в согласие с церковнославянским текстом Ветхого Завета; все дополнения последнего были введены в издание в квадратных скобках³. При возобновлении в середи-

¹ См. примеч. 2 на с. 46.

² См. примеч. 3 на с. 39.

³ Это наблюдение было сделано и любезно сообщено мне Е. И. Ванеевой. Подобное решение было принято и при переводе Нового Завета: все добавления славянского текста, неизвестные греческому оригиналу (каковым был *Textus Receptus*), были внесены в текст в квадратных скобках. В Синодальном переводе они помещены в круглых скобках.

не XIX в. работы над русским переводом Библии митр. Филарет последовательно провел уже принятое ранее решение по объединению еврейского и греческого оригиналов в одном переводе. Естественно, основу перевода составил еврейский текст, тогда как греческий (а фактически иногда церковнославянский) служил источником дополнений¹. Тотчас после издания Синодального перевода раздалось многочисленное голоса критики, утверждавшей, что Русская Православная Церковь парадоксальным образом оказалась обладательницей двух Библий: одной в переводе с Септуагинты, то есть церковнославянского перевода, другой в переводе с МТ, то есть русского Синодального перевода.

Действительно, между церковнославянским текстом в издании Елизаветинской Библии 1751 г. и русским Синодальным переводом 1876 г. расхождения в объеме Ветхого Завета заметны, но по своему существу они имеют лингвистический и стилистический характер. Точно так же и между МТ и LXX наблюдаются структурные, языковые и стилистические различия, но нет никаких богословских оснований, чтобы утверждать, что в еврейском и греческом текстах мы имеем дело с двумя разными Библиями. Не в том лишь заключается богословская значимость Септуагинты, что она возникла задолго до Масоретской эпохи, возможно, стремившейся, но не сумевшей на деле исказить смысл мессианских пророчеств, – Септуагинта является самым ранним и последовательно полным истолкованием смысла еврейского текста Библии, как его понимала иудейская среда в эпоху до прихода Мессии, но, кроме того, она опирается на такой текст, который сильно отличается от МТ, она сохранила такие книги, которые не вошли в канон МТ, ее богословское значение обусловлено тем обстоятельством, что она дает гораздо больше для понимания еврейского текста, чем другие переводы еврейского оригинала, а именно: арамейский таргум, сирийская Пешитта, латинская Вульгата².

В принципе христианская община для общественного богослужения может довольствоваться одной только Септуагинтой, используя МТ лишь в научных целях, как и было в эпоху раннего христианства и в средние века. Однако в Новое время такое решение сталкивается с трудностями литературного характера, поскольку современная теория перевода требует, как было сказано, лингвостилистической верности подлиннику.

¹ См.: Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899 (переиздано фототипически, 1998); Alexeev A. Zwischen Masoretischem Text und Septuaginta: Die russische Übersetzung des Alten Testaments in der Synodalausgabe // Stimme der Orthodoxie. 1999. N 3. S. 35–40.

² См.: *Tov E. Textual Criticism*. P. 134 and 313–349 (приведены образцы реконструкций первоначального еврейского текста, сделанные на основе Септуагинты).

Может быть, не во всем своем объеме, но в тех частях, которые служили для синагогального чтения – Пятикнижие, Пророки, праздничные свитки, – Септуагинта представляет собою таргум. Это еврейское слово значит собственно «перевод», но вследствие особенностей своего функционирования таргум качественно отличается от библейских переводов христианской эпохи. Первые таргумы возникли в эпоху Второго храма, когда в еврейской среде резко сократилось употребление еврейского языка и понадобились переводы Св. Писания на язык бытового общения. В отличие от перевода таргум никогда не читается самостоятельно, чтение таргума сопровождает в синагоге чтение Св. Писания по еврейскому оригиналу¹. Этим объясняются такие особенности таргума, как излишний буквализм или – напротив – излишняя свобода, наличие объяснительных дополнений, непоследовательность и пестрота терминологии, отсутствие какого-либо стремления к передаче стилистических особенностей подлинника. Вследствие этого перевод Септуагинты буквален, не отличается литературными достоинствами, в нем потеряна большая часть поэтико-стихотворных средств, придающих несравненную художественную ценность еврейскому тексту, многочисленны и систематичны нарушения грамматических и стилистических норм греческого языка, вызванные буквальной манерой перевода и стремлением с предельной точностью передать фразеологию и семантику еврейского оригинала. Лексическая семантика Септуагинты может быть точнее объяснена из еврейского текста, чем из норм греческого языка в его аттическом или ионийском диалектах². Все названное делает Септуагинту малопригодной для того, чтобы служить основой отдельного перевода: ее смысл большей частью должен извлекаться из смысла еврейского текста, ее стилистические особенности не позволяют дать в переводе полноценного художественного воспроизведения³. Между тем эмоциональный аспект является крайне важной частью текста Св. Пи-

¹ О порядке чтения Писания и таргума в синагоге см.: *McNamara M.* The New Testament and Palestinian Targum to the Pentateuch. Rome, 1966. P. 40–41.

² См. по этому вопросу: *Hill D.* Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms. Cambridge, 1967, а также *Аверинцев С. С.* «EUSPLAGCNIA» // Альфа и омега. № 1 (4). 1995; *Вдовиченко А. В.* Иудейское и эллиническое в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия: ΔΙΚΑΙ-, то есть דִּקְאִ // Вестник древней истории. 1999. № 1. С. 188–204.

³ Это хорошо видно по переводам П. А. Юнгера, которые представляют собою справочные работы, выполненные с целью научного комментария. В переводе с LXX по изданию Г. Б. Свита П. А. Юнгера опубликовал следующие книги: Иова (1914), Псалтири (1915, переиздано фототипически, 1997), Притчей Соломоновых (1908), Екклесиаста и Песни песней (1916), Исаии (1909), Иеремии и Плача Иеремии (1910), Иезекииля (1911), Даниила (1912), XII малых пророков (1913).

сания. Те выразительность и художественность, которыми обладает церковнославянский текст Ветхого Завета, лишь в малой степени зависят от греческого оригинала. Всякий религиозно-значимый перевод Септуагинты должен заранее отказаться от намерения быть точным в стилистическом отношении. Изготовление библейских переводов не с оригиналов, а с переводов широко практиковалось в истории христианства, но едва ли это имело богословские и конфессиональные причины. Дело обычно объяснялось конкретными культурно-историческими и социальными обстоятельствами¹.

Признавая Св. Писание боговдохновенным текстом, не следует предполагать, что каждая его версия имеет особую меру боговдохновенности. Канонизация латинского перевода, известного под названием Вульгаты, была предпринята в 1546 г. на Тридентском соборе исключительно с целью лишить церковного авторитета перевод Мартина Лютера, выполненный с еврейского оригинала. Будучи вызвано политическими целями, это решение поставило Римский престол в ложное положение, ибо и Вульгата, как и Немецкая Библия Лютера, переведена была с того же самого оригинала – Масоретского текста. Более ранняя стадия в истории Библии, закрепленная текстом Септуагинты, осталась очень мало известна католикам и протестантам². Если решение митрополита Филарета объединить в одном издании два оригинала и было обусловлено церковной необходимостью удержать традиционные для Православия греческие ветхозаветные оригиналы и не вступить в противоречие с научной традицией, основанной на авторитете Масоретского текста, то в свете того, что сказано об отношении МТ и LXX, это решение представляется исключительно удачным и разумным как раз в богословском отношении³.

¹ Кроме многочисленных переводов с LXX и латыни, упомянем армянский, арабский и персидский переводы с сирийского, эфиопский и арабский – с коптского, грузинский – с армянского, польские и русские – с чешского в XV–XVII вв. Перевод Лютера был оригиналом или оказал громадное влияние на все скандинавские переводы. В XIV в. Стефан Пермский перевел Новый Завет с церковнославянского на язык коми, а в XIX в. Иннокентий Московский с этого же оригинала сделал переводы на алеутский, курильский и якутский языки. Со времени появления русского Синодального перевода он стал оригиналом для переводов на языки народов России и Средней Азии. Различные английские версии также широко используются для перевода на бесписьменные языки.

² Следует иметь в виду, что и для перевода Лютера, как и для всех других переводов Ветхого Завета с МТ, Септуагинта служит одним из второстепенных источников.

³ Эту особенность русской богословской традиции использования обоих оригиналов с одобрением отмечает Н. Н. Глубоковский в своем очерке «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» (Варшава, 1928, раздел VIII: Библиология).

Существуют, кроме того, трудности с определением того текста Септуагинты, который мог бы быть положен в основу перевода. Научные издания LXX, как говорилось, опираются на текст Ватиканского кодекса, на котором не отразилась гексапларная рецензия Оригена. Однако и этот кодекс не представляет собою Септуагинту в ее подлинном виде уже хотя бы потому, что книга пророка Даниила вошла в него в редакции Феодотиона. Эклектическая реконструкция Септуагинты, выполненная А. Ральфсом, не имеет ни церковной рецепции, ни литургического применения¹. Поскольку весьма небольшие по объему части Ветхого Завета читаются за богослужением, для чего с VIII по XIV в. употреблялся такой специализированный сборник, как паримийник (профитологий), а позже Триоди и Минеи, нелегко восстановить и собственно церковную традицию текста. Учитывая это положение вещей, И. Е. Евсеев выдвинул в свое время концепцию «народной Библии». По мысли И. Е. Евсеева, перевод Ветхого Завета на русский язык должен быть основан на греческом тексте Септуагинты, причем из громадного разнообразия рукописных вариантов следует принимать в текст перевода те, которые отразились в первоначальном переводе свв. Кирилла и Мефодия². В этом случае «народная Библия» вернется к своим историческим истокам IX в. Утопическая в своей основе концепция И. Е. Евсеева должна была придать актуальный характер текстологическим штудиям древнеславянских библейских переводов, необходимость которых в то время вызывала сомнение у духовного начальства. Сегодня мы знаем, что Кирилло-Мефодиевский перевод в принципе может быть восстановлен только в объеме Псалтири, Притчей, Екклесиаста, Песни песней, четырех малых пророков (Софонии, Аггея, Малахии, Захарии), отчасти для книг Руфь, Даниила и Иеремии, возможно, Иова и Царств; остальные ветхозаветные книги либо не сохранились, либо не существовали в этом первоначальном переводе³. Нет, однако, никаких оснований игнорировать деятельность последователей Кирилла и Мефодия среди славян Болгарии, Сербии и России, которые в последующие столетия либо дополняли первоначальный перевод, либо редактировали его, либо заменяли его своими новыми, тем самым обеспечивая условия для полноценной церковной жизни. И. Е. Евсеев упустил из виду, что «народная Библия» на деле существовала у славян в течение целого тысячелетия, что она была исторической реаль-

¹ В недавние годы с LXX по изданию А. Ральфса был сделан арабский перевод, в настоящее время выполняются армянский и греческий переводы. Инициатором этих переводов явились Объединенные Библейские общества.

² *Евсеев И. Е.* Столетняя годовщина русского перевода Библии. Пг., 1916.

³ См.: *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. С. 145–159.

ностью и не нуждается в реконструкции. Получив свои истоки в IX в., славянская Библия менялась с каждым новым поколением славянских церковных деятелей и нашла свою окончательную форму лишь в XVIII в. при создании Елизаветинской Библии 1751 г. Замечательно, что состав и объем текста для русского Синодального перевода были определены митр. Филаретом исходя из состава и объема Елизаветинской Библии, тем самым русский Синодальный перевод сделался подлинным наследником тысячелетней истории славянского библейского текста.

Энергичные возражения И. Е. Евсева против «механического» соединения в одном переводе еврейского и греческого оригиналов кажутся до сих пор убедительными¹, поскольку русский Синодальный перевод по составу своего текста оказывается отличен от других национальных переводов. Впрочем, в наши дни предпринимаются попытки изменить это положение вещей: в частности, так называемая «Иерусалимская Библия» (*La Bible de Jerusalem*), – одно из высших достижений современной католической библеистики, опирается на МТ и LXX². Независимый перевод двух оригиналов, еврейского и греческого, поставил бы не только простого читателя, но и людей вполне образованных в положение невольных текстологов, вынужденных без достаточных к тому средств и навыков решать крайне сложные задачи. Едва ли для целей религиозного просвещения было бы полезно внесение такого сумбура в широкие круги верующих.

Новый Завет

В тексте греческого Нового Завета нет столь больших текстовых различий, как это имеет место в греческих рукописях Септуагинты или в отношениях между нею и еврейским текстом. Однако и Новый Завет стал в XIX–XX вв. предметом больших текстологических дискуссий. Современная теория новозаветного текста отразила в себе два столетия исследовательской работы с рукописями и в своих принципиальных положениях была сформулирована в 1881 г. английским текстологом Ф. Хортом (1828–1892)³. Согласно ей, дошедшие рукописи греческого новозаветного текста (а их число на сегодня превышает 5300) распадаются на три главные группы:

¹ См.: *Сорокин В. и К. И. Логачев*. Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания // *Богословские труды*. Т. 14. М., 1975. С. 156.

² См.: *Bogaert P. M.* *La Bible en français. Réflexions sur l'histoire et l'actualité* // *Revue théologique de Louvain*. Т. 7 (1976). P. 337–353.

³ *Hort F. J. A. and B. F. Westcott*. *The New Testament in the Original Greek*. Vol. 2: Introduction. London, 1881.

а) «нейтральный текст», происходящий из Александрии, главные представители – Ватиканский кодекс (после 325 г.) и папирус № 75 (между 175–225 гг.);

б) «западный текст»¹, имевший во II–III в. широкое распространение в Палестине, северной Африке и Италии, главный представитель – кодекс Безы (V в.);

в) «византийский текст», занявший в IV–V вв. господствующее положение после официального признания христианства; главный представитель – Александрийский кодекс (V в.). Больше 80% сохранившихся рукописей относится к этому текстовому типу².

Значение этих текстовых групп для выявления того вида, в котором Новозаветный текст явился впервые человечеству, неравноценно. Именно «нейтральный текст» сохраняет в наибольшей чистоте первоначальный оригинал. «Западный текст» отличается крайней неустойчивостью, ибо он находился в активном употреблении в эпоху широкого обращения как иудеев, так и язычников Римской империи к христианству, когда миссионеры и проповедники новой веры больше обращали внимание на дух Писания, а не на его букву. «Византийский текст» возник в богословской школе Антиохии уже после официального признания христианства и стал господствующим текстом в Константинополе, он сложился на базе ранних текстовых типов, поэтому не имеет непосредственной значимости для восстановления первоначально-го вида текста.

Таким образом, эта текстологическая теория, во-первых, изменила отношение к византийскому тексту, находившемуся в церковном употреблении с IV в., и, во-вторых, определила перспективы дальнейшей текстологической работы.

Как известно, к византийскому тексту относились и те рукописи, которые использовал Эразм Роттердамский (1469–1536) при первом издании Нового Завета по-гречески (Базель, 1516). Из-

¹ Название «западный» было принято Ф. Хортом из научной традиции XVIII в. Р. Бентли (1662–1742) впервые разделил рукописную традицию Нового Завета на три ветви: египетскую, азиатскую и западную; последняя включила в себя рукописи из Италии, Сицилии, южной Франции, северной Африки. С некоторыми терминологическими поправками эта схема была унаследована И. Бенгелем (1687–1752), И. С. Землером (1725–1791) и И. И. Грисбахом (1745–1812). Вопреки названию, текст имеет, по всей вероятности, палестинское происхождение. См. *Epp E. J. Western Text // The Anchor Bible Dictionary. Vol. 6. New York [etc.], 1992. P. 909.*

² В действительности могут быть выделены и некоторые другие группировки рукописей, но для целей настоящего изложения достаточно этой самой общей схемы. Более детальное изложение см.: *Метцгер Б. М. Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996, а также Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. С. 110–115.*

данный Эразмом текст закрепился и существовал с момента своего издания фактически как единственно возможный не только в научном, но и церковно-религиозном употреблении. С него были сделаны такие исключительные по своему историческому значению переводы, как немецкий Мартина Лютера (1522) и английский, вошедший в Библию короля Иакова (1611). В дальнейшем на него ориентировался и русский Синодальный перевод (1876).

Издание Эразма Роттердамского стало поистине общепринятым текстом, что отразилось в его латинском названии «Textus Receptus» (сокращенно – TR), которое закрепилось за ним в 1633 г. при одной из перепечаток в парижском издательстве Этьеннов (Стефанус). Взятые Эразмом наугад рукописи относились к византийскому церковному типу, но изданный текст полностью не совпадает ни с одной из них, поскольку в манере первых издателей-гуманистов Эразм произвольно брал подходящие чтения то из одной, то из другой рукописи или же сам создавал их¹. При последующих изданиях XVI–XVII вв. в TR вносились исправления, иногда на основании латинских источников. Ни славянский (церковнославянский), ни русский переводы Нового Завета не совпадают с TR в такой степени, как это наблюдается в переводах на европейские языки. Славянский текст закончил свое развитие в начале XIV в., за два столетия до появления TR, при редактировании Кирилло-Мефодиевского перевода в монастырях Афона²; одна из рукописей афонской редакции, близкая к геннадиевской Библии 1499 г., легла в основу печатных изданий XVI в., включая и Острожскую Библию 1581 г. При работе над русским переводом Нового Завета в XIX в. все сколько-нибудь существенные особенности церковнославянского текста были удержаны в переводе, даже если им не нашлось соответствия в греческом оригинале. Поэтому следует остерегаться отождествления славянской и русской традиции с Textus Receptus Эразма Роттердамского.

Необходимо отметить, что текстологическая концепция Ф. Хорта хорошо согласована с показаниями рукописей, она опирается на точные палеографические и филологические данные. На ней основаны все издания Новозаветного греческого текста с конца XIX в., в том числе и наиболее распространенное сегодня издание Нестле–Аланда. Новозаветный текст, который возник в результате двадцати семи переизданий Нестле–Аланда, представляет собою следующее явление. Его основу составляет Ватиканский кодекс, но ряд его чтений изменен. Во-первых, исправлены явные ошиб-

¹ Такой способ обращения с рукописными источниками называется конъектуральной, или рационалистической критикой.

² См: Евангелие от Иоанна в славянской традиции. С. 14–16.

ки, как и в каждой без исключения рукописи встречающиеся в Ватиканском кодексе. Во-вторых, из других рукописей внесены такие чтения или формы, которые по какой-либо причине кажутся предпочтительными, как правило, это более краткие чтения из наиболее древних источников. Поскольку целью издания является установление наиболее ранней формы текста, то предпочтение часто отдается таким чтениям, которые в рукописях встречаются редко. Текст, полученный таким путем, аккумулирует в себе черты многих рукописей, но не совпадает ни с одной из них. В критическом аппарате издания приведены показания рукописей, чтобы объяснить выбор, сделанный издателями; те сведения, которые касаются лишь истории текста, а не его становления, в аппарат не включены. Такой тип научного издания называется эклектической реконструкцией; редактор действует так же, как средневековый писец, который не только копировал лежащий перед ним оригинал, но и вносил в него изменения. Если TR представляет собою моментальный снимок, всего лишь один из эпизодов в долгой истории Новозаветной рукописной традиции, то в издании Нестле–Аланда представлен обобщенный портрет текста для определенной эпохи.

С точки зрения текстологической теории и практики к изданию Нестле–Аланда могут быть предъявлены кое-какие претензии. Прежде всего его надежность не может быть признана полной, пока в научный оборот не включена подавляющая масса рукописей. На сегодня из 5300 источников научной обработке подверглось всего несколько сотен. Правда, в стороне остаются поздние источники II тысячелетия, но и среди них могут быть обнаружены ранние формы текста. Известно, например, что «семья 13», состоящая из скорописных рукописей XII–XIII вв., сохраняет так называемый кесарийский текст, которым пользовался Ориген в III в. и который не засвидетельствован ранними источниками. Кроме того, едва ли может быть теоретически обосновано систематическое предпочтение редких чтений, лишенных широкой источниковедческой базы.

В последние годы высказывается новый взгляд на литературную природу Нового Завета, и кажется, что он более соответствует исторической действительности, чем теория, на которую опирается издание Нестле–Аланда. Действительно, цели и методы текстологической работы, избранные Ф. Хортом, его предшественниками и последователями, сформировались в русле той историко-филологической школы, которая имела дело с трудами античных классических авторов. Но литературная природа Евангелий представляется по существу иной, чем творений Овидия и Горация.

Во-первых, сам Иисус и большинство Апостолов вели новозаветную проповедь исключительно устным путем и именно этой

формой ограничили свою деятельность. Естественно, что и то немногое, что сохранилось в письменном виде, также распространилось вначале устно. Поэтому, например, столь заметна разница в изложении одних и тех же эпизодов между синоптическими Евангелиями или Посланиями Апостола Павла и рассказами евангелиста Луки в Деяниях. Частью устной традиции могут являться имена вовлеченных в новозаветные события персонажей, например распятых разбойников Гемаса и Демаса (или Иоафаса и Магатраса), сотника Лонгина и раба Малха (последнее известно почему-то только Ин. 18, 10), или целые эпизоды, сохраненные апокрифическими Евангелиями. Иначе говоря, новозаветные произведения, прежде всего Евангелия, могли подвергаться более чем однократному письменному фиксированию и, следовательно, изначально существовать в более или менее различающихся словесных оболочках. Боговдохновенность – это свойство проповеди и свидетельства, с которыми обращается к людям пророк или евангелист, но вовсе не черта самого письменного текста, как иногда мы склонны думать, разделяя старинные поверья о священной природе алфавита и всего, что с его помощью записано, и ожидая от письменного текста неизменности на протяжении тысячелетий.

Во-вторых, уже после собственноручного написания книги новозаветные авторы могли обращаться к ней вторично и неоднократно, создавая новые редакции текста. Это не без оснований предполагается, например, для книги Деяний, расхождения между «нейтральным» и «западным» текстами которой так велики, что выходят за рамки обычного уровня вариантности, имеющей место в процессе переписки. Можно воспринимать «западный» текст как пересказ, парафраз «нейтрального» или же «нейтральный» трактовать как сокращение «западного». Поскольку смысловая значимость вариантов равноценна, их приходится рассматривать как авторские¹.

В-третьих, благодаря сходству содержания новозаветные тексты могли оказывать друг на друга воздействие, как это, например, очевидно для Господней молитвы, которая была изложена евангелистом Матфеем в более пространным варианте, чем это дано Лукою, но с течением времени рукописи Евангелия от Луки восприняли вариант, предложенный Матфеем, и потеряли свой

¹ Обзор научной литературы по этому вопросу дает: *Talbert Ch. H. Luke-Acts // The New Testament and Its Modern Interpretation / Ed. by E. J. Epp and G. W. MacRae. Atlanta, Georgia, 1989. P. 300.* Предполагается даже, что «западный» текст Деяний возник в результате перевода с арамейского текста, переведенного в свою очередь с того греческого оригинала, который известен нам по «нейтральному» тексту. См.: *Torrey C. C. Documents of the Primitive Church. New York, 1941. P. 112–148.*

собственный. Из истории древних литератур, сохранившихся в рукописях, хорошо известно о существовании так называемой открытой текстологической традиции, когда редакторы и переписчики довольно свободно вторгались в копируемый текст. Новозаветные рукописи подвержены этой же закономерности, поэтому в более древних рукописях уровень вариантности выше, чем в рукописях более новых, а цитаты из Нового Завета у ранних христианских писателей очень трудно связать с известным нам сегодня текстом¹.

Таким образом, стабильный текст Нового Завета находится не в начале его истории, а образовался в ходе длительной проповеднической деятельности прежде всего самих новозаветных авторов, а затем продолжателей их дела. Следовательно, реконструкция новозаветного текста II–III вв., к чему стремится издание Нестле–Аланда, может в лучшем случае восстановить один из возможных вариантов, существовавших в это время, а в худшем случае создать такой текст, который никогда в реальности не употреблялся. Чем более реконструкция приближается к эпохе возникновения текста, тем менее надежна она становится².

До формирования новозаветного канона отдельные книги находили себе далеко не равное применение в различных христианских центрах. Община, для которой предназначалось то или другое новозаветное произведение, в ходе его переписки могла менять его согласно устной традиции, закрепленной в богослужебной практике. Изучение рукописей подтверждает лишь то, что не все детали были известны письменным источникам, скажем, во II–III вв., но добавления IV–V вв. не вносят дисгармонию в этот текст, они лишь актуализируют его для своего времени. Рассмотрим этот вопрос на одном лишь примере.

¹ Первый, кто цитирует греческие новозаветные тексты, Иустин Мученик, апологет II в., ставит наиболее трудные задачи для исследования. Его цитирование не позволяет определить, о каком из Евангелий в каждом отдельном случае идет речь. См.: *Bellinzoni A. J. The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*. Leiden, 1967. Даже Ориген, самый аккуратный в своем обращении с источниками, «редко цитирует один и тот же пассаж в тех же выражениях» (*Metzger B. M. The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*. 2d ed. Oxford; New York, 1968. P. 87).

² В современной текстологии критика теории Ф. Хорта и соответствующих изданий в литературном аспекте осуществляется французскими исследователями Л. Ваганэ и К. Б. Ампу (см.: *Vaganay L. An Introduction to New Testament Textual Criticism*. 2d edition, revised and updated by С.-В. Amphoux. Translated into English by J. Heimerdinger. English Edition amplified and updated by С.-В. Amphoux and J. Heimerdinger. Cambridge University Press, 1991). Неустойчивость новозаветного текста в первые столетия его существования убедительно показана английским текстологом Д. К. Паркером (*Parker D. C. The Living Text of the Gospels*. Cambridge University Press, 1997).

Хорошо известно место Мк. 9, 29: «Сей род [нечистого духа] не может выйти иначе, как от молитвы и поста». Греч. соответствие для слов «и поста» (καὶ νηστεία) отмечено в ряде кодексов V в., начиная с Александрийского; в число свидетелей входят византийские и «западные» источники текста, однако упоминание о посте отсутствует в Ватиканском и Синайском кодексах IV в., в латинском кодексе IV–V в. из Турина (одном из наиболее ранних свидетелей латинской традиции). В изданиях Nestle–Aland и Объединенных Библейских обществ (GNT) 1993 г. чтение καὶ νηστεία исключено из текста и представлено лишь в критическом аппарате. Этот случай кажется издателям столь очевидным, что для него нет объяснений в сопровождающем издание редакционном комментарии¹. В параллельном рассказе Лк. 9, 37–43 говорится лишь о неспособности учеников изгнать нечистого духа, но не о причине этой неспособности. Напротив, в Евангелии от Матфея приводятся две причины: вначале говорится, что ученики не могли изгнать нечистого духа *по неверию* (17, 20), затем повторяется вышеприведенный стих Марка (Мф. 17, 21). По мнению издателей греческого текста, в Матфее это место заимствовано из Марка, так что оно целиком исключено из издания².

Известно, что в раннюю новозаветную эпоху пост носил другой характер, чем он приобрел позже по мере развития монашества и монастырской дисциплины, что Сам Иисус оправдывает Своих учеников за отказ от поста (Мф. 9, 14–15; Мк. 2, 18–19; Лк. 5, 33–35). Но вместе с тем тема глубокого религиозного значения поста проходит красной нитью через весь Новый Завет, начиная от сорокадневного поста самого Спасителя; соединение понятий о посте и молитве или молитвенном бдении не раз встречается в новозаветных книгах (Лк. 2, 37; Деян. 18, 3; 2 Кор. 6, 5–6; 11, 27 и др.). Наконец, один из использованных в издании Нестле–Аланда источников, а именно папирус 45, датируемый III в., как будто содержит в Мк. 9, 29 упоминание о посте, хотя из-за ветхости источника чтение это не признается надежным. Стих Мф. 17, 21 цитируется Оригеном. Уже одно это говорит о том, что такое чтение в III в. существовало, хотя и не засвидетельствовано непосредственными источниками текста, то есть рукописями. Современные католические издания латинского текста неизменно сохраняют упоминание о посте в Мк. 9, 29 и стих Мф. 17, 21. Можно заключить, что, во-первых, вопрос о времени введения в Мк. 9, 29 упоминания о посте еще не имеет окончатель-

¹ Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart: United Bible Societies, 1971.

² Metzger B. M. A Textual Commentary. P. 43.

ного решения; и во-вторых, что упоминание поста в этом месте гармонирует с другими новозаветными пассажами, где называются пост и молитва. Но если даже признать слова «и постом» более поздней добавкой, не принадлежавшей оригинальному тексту Евангелия от Марка, его следует рассматривать в русле целостного учения Церкви о посте, которое исторически развивалось. Если нас не смущает, что такой основополагающий христианский документ, как Символ веры, получил редакционное завершение лишь в IV в., то следует доверять той редакции Св. Писания, которая складывается в эту же эпоху¹. Констатация того факта, что в первоначальном тексте Мк. 9, 29 не было упоминания о посте, является безусловно важным (в том случае, если оно достоверно), однако в богословском отношении вопрос о времени и условиях проникновения этого упоминания в Мк. 9, 29 может представляться еще более важным. Иначе говоря, текстология не решает вопросы, но дает условия для их правильной постановки.

Невозможно поставить под сомнение профессиональную компетенцию редакторов современных критических изданий, следует лишь правильно понимать назначение этих изданий. Сами издатели Nestle–Aland называют результат своего труда «Arbeitstext», «Handausgabe», то есть справочный, подсобный, предварительный, рабочий текст (см. во Введении. С. 3, 8, 45–46, 50 и др.), однако с легкой руки Объединенных Библейских обществ рабочий текст получает все большее церковное применение. В результате некоторые из православных защитников традиционного чтения о посте у Марка приходят к убеждению, что научная текстология просто обслуживает задачи протестантской пропаганды. Следует, однако, напомнить, что и протестанты, и католики стали отказываться от постов еще в XVII в., задолго до того, как издание Нестле–Аланда исключило соответствующее упоминание в Мк. 9, 29, при том, что католики вовсе не меняли в этом месте текста Вульгаты. Следовательно, на текстологию не должно возлагать чужую вину. Из отсутствия науки едва ли проистекут душеспасительные последствия, тогда как знание реального положения вещей всегда необходимо.

За четыре столетия употребления *Textus Receptus* как в церковной, так и научной сфере, в литературе и школе возникла устойчивая иллюзия в отношении природы новозаветного текста как текста единого, неизменного. Благодаря достижениям научной тек-

¹ О других дополнениях византийского церковного текста в Евангелии от Марка см.: *Прот. Владимир Сорокин*. Славянский богослужебный текст книг Нового завета и значение его исследования для современного православного богословия // *Международен симпозиум: 1100 години от блажената кончина на св. Методий*. Т. 2. София, 1989. С. 276–285.

стологии сегодня хорошо известно, что в течение полутора тысяч лет рукописного копирования полное единообразие текста так и не было достигнуто и что расхождения были особенно значительны в первые века христианства, когда не существовало ни условий, ни стремления заботиться о букве Писания. Главный урок XX в. в области текстологии Нового Завета заключается в том, что преодолено господство одного-единственного источника, то есть TR, который представляет собою результат стечения нескольких вполне случайных обстоятельств. Нет причин сомневаться в церковно-учительном авторитете TR, но нет оснований и для того, чтобы придавать абсолютную значимость его особенностям. Высокий авторитет TR в глазах благочестивых людей связан с тем, что он выступает как одна из манифестаций византийского церковного текста, но в этом отношении у него нет существенных преимуществ перед многими тысячами других византийских рукописей, ни с одной из которых он полностью не совпадает. Впрочем, наши знания византийского текста сегодня довольно ограничены. Из-за обилия рукописей он изучен крайне поверхностно, наличие в нем архаических пластов не вызывает сомнений¹, но заметное присутствие новшеств резко снижает его текстологический авторитет.

Как известно, у TR есть альтернатива. В 1904 г. греческий текстолог проф. В. Антониadis подготовил на базе TR такое издание греческого текста, которое нашло поддержку в грекоязычном православном мире и стало официальным текстом Константинопольского Патриархата и Элладской Церкви². Свой базовый текст проф. Антониadis исправил по спискам служебного Евангелия, тем самым максимально приблизив его к тексту, читаемому на литургии. Это издание не нашло признания в среде специалистов по текстологии Нового Завета, поскольку выбор литургических текстов и метод исправления носили случайный, эклектический характер; во многих случаях издатель предпочитал показания древних кодексов Ватиканского и Синайского³. Текст греческих лекционариев (апракосов) привлек к себе научное

¹ Довольно серьезная апология Византийского текста дана в работе: *Sturz H. A. The Byzantine Text-Type and New Testament Textual Criticism*. Nashville; Camden; New York, 1984.

² Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Ἐγκρίσει τῆς Μεγάλῃς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1904.

³ См.: *Rife J. M. The Antoniades Greek New Testament // Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels*. Ed. by *E. C. Colwell and D. W. Riddle*. Chicago, 1933. P. 57–66; *Tarelli C. C. The Byzantine Text and the Lectionaries // Journal of Theological Studies*. Vol. 43 (1942). P. 181–183; *Zuntz G. The Byzantine Text and the Lectionaries: A Comment on Mr. Tarelli's Note // Ibid.* P. 183–184.

внимание довольно поздно¹. Вначале у исследователей складывалось впечатление, что специальные богослужебные выборки для чтения на литургии возникли в древнюю эпоху, так что имеют первостепенное значение для новозаветной текстологии², затем пришло более трезвое осознание, что богослужебные сборники содержат в себе тот же текст, что и современные им списки четвероевангелия³. И все же специальное исследование церковной традиции новозаветного текста, как он представлен в служебных сборниках лекционария и в списках четвероевангелия, должно быть проведено, прежде чем вопрос о значении византийского текста в богословском и церковно-литургическом аспектах можно будет считать решенным.

В судьбе издания проф. В. Антониадиса ясно отразилось то объективное противоречие, которое существует между историко-филологическими методами научной текстологии и церковно-религиозными потребностями, предъявляемыми к Св. Писанию. Будучи вызвано к жизни действием Св. Духа, Писание с самого начала является достоянием Церкви и, как отметил о. Сергей Булгаков, оно «дается нам Церковью и в Церкви, <...> постижение его происходит церковно»⁴. Едва ли можно сомневаться в том, что в этом церковном постижении и заключена полнота истины. Только церковное употребление придает тексту характер Священного Писания; индивидуальное чтение текста, изучение его или исследование представляют интерес для отдельной личности или для всего общества только потому, что признается его священный характер, установленный Церковью. Однако с развитием книгопечатания дело издания и распространения Писания перешло в частные руки. Гуманисты пустили в оборот *Textus receptus*, открыв ему широкий путь не только в частное употребление, но и в общественное богослужение⁵. Объединенные Библейские обще-

¹ Первая посвященная ему работа: *Colwell E. C. Is there a Lectionary Text of the Gospels?* // *Harvard Theological Studies*. Vol. 25 (1932). P. 73–84.

² Под влиянием этих надежд написаны две обзорные работы: *Wiggren A. Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament* // *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*. Freiburg, 1963. P. 96–121; *Metzger B. M. Greek Lectionaries and A Critical Edition of the Greek New Testament* // *Die alten Uebersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*. Berlin; New York, 1972. P. 479–497.

³ См.: *Aland K. und B. Aland. Der Text des Neuen Testaments*. Stuttgart, 1989. S. 172–178. Ср. Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. С. 114–115, 170–172 (отмечено аналогичное положение дел в славянских источниках).

⁴ *Прот. Сергей Булгаков*. Православие. С. 74.

⁵ Книгопечатание началось как частное дело, но первые издания на всех европейских языках были издания библейских текстов. В 1455 г. Иоанн Гутенберг опубликовал свою первую Библию («42-строчная Библия», или «Библия Маза-рини»), но только в 1590 г. вышло первое официальное издание латинского

ства, будучи общественной внецерковной организацией, внедряют и кое-где уже внедрили реконструкцию Нестле–Аланда в церковный и религиозный обиход. Распространение Благовестия как две тысячи лет назад, так и сегодня оказывается не только делом Церкви как организации, но и делом отдельных ее членов. Но сегодня позитивное научное исследование заметнее, чем когда-либо прежде, формирует наш подход к истории, культуре, религии и самой Церкви. Объективная и внеконфессиональная (по крайней мере, по намерениям) позиция науки обеспечивает ей общественное доверие и иногда просто веру, поскольку проверка научных результатов столь же сложна, как само исследование, и подчас требует гораздо больших усилий, чем исследование. Возникает неразрешимое противоречие между традиционным институтом Церкви, призванным к охране и истолкованию Писания, и научным исследованием, которое, снимая слои хронологических напластований, открывает ту первоначальную картину, которая скрыта от нас не только естественным несовершенством, существующим в механизме передачи информации от поколения к поколению, но нередко и пагубными заблуждениями, произволом и пристрастиями.

В поисках «исторического Иисуса» текстологическая наука XX в. применила самые изощренные средства своего исследовательского арсенала, но полученный результат оказывается на сегодня не чем иным, как реконструкцией, то есть в значительной мере объектом веры. В принципе применение научной реконструкции в церковно-религиозной жизни возможно лишь в той мере, в какой реконструкция не противоречит устоям вероучения, – здесь заключены ее пределы. Идея реконструкции господствовала в науке в течение всего XIX в.: ею был движим П. де Лагард в поисках «Лукиановской редакции», Ф. Хорт – в поисках новозаветного оригинала, И. Е. Евсеев – в поисках «народной Библии». К этой же эпохе восходит реконструкция Эберхарда Нестле и его преемников, единственная, которая пережила свое время.

Достижением XX в. явилось, как было отмечено, преодоление господства TR, уже поэтому не следует допускать на его место снова единственный текст в качестве господствующего, на этот раз Nestle–Aland. Исходя из накопленных в ходе текстологических исследований результатов, из необходимости соединить

текста (Biblia Sixtina). Острожская Библия вышла в 1581 г. как частное издание князя Константина Острожского, лишь ее московское переиздание в 1663 г. получило характер официального церковного предприятия и т. д. См. по этому поводу: *Горфункель А. Х.* Историко-культурное значение первопечатных Библий (Острожская Библия в контексте европейской культуры) // Федоровские чтения. 1981. М., 1985. С. 66–76.

научное исследование с церковным пониманием проблемы, следующим шагом работы над Новым Заветом должна стать сегодня подготовка исторического издания, в котором были бы представлены все этапы развития текста, как он засвидетельствован в сохранившихся рукописных источниках. В основу его должен быть положен один из реально существующих источников, тогда как в критическом аппарате представлены те изменения текста, которые отразили учение Церкви в его историческом развитии. Нельзя сказать, чтобы в этом направлении ничего не было сделано. Первой серьезной попыткой такого рода явилось обширное исследование Г. фон Зодена, в ходе которого было рассмотрено более тысячи рукописей греческого Нового Завета и построена история византийского текста. Вопреки Ф. Хорту, Г. фон Зоден первостепенное значение придавал «иерусалимскому тексту» Нового Завета, который в какой-то мере отождествлялся у него с «западным текстом» Ф. Хорта; в пользу такой переоценки говорит сама история возникновения христианства¹. Опыт исторического издания на славянском материале представлен также в опубликованном недавно славянском Евангелии от Иоанна, где основной текст дается в исторически засвидетельствованном виде и точно датированы все этапы его изменения до времени печатных изданий². Безусловно, текстологическая проблематика славянской версии Св. Писания выглядит много проще. С первых мгновений своего существования славянская версия находилась в благоприятных условиях под защитой государственной власти и в монастырских обителях; диапазон вариантности с самого начала был значительно меньше. Тем не менее церковно-религиозная и культурная значимость греческого новозаветного текста столь велика, что заранее оправдывает все труды и издержки, которые придется потратить на ее изучение. Благодаря успехам научной текстологии в прошедшем столетии мы стали ближе к истокам христианства, поэтому понимаем, что реконструкция не должна и не может заменить подлинной истории текста.

¹ См. примеч. 2 на с. 41. На исторической основе построен и «международный новозаветный проект» (см. примеч. 3 на с. 41). В том и другом случае, однако, в основу издания положен *Textus Receptus*, а материал из других источников не всегда ранжирован исторически. *Editio maior* К. Аланда (см. примеч. 4 на с. 41) в качестве основного текста берет реконструкцию, так что, по всей вероятности, не ставит перед собою исторических целей. В тексте изданий Nestle–Aland и GNT после введения в комитет православного богослова Я. Каравидопулоса (см. примеч. 7) также сделана уступка историзму, и греческий текстолог обогатил эти издания выписками из афонских лекционных лекционариев IX–XII вв.

² См. примеч. 2 на с. 43.