



Игумен Иннокентий (Павлов)

Издание Н. И. Ильминского «Святое Евангелие. Древнеславянский текст» (Казань, 1889) — малоизвестный факт церковного просветительства и славянской филологии

Каждому, кто серьезно интересовался российской церковной историей XIX века, и в особенности постановкой православно-миссионерства в этот период, должно быть знакомо имя Николая Ивановича Ильминского (1821—1891), видного лингвиста-арабиста и тюрколога, исламоведа, члена-корреспондента Императорской Академии наук, с одной стороны, и пламенного христианского миссионера среди тюркских и угрофинских народов России. Ради своего миссионерского призвания он последовательно оставляет кафедры тюркских языков в Казанских духовной академии и университете и с 1872 г. до самой своей кончины стоит во главе новооткрытой Казанской инородческой учительской семинарии, имевшей целью готовить кадры православных учителей для крещенных татар, чувашей и других народов Поволжья¹. При этом в качестве фундамента миссионерской деятельности Ильминский рассматривал просвещение, первейшую задачу которого он видел в переводе Священного Писания и богослужебных текстов для новопросвещаемых народов, причем «не на книжный, а на народный язык»². К принятию этого фундаментального принципа теории и практики перевода традици-

¹ Био-библиографическая статья о Н. И. Ильминском помещена в [ПБЭ 1904: 869—872]. Там же имеется указатель литературы о нем. Подробный очерк ученой, миссионерской и переводческой деятельности Ильминского и полную библиографию прижизненных публикаций его работ см. [Знаменский 1892: 328—377, 403—480].

² [ПБЭ 1904: 870]. О теории и практике перевода церковных текстов на языки новопросвещаемых народов см. [Ильминский 1875; Ильминский 1904]. В современной историко-филологической литературе об этом см. [Кравецкий, Плетнева 2001: 45—48].

онных церковных текстов Ильминский пришел в результате критической оценки переводов предшественников и своих прежних опытов, ориентированных на «книжный» язык, принятый в среде татарских мулл, но малопонятный народным массам. Им он затем и руководствовался в своих трудах по переводу библейских и литургических текстов на татарский язык. Ради большей доступности новых татарских библейских и богослужебных текстов они им были переведены на специально разработанную для этого кириллическую графику. Это было в первую очередь связано с тем, что образованных татар, владевших арабской графикой, было сравнительно немного³.

Значительно меньше в настоящее время известна другая сторона просветительской деятельности Ильминского, которой в последнее два десятилетия своей жизни он уделял не меньше времени, энергии и эрудиции, чем делу христианской миссии. На этот раз ее объектом выступало уже русское православное население империи. Речь идет о его усилиях, направленных на сохранение церковнославянского языка как исключительного языка литургии и используемого церковью текста Священного Писания⁴. Оценивая крайне низко русский Синодальный перевод Библии, введенный высшей церковной властью в 1860—1876 гг. для частного употребления, Ильминский тем не менее видел и в нем опасность для существующего строя церковной жизни, поскольку именно он, по его мнению, стал главным орудием «штундистского» (баптистского) прозелитизма среди православных. Характерно суждение Ильминского на этот счет, высказанное в письме его искреннему другу и высокому покровителю обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву: «Разрушая свое основание (имеется в виду церковнославянский язык. — *И. П.*), мы ведь собственными руками готовим распадение нашей православной церковности. Во 2-й сентябрьской книжке харьковского журнала “Вера и разум” в статье “Православная церковь и сектантство” (стр. 353, строка 7-я снизу) читаем следующее замечательное рассуждение протестанта: “Самая опасная для русской церкви сила это Новый Завет на русском языке. С того времени как дозволено распространение этой книги, борьба церкви против разлагающего движения делается с каждым годом тяжелее <...>” и т. д. Этим словам нельзя отказать в справедливос-

³ О переводах, выполненных Ильминским в сотрудничестве с носителем татарского «народного» языка о. Василием Тимофеевым (1836—1896) см. [Знаменский 1892: 403—480].

⁴ О связанных с этим филологических воззрениях Ильминского см. [Кравецкий, Плетнева 2001: 48—50].

ти. В своем “размышлении” (стр. 79—81)⁵ я разъяснял, как мог, и доказывал церковное значение славянского языка и непригодность русского для православного богослужения. Если, наоборот, православные миряне, пленясь, благодаря ясному русскому изложению, содержанием Евангелия и вообще Библии, принимают русский перевод и бросают славянский, то они уже прервали внутреннюю связь с православной церковью. И в этом смысле художественный русский перевод слова Божия может быть опаснее нынешнего топорного»⁶.

Конечно, с позиций современной миссиологии такой взгляд Ильминского может представиться как минимум наивным. Однако в тогдашнем историческом контексте, причем не только российском, он должен рассматриваться как выражение известных охранительных тенденций, характерных для той же католической церкви, стойко стоявшей на защите латыни как языка литургии, церковного чтения Священного Писания и богословского образования. Именно эта защита в начале XX века стала важным пунктом, по которому в понтификат Пия X (1903—1914) было осуществлено решительное наступление на движение католических модернистов. Однако если исключительное место латыни в современном Ильминскому католичестве диктовалось в первую очередь тем соображением, что язык церкви Старого Рима связывает с ней другие поместные церкви как дочерей с матерью, тем самым обеспечивая целостность и всеобщность всей католической церкви, то у немалочисленных защитников церковнославянского языка в качестве исключительного литургического языка Российской церкви (кроме «инородческих» приходов) на первый план выходили уже соображения культуртрегерского характера (необходимость отделения «сакрального» языка молитвы и Священного Писания от «профанного» языка светской литературы и быта), усиленные панславистскими настроениями того времени (наследие свв. Кирилла и Мефодия есть священное достояние всех славян, причем не только православных, но и католиков⁷).

Как ранее в качестве миссионера, так и теперь в качестве культуртрегера Ильминский прежде всего ориентировался на «простой»

⁵ Имеется ввиду первое издание труда Ильминского «Размышление о сравнительном достоинстве в отношении языка разновременных редакций церковнославянского перевода Псалтири и Евангелия» (Казань, 1882).

⁶ Письмо 35-е от 2 ноября 1884 г. [Ильминский 1895: 136—137].

⁷ Этим настроениям отдал дань и Ильминский, приводя в качестве примера проявления такого панславизма вышедшую в Праге в 1846 г. книгу В. Ганки «Начало священного языка славян», подготовленную на основе Остромирова Евангелия по изданию А. Х. Востокова (СПб, 1843) [Ильминский 1886: 81].

народ. При этом его усилия здесь находились в русле политики его покровителя Победоносцева, развернувшего в России в 80–90-е гг. обширную сеть церковно-приходских школ, имевших целью дать не только элементарное образование, но и прежде всего церковно-патриотическое воспитание подрастающему поколению, происходившему главным образом из крестьянской среды. Первым шагом в реализации программы Ильминского стала подготовка им исправленного издания «Учебного часослова» (в то время базовой книги для обучения церковнославянскому языку в духовных и народных училищах), выпускавшегося в 1883–1886 гг. Московской Синодальной типографией массовыми тиражами и имевшего заметный успех. (Об этом см. в статье А. Г. Кравецкого и А. А. Плетневой в настоящем сборнике). Однако опытный педагог-лингвист Ильминский понимает, что одного учебного издания церковнославянского текста в целях народного просвещения недостаточно. Поэтому в 1885 г. он издает в Казани учебно-методическое пособие «Обучение церковнославянской грамоте в начальных народных училищах с объяснительными замечаниями для учителей». Эта работа также пользовалась спросом и выдержала при жизни Ильминского еще два издания (1887, 1889). Следующим шагом в реализации программы Ильминского стала подготовка им издания «Учебного октоиха», печатавшегося в Московской Синодальной типографии в 1885–1886 годах. Думал он и об исправлении «Учебной Псалтири». (Об этом также см. вышеупомянутую статью А. Г. Кравецкого и А. А. Плетневой в настоящем сборнике). При этом осуществленные им издания обнаруживали принципиальный подход Ильминского к церковнославянскому языку как к «классическому», когда «любая русификация богослужебного текста» рассматривается им как «явление неестественное и неорганичное»⁸.

Однако его устремления, связанные с укоренением церковнославянского языка в церковно-народной жизни, простирались намного дальше, причем на этот раз ему пришлось апеллировать уже к образованной части тогдашнего российского общества. Будучи профессиональным переводчиком церковных текстов, Ильминский, обратившись к теме церковнославянского богослужебного языка, сделал для себя важное открытие: древняя редакция славянского перевода этих самых распространенных у южных славян и на Руси книг оказалась куда созвучнее его собственным переводческим принципам в плане следования природе славянской речи и стремления к пере-

⁸ [Кравецкий, Плетнева 2001: 49]. О дискуссии по поводу подхода к церковнославянским богослужебным текстам, вызванной появлением учебных изданий Ильминского см. [Плетнева 2002: 250–263].

даче смысла оригинала, нежели находящаяся в употреблении его позднейшая редакция, грешащая известным буквализмом, в том числе в отношении калькирования не свойственных строю славянской речи греческих грамматических форм. Наблюдения Ильминского такого рода нашли отражение в его обстоятельном труде «Размышление о сравнительном достоинстве в отношении языка разновременных редакций церковнославянского перевода Псалтири и Евангелия», первое издание которого вышло в Казани в 1882 г., а второе исправленное и дополненное четыре года спустя по распоряжению Победоносцева было отпечатано в Синодальной типографии в Петербурге. Указанные выводы Ильминского оказались весьма созвучны воззрениям на древнейшую редакцию славянского перевода Евангелия и других священных текстов выдающегося российского филолога-слависта А. И. Соболевского (1856—1927), утверждавшего в своем курсе лекций по истории русского литературного языка (1889), что Кирилл и Мефодий и их ученики «передавая греческие слова и выражения по-славянски, не стремились к буквальности, не старались передавать оригинал слово в слово, но заботились прежде всего о передаче смысла и об удобопонятности»⁹. В качестве иллюстрации сказанного Соболевский заимствует у Ильминского пример передачи в кирилло-мефодиевском переводе Ин 1:1—3, когда для греческого ἑὸ ὄρχηῖ находится смысловой эквивалент **искони**, а при переводе клаузы χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν используется свойственное природе славянской речи двойное отрицание: **без него ничьтоже не бысть**. При этом, вслед за Ильминским, Соболевский полагает, что здесь позднейшие исправители «приблизили славянский текст к букве в ущерб смыслу», заменив **искони** на буквальное **въ началѣ** и выбросив второе отрицание, «нарушив при этом закон как церковнославянского, так и русского языка»¹⁰. Конечно, и выводы Соболевского, и примеры, подобранные Ильминским на 112 страницах своего сочинения, в свете позднейших наблюдений следует признать односторонними, поскольку та же древнейшая редакция славянского перевода Евангелия помимо пословной передачи греческого текста, обнаруживает немало буквализмов, а также целый ряд оставленных без перевода греческих лексем¹¹. С другой стороны, в том же

⁹ [Соболевский 1980: 24].

¹⁰ [Соболевский 1980: 24; Ильминский 1886: 31—32]. При этом Ильминский, говоря о двойном отрицании как о коренном свойстве природы славянских языков приводит также примеры передачи Ин 1:3 из современных ему переводов сербского и болгарского.

¹¹ Сделавший в связи с этим соответствующее примечание к лекциям Соболевского их издатель А. А. Алексеев ссылается на исследование В. А. По-

пассаже Ин 1:1—2 в древней редакции славянского перевода мы чаще всего сталкиваемся с достаточно вольным обращением с оригиналом, когда говорить приходится скорее о парафразе, чем о переводе. То же **искони** более подходит для передачи греческого $\acute{\alpha}\lambda' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ (ср. Ин 8:44 в славянском переводе во всех его редакциях), чем для $\acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta$ (прямая параллель с Быт 1:1), призванное здесь показать предвечное (прежде всякого творения) бытие Слова. Далее, клауза **слово бѣ отъ б(о)га**, хотя и служит передаче идеи «Слово — совершенное откровение Бога», однако никак не может рассматриваться в качестве точного перевода $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \eta\nu \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\acute{o}\nu \theta\epsilon\acute{o}\nu$. Впрочем, в старославянском Ассеманиевом (XI в.), среднеболгарском Добромировом (нач. XII в.) и в хорватском глаголическом Омишльском (нач. XIV в.) Евангелиях конструкция $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\acute{o}\nu \theta\epsilon\acute{o}\nu$, возможно, следуя Вульгате (*apud Deum*), в Ин 1:1 и 2 передана точно: **оу б(о)га**. Также она передается в Ин 1:2 в Остромировом Евангелии (1056—57) и еще в не менее чем в 13 древнерусских и южнославянских рукописях XII — нач. XV века¹². Тем не менее, главная мысль Ильминского и Соболевского верна: позднейшие редакции славянского евангельского перевода (2-ой пол. XIV—XV в. и XVI—XVIII вв.), тяготевшие к буквализму, несомненно, ухудшили его первоначальное качество.

Свой труд маститый профессор начинает с поразительного по своей искренности признания, объясняющего мотивы, приведшие его к занятиям в области славянской филологии, где ему пришлось довольствоваться ролью новичка: «Духовное юношество 1830-х годов усваивало церковнославянский язык практически, изучением часовника и псалтири, чтением во время церковных богослужений, затверживанием текстов Священного Писания в учебниках: грамматика же славянская преподавалась только в низшем отделении духовного училища, — преподавалась довольно поверхностно и бесследно забывалась, ибо о славянском языкоучении не было уже речи во всех дальнейших курсах семинарии и академии. И вот почти

горелова «Из наблюдений в области древнеславянской переводной литературы. III. Опыт изучения Саввиной книги» (Sborník filozofské fakulty university Komenského v Bratislave. 1927 (5)) и на известную работу Е. М. Верещагина «Из истории возникновения первого литературного языка славян» (М., 1971). При этом он, правда, указывает также на работу К. Горалека (*Horalek K. Evangeliáre a čtveroevangelia. Praha, 1954*), утверждающего, что в известной нам древнейшей редакции славянского Евангелия «дословность и буквальность в переводах появляется лишь с течением времени в результате многочисленных правок» [Соболевский 1980: 161].

¹² Об этом см. [Иннокентий 1987: 4, 6—9, 12—15].

через пятьдесят лет после такого учения славянской грамматики, можно сказать, случайно привелось мне несколько познакомиться с древними и старыми памятниками церковнославянского языка. Я очутился в положении неопита: нахлынувшие на меня новые впечатления благолепия и чистоты в грамматическом отношении древних церковнославянских текстов произвели на меня сильное впечатление. Одного случайного обстоятельства <...> было достаточно, чтобы излить на бумагу накопившиеся у меня мысли и наблюдения»¹³. При этом источником древнейшей редакции славянского перевода Евангелия для Ильминского стало восточное издание Остромирова Евангелия (СПб., 1843), позднее дополненное изданиями Мариинского Евангелия XI в. (подготовил И. В. Ягич — СПб., 1883) и Галичского Евангелия (1144 г.), сличенного с некоторыми рукописями XI—XV вв. (подготовил архимандрит Амфилохий — М., 1882—1883)¹⁴. Тем не менее, как опытный филолог Ильминский смог войти в суть заинтересовавшей его проблемы. В связи с этим любопытна данная им классификация разновременных редакций славянского перевода Евангелия: «1) древнеславянский текст, сохранившийся в рукописях XI, XII и XIII века, из которых теперь (к 1886 г. — *И. П.*) изданы Евангелие Остромирово 1056—7 г., Галичское 1144 года и Мариинское; 2) наше наместное Евангелие; 3) новоисправленное Евангелие, напечатанное в Елизаветинской Библии 1751 г. Это новое исправление буквально вошло в издание бывшего Российского Библейского общества, постоянно перепечатывается в Евангелии и в целом Новом Завете на одном славянском языке или вместе с русским»¹⁵. Поразительно, что Ильминский обратил внимание на особое место евангельского текста в Чудовском Новом Завете (ок. 1355 г.), по сути определив его как промежуточное между первой и второй выделенными им редакциями. В связи с этим он пишет: «Пересмотрев в... издании о. архимандрита Амфилохия исправления св. Алексия (вслед за Горским и Невоструевым, а также Макарием (Булгаковым) Ильминский считал именно Киево-Московского митрополита создателем Чудовского списка. — *И. П.*), можно составить представление о самом способе этого труда. Св. Алексей имел перед собой славянский список Евангелия и греческую рукопись; он сличал последовательно, стих за стихом и слово за словом славянский перевод с греческим текстом и что находил буквально сходным между ними вносил в свой список, а все отмены, т. е. слова и обороты, в которых выразилась славянская са-

¹³ [Ильминский 1886: 3].

¹⁴ [Ильминский 1886: 4].

¹⁵ [Ильминский 1886: 26].

мостоятельность древних переводчиков, заменял собственным буквальным переложением с греческого»¹⁶. Данную характеристику следует признать слишком обобщенной, требующей немало уточнений как с позиции переводческой техники, так и текстологии, тем не менее в целом она верна. Важно также, что Ильминский при этом приводит мнение митрополита Макария (Булгакова) о том, что Чудовский Новый Завет «не оставил видимого влияния на улучшение тогдашних списков Евангелия и Апостола» (*История русской церкви*, т. 4, с. 279)¹⁷, тем самым составив обособленную редакцию славянского перевода¹⁸. Следует сказать, что Ильминский лишь на основе имевшихся в его распоряжении изданий ограниченного числа источников еще до появления классического труда Г. А. Воскресенского¹⁹, опиравшегося на обширный рукописный материал, в целом верно классифицировал основные редакции славянского перевода Евангелия, выделив ту, что Воскресенский затем обозначит как «древнейшую югославянскую более или менее первоначальную», к которой отнесет и основные источники Ильминского — Евангелия Мариинское, Остромирово и Галичское, и ту, что Воскресенский, поставив на четвертое место в своей классификации, обозначит как «русско-болгарскую, содержащуюся в Четвероевангелии 1383 г., писанном в Константинополе, ... в полном списке Библии 1499 г. и во множестве бумажных рукописей XV—XVI вв.»²⁰. Действительно, именно эта редакция представлена в наместительном Евангелии московской печати XVII в.²¹ и более позднего времени, на что и обратил внимание Ильминский.

¹⁶ [Ильминский 1886: 85].

¹⁷ [Ильминский 1886: 84].

¹⁸ Позднее Г. А. Воскресенский выделит евангельский текст Чудовского Нового Завета вместе с двумя списками Четвероевангелия XIV и XV в. (Никона Радонежского из ризницы Троице-Сергиевой лавры (РГБ, ф. 304, III № 6) и Октава-1 (РНБ, О п I 1)) в особую редакцию славянского перевода (третью) — «русскую XIV в., содержащуюся в Чудовском Новом Завете и двух других сходных с ним списках» [Воскресенский 1896: 1].

¹⁹ С одноименной статьёй Воскресенского, на десять лет предвадившей появление его обстоятельного труда «Характеристические черты...» и появившейся в 1-м томе «Трудов VI Археологического съезда в Одессе» (Одесса, 1886), Ильминский познакомился в 1887 г., вскоре после выхода 2-го издания своего «Размышления» благодаря присылке ему этого тома Победоносцевым. Именно эта статья с ее высокой оценкой древнейшей редакции окончательно побудила Ильминского «издать полный текст древне-славянского перевода Евангелия» (Письмо К. П. Победоносцеву 57-е от 11 января 1887 г.) [Ильминский 1895: 212—213].

²⁰ [Воскресенский 1896: 1].

²¹ Об этом см. [Иннокентий 1990: 46—47].

Замечание Николая Ивановича относительно постановки обучения церковнославянскому языку в российской дореформенной духовной школе наводит на интересное наблюдение относительно важнейшего достижения российской славистики 50—60-х гг. XIX в., выполненного его старшими современниками, питомцами Московской духовной академии А. В. Горским (1812—1875) и К. И. Невоструевым (1815—1872). Речь, понятное дело, идет об «*Описании славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*». Многолетнее знакомство автора этих строк с его первым отделом «Священное Писание» (М., 1855) позволяет заключить, что наибольшую важность представляют здесь те замечания исследователей, где они выступают как знатоки источников славянского библейского перевода — греческих, еврейских или латинских (особенно ценными в этом отношении является их описание ветхозаветных книг Геннадиевской Библии 1499 г. и списков с нее — с. 1—139), тогда как в сфере славянской филологии им во многом приходится выступать в роли первопроходцев, впрочем, довольно наблюдательных и потому начинающих неплохо ориентироваться в до того неизведанной местности. Тем не менее их описания новозаветных книг и прежде всего Евангелия, включая такие его списки как упоминавшиеся уже Галичский 1144 г. (№ 20 — с. 208—215) и писанный в Константинополе в 1383 г. (№ 26 — с. 224—227, 254—256) требуют множества дополнений и уточнений текстологического и лингвистического характера, и потому должны рассматриваться как первичные²². Положение коренным образом изменилось с принятием в 1869 г. нового устава духовных академий, когда славянская филология заняла подобающее ей место в системе высшего богословского образования в России. Уже к концу столетия российские духовные академии и прежде всего Санкт-Петербургская и Московская стали важными оплотами отечественной славистики. Достаточно назвать имена их питомцев — Н. К. Никольского, Д. И. Абрамовича, И. Е. Евсеева, Г. А. Воскресенского, Н. Л. Туницкого, ставших филологами-слави-

²² Приведенные замечания могут быть отнесены и к недавно изданному объемному самостоятельному труду Невоструева «*Исследование о Евангелии, писанном для Новгородского князя Мстислава Владимировича в начале XII века, в сличении с Остромировым списком, Галичским и двумя другими XII и одним XIII века*» (см. [Мстиславово Евангелие 1997: 5—649]). Впрочем, тщательность, с которой ученый выполнил свой труд, его обращение к лучшим для того времени критическим изданиям греческого евангельского текста при текстологической и лингвистической оценке славянских чтений и квалифицированные литургические штудии, поскольку речь идет о служебном типе текста (полный апракос) придают ей понятный интерес даже на фоне современного состояния науки.

стами мирового уровня. Именно на базе Петроградской духовной академии в 1915 г. стал осуществляться масштабный проект научного издания славянской Библии, реализации которого воспрепятствовали известные исторические причины.

Но какой же вывод делает Ильминский из своего труда? И почему автор этих строк уделяет ему внимание в связи со своей темой? Вот что на первый вопрос отвечает сам Николай Иванович в завершение своего «рассуждения»: «Итак, должен быть только *один* церковнославянский язык — древний, а так называемые средний и новый славянские языки не имеют даже права на такое название»²³. Далее он ссылается на опыт российских высших учебных заведений, где в это время изучение славянского языка было увязано со знакомством с его древнейшими памятниками во главе с Остромировым Евангелием²⁴. Как видим, в отношении церковнославянского языка здесь обнаруживается тот же подход, что принят в отношении греческого и латыни, когда в качестве учебной нормы предлагается их древняя форма, иллюстрируемая примерами из классических авторов. Однако Ильминский решил идти гораздо дальше, имея ввиду уже преподавание богословских дисциплин, а при благоприятном развитии и общецерковную практику. Его утверждение, что «наш новоисправленный Завет ни в гимназиях, ни в университетах не может иметь никакого употребления, потому что не имеет никакого научного значения и интереса»²⁵, выдвигает задачу подготовки издания, пусть сначала в только в учебных целях, древнейшей редакции славянского Евангелия, а затем и всего Нового Завета. Следует сказать, что здесь он, действуя как охранитель, парадоксальным образом оказался созвучен устремлениям своих прогрессивных английских современников кембриджских профессоров богословия Б. Ф. Весткотта и Ф. Дж. Э. Хорта, издавших в 1881 г. на основе древнейших рукописей и других заслуживающих внимания древних свидетельств реконструированный текст греческого Нового Завета, который с определенной долей уверенности (или же, наоборот, с определенными оговорками) мог быть принят в качестве оригинального, в отличие от во многом отошедшей от него позднейшей редакции, известной как *Textus Receptus*, лежавшей с XVI в. в основе печатных изданий и переводов на новые языки. Конечно, в отличие от работ Весткотта и Хорта труду Ильминского не предшествовало два века научных поисков, отработки методики, сбора и введения в оборот большого массива фактического материала. Так что принимаясь

²³ [Ильминский 1886: 81].

²⁴ [Ильминский 1886: 81].

²⁵ [Ильминский 1886: 81].

за свой новый труд, названный им «Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Древнеславянский текст», который был им подготовлен всего за три года (издан в Казани в 1889 г.), Ильминский был практически пионером, имея перед собой в качестве предшественника лишь Ф. Миклошича с его скромным по привлеченному материалу критическим изданием старославянского текста Евангелия от Матфея, выпущенного в Вене в 1856 г.²⁶, и именно с этих позиций следует оценивать данный памятник церковно-просветительских и филологических устремлений, оказавшийся незаслуженно обреченным на историческое забвение.

Если первой крупной работе Ильминского, посвященной древнейшим редакциям славянских Евангелия и Псалтири относительно повезло: ее появление благосклонно встретили тогдашние ученые, на нее встречаются ссылки в позднейших научных трудах, наконец, ее без труда можно отыскать в научных библиотеках, имеющих в своих фондах литературу по славянской филологии, то его второе крупное детище этого рода, которому он отдал еще больше своего горения²⁷, почти не вызвало откликов, а впоследствии и вообще было забыто. Книга почти не раскупалась. Идя навстречу желанию издателя, Победоносцев властью обер-прокурора Святейшего Синода распорядился отправить по пять экземпляров «Святого Евангелия» во все российские духовные семинарии и академии. Причем Ильминскому ничего не оставалось, как пожертвовать для этой цели триста экземпляров своего издания²⁸. Учитывая, что некогда крылатое выражение «сгореть в огне революции» по отношению к библиотекам учреждений бывшего Ведомства православного исповедания далеко не всегда было метафорой (так автору этих строк в свое время пришлось выслушать немало свидетельств о публичном сожжении в 1918 г. книг библиотеки Калужской духовной семинарии), да и их распределение по государственным хранилищам носило довольно хаотический характер, не приходится удивляться, что встретить теперь данное издание в российских библиотеках оказалось довольно проблематичным делом. Мне ничего не было известно о нем до тех пор, пока в 2000 г. профессор Флорентийского университета Марчелло Гардзанити, занимающийся историей научного

²⁶ [Evangelium S. Matthei 1856].

²⁷ О своей работе на подготовке издания древне-славянского текста Евангелия и его дальнейшей судьбе Ильминский постоянно извещал опять же поспособствовавшего этому Победоносцева в течение 1887–1890 годов [Ильминский 1895: 199–365].

²⁸ Сведения об этом содержатся в 115-ом письме Ильминского Победоносцеву от 5 сентября 1890 г. [Ильминский 1895: 360–361].

изучения славянского Евангелия, не обратился ко мне с просьбой отыскать в России «Святое Евангелие», изданное Ильминским, поскольку его поиски в западных библиотеках, включая лучшее зарубежное собрание российских дореволюционных церковных изданий в библиотеке Папского Восточного института в Риме, оказались безрезультатными. Бесплодными оказались и мои поиски по генеральным каталогам крупнейших московских библиотек — РГБ, ГПИБ и НБ МГУ. Не удалось отыскать это издание и по генеральным каталогам петербургских РНБ и БАН. Лишь летом 2002 г. в Национальной библиотеке Республики Татарстан в Казани отыскался вожделенный экземпляр, что и сделало возможным написание данной статьи. В свою очередь проф. Гардзанити узнал об издании Ильминского благодаря внимательному штудированию в поисках материалов по своей теме научной периодики и прежде всего знаменитого ягичевского «Архива», где и нашел в 12-ом томе (1890) краткую критическую заметку тогдашнего патриарха европейской славистики о «Святом Евангелии»²⁹. Следует сказать, что эта заметка стала едва ли не единственной отрадой для Ильминского в связи с предпринятым им трудом. Ее содержание стало ему известным благодаря тому, что профессор по кафедре сравнительного языкознания и славянских наречий Казанского университета А. И. Александров³⁰, бывший летом 1890 г. в Вене и видевшийся с И. В. Ягичем, привез ему заветный экземпляр «Архива» и устный одобрительный отзыв о его труде³¹. Особенно Ильминского тронули слова Ягича о том, что его книга «хотя есть только издание текста, имеет принципиальное значение». Последнее связано с тем, что, как утверждает Ягич, «тот, кто знает грамматическо-лексическую сторону употребительного в России церковного текста Евангелий, тот поймет, что г. Ильминский им совершенной недоволен», и заключает: «Чтобы приобрести известное воззрение на древнеславянский язык, который каждый духовный собственно должен бы иметь, реставрация в смысле Ильминского во всяком случае заслуживает предпочтения. Она в этой книге проведена, и даже довольно последовательно, что в человеке, никогда не занимавшемся славистикой заслуживает велико-

²⁹ [V. J[agić] 1890: 627—629].

³⁰ Александр Иванович Александров, в монашестве Анастасий (1861—1918), в 1912—1913 гг. епископ Чистопольский, ректор Казанской духовной академии; в 1913—1918 гг. епископ Ямбургский, ректор Петроградской духовной академии; с 1915 г. председатель Комиссии по научному изданию славянской Библии. О нем см. [ПЭ 2001: 235—236].

³¹ Об этом Ильминский сообщает Победоносцеву в своем 117-ом письме от 12 октября 1890 г. [Ильминский 1895: 363—365].

го признания»³². При этом Ягич взял на себя труд указать издателю на выявленные в его публикации ошибки (по большей части опечатки), имея ввиду исправленное повторение издания³³.

В свою очередь интерес автора этих строк к труду Ильминского определился в связи с проводившемся им в 2001—2002 г. исследованием, связанным с трудом Н. Н. Глубоковского (1863—1937) «*Общие указания по вопросу об исправлении славянского и русского перевода Нового Завета и замечания на славяно-русский перевод Евангелий, от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна*» (СПб., 1892—1897)³⁴. Данный труд Глубоковский, в то время начинающий доцент, а затем экстраординарный профессор по кафедре Нового Завета Санкт-Петербургской духовной академии, предпринял по заданию Победоносцева, который, вероятно, и указал ему на издание древнеславянского текста Евангелия, осуществленное Ильминским. При этом нередкое обращение столь серьезного и эрудированного исследователя, каким был Глубоковский, к этому изданию и побудило меня самого обратиться к нему, дабы вернуть его вниманию научного общества, которое в истекшем XX веке о нем напрочь забыло.

Важнейшим достижением славянской новозаветной текстологии истекшего столетия стало вышедшее в 1997 г. критическое издание «*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: Российское Библейское Общество), к которому вполне можно приложить характеристику, данную Б. Мецгером знаменитому восьмому критическому изданию греческого Нового Завета К. Тишендорфа (1869—1872, 1894): «монументальный тезаурус вариантных чтений»³⁵. Данным изданием открыта серия «*Novum Testamentum Palaeoslavenice*», для которой уже готовы и ждут своего публикатора прочие три Евангелия. Настоящая серия, представленная пока ученому миру только одним выпуском, может рассматриваться как своеобразных итог научных усилий в деле изучения славянского евангельского текста, имевших место как раз столетия спустя после выходя в свет издания Ильминского. Это позволяет нам оценивать труд последнего, исходя как из предшествую-

³² Выдержки из заметки Ягича в собственном переводе с немецкого Ильминский приводит в вышеупомянутом письме Победоносцеву. [Ильминский 1895: 363—364].

³³ [V. J[agić] 1890: 628—629].

³⁴ Рукопись настоящего труда хранится в ОР РНБ, ф. 194, ед. хр. 56—59.

³⁵ [Metzger 1994: 10*].

щих ему достижений в области изучения славянского Евангелия, так и воззрений сформировавшихся в отношении данного предмета в свете последующего научного прогресса.

В предисловии к своему изданию Ильминский определяет его характер и задачу, исходя из следующей констатации: «При множестве изданных памятников древнеславянского перевода Евангелия у нас нет общедоступного для общества и школы издания, в котором бы находился древнеславянский евангельский текст нормальный, критически очищенный от случайных описок и диалектических разностей, встречающихся в памятниках»³⁶. Здесь стоит обратить внимание на первое замечание относительно «множества изданных памятников древнеславянского перевода Евангелия». Действительно, в течение XIX в. так или иначе были изданы все дошедшие до нас славянские евангельские тексты XI в., представляющие в свете данных современной филологии собственно древнецерковнославянский (старославянский) язык. Таковыми являются: глаголическое Ассеманиево Евангелие (краткий апракос, впервые издано Ф. Рачкой в 1865 г., второе издание И. Чрнчича вышло в 1878 г.); старославянская часть Саввиной книги (краткий апракос, впервые издана И. И. Срезневским в 1868 г.); глаголическое Зографское Евангелие (тетр, издано И. В. Ягичем в 1879); глаголическое Мариинское Евангелие (тетр, издано И. В. Ягичем в 1883 г.). Однако, как мы видим, Ильминский не ставит перед собой текстологическую (или текстуально-критическую) задачу определения первоначального текста перевода, а лишь говорит о «критическом очищении» текста, уже принятого за таковой, «от случайных описок и диалектических разностей». Далее, говоря о своем первом опыте издания древнеславянского издательского текста, когда в 1888 г. он выпустил Евангелие от Матфея, Ильминский обозначает свой текстуальный выбор. «За основу этого (как, очевидно, и последующего. — *И. П.*) издания был принят текст Остромирова Евангелия, недостоящие же в нем до четвероевангельской полноты места я дополнил из Евангелия Мариинского и частью из Галичского, приводя их этимологию и орфографию к господствующим формам Остромирова Евангелия»³⁷. Сейчас такой подход можно расценить как безусловно устаревший, ввиду определенного отнесения Остромирова Евангелия к памятникам древнерусского извода церковнославянского языка³⁸. Кроме того, кажется странным класть в основу издания Четвероевангелия

³⁶ [Святое Евангелие 1889: III].

³⁷ [Святое Евангелие 1889: IV].

³⁸ А. Вайан определяет его место среди Евангелий — памятников древнецерковнославянского языка следующим образом: «К этим старославянским

текст заведомо некомплектный. Правда, в Евангелии от Матфея краткий апракос, содержащий каждодневные чтения лишь в период от Пасхи до Пятидесятницы, а далее только чтения субботные, воскресные и праздничные, покрывает до 70% текста. Тогда как Евангелие от Марка, вообще, представлено в нем лишь восемнадцатью случайными перикопами, что, по отношению к содержанию этого Евангелия оказывается довольно мало (172 стиха из 678). Однако следует иметь в виду, что пиетет перед Остромировым Евангелием со стороны Ильминского это не восторженность дилетанта, а взгляд на него славянской филологии XIX в., видевшей в нем вслед за своим основателем Иосифом Добровским (1753—1829) «*большую часть подлинный* перевод Кириллов»³⁹. При этом Николай Иванович обнаруживает подходы, которые позволяют поставить его в один ряд с создателем в собственном смысле реконструкции старославянского Четвероевангелия, изданной в Праге в 1935—1936 гг., Йозефом Вайсом (1865—1959), с одной стороны, и с петербургским коллективом ученых во главе с А. А. Алексеевым, подготовившим критическое издание славянского перевода Евангелия от Иоанна, с другой. В первом случае речь идет об ориентации на текст, чтения которого воспринимаются как кирилло-мефодиевские. Для Ильминского так же, как и для его предшественников, таковым был текст Остромирова Евангелия, о чем выше уже было сказано. В свою очередь для Вайса в таком положении находился текст Ассеманиева Евангелия (его создание пражский профессор относил к X в.), что им обосновывалось следующим соображением: «Поскольку церковнославянский лекционарий был, конечно, первым литературным трудом св. Константина-Кирилла, при реконструкции текста Евангелия следует исходить из древнейшего лекционария (Ассеманиева Евангелия)»⁴⁰. Во втором случае речь идет о выборе Ильминским Мариинского Евангелия для доведения до «четвероевангельской полноты» своего текста. Именно этот текст избрали А. А. Алексеев и его коллеги для положения в основу своего критического издания.

памятникам следует присоединить еще памятник русской редакции (ввиду его древности и особой важности), воспроизводящий старославянский оригинал, с древнеболгарскими чертами» [Вайан 1952: 20—21].

³⁹ [Добровский 1825: 40].

⁴⁰ [Vajs 1933—1934: 119]. Об этом см. также: [Мецгер Б. М. 2002: 445—448]. Однако известный современный специалист по византийской и славянской православной литургической традиции А. М. Пентковский находит исторические основания для утверждения первичности перевода славянскими первоучителями именно служебного тетра, а не краткого апракоса Евангелия, сформировавшегося позднее уже в Болгарии. [Пентковский 1997: 35—43; также Введение 1997: 19—23].

Данный выбор обосновывается тем простым соображением, что Мариинское Евангелие является «лучшим представителем древнего текста»⁴¹. Впрочем, данная характеристика отнюдь не случайна, а исходит из а) исторически обоснованной в данном издании первичности тетра, а не краткого апракоса, на чем стояла вся предыдущая славянская филология; и б) соображений текстуальной критики, выявившей, что «по текстовым и грамматическим особенностям Мариинское Евангелие может быть оценено как наиболее близкая к славянскому архетипу рукопись», а его индивидуальные чтения представляют собой всего лишь «обычные ошибки письма»⁴². Далее опять просматривается схожесть подхода. В случаях отсутствия некоторых пассажей Евангелия от Матфея в Остромировом и Мариинском Евангелии⁴³, Ильминский восполняет своей текст по изданному архимандритом Амфилохием Галичскому Евангелию, также представляющему древнейшую югославянскую редакцию, хотя и в рукописи русского извода XII в. (1144 г.)⁴⁴. В свою очередь петербургские издатели «Евангелия от Иоанна в славянской традиции» для восполнения лакун Мариинского Евангелия предпочли другую русскую рукопись XII в. — Евангелие Типографское-1, текст которого по их наблюдениям тоже восходит к «тетрам первого поколения»⁴⁵. При этом они руководствовались соображениями его большей, чем другие списки, текстуальной близости к положенному в основу их издания старославянскому глаголическому кодексу, отмечая его восхождение к болгарскому оригиналу⁴⁶.

Что касается труда Ильминского как пособия по древнецерковнославянскому (старославянскому) языку, то здесь, необходимо указать на принцип оформления текста, которым руководствовался издатель, а также обратить внимание на те грамматические проблемы,

⁴¹ [Введение 1997: 39].

⁴² [Введение 1997: 25—31, особенно 30—31].

⁴³ В старославянском тексте Мариинского Евангелия до нас не дошли следующие пассажи: Мф 1:1—4:22; 9:7; 12:42; Ин 1:1—23; 18:13—29; 21:18—25 [Мецгер 2002: 434].

⁴⁴ Издатели «Евангелия от Иоанна в славянской традиции» также относят его к свидетелям того, что они обозначают как «Древний текст», а само Галичское Евангелие возводя к «тетрам первого поколения» [Введение 1997: 8, 25—31].

⁴⁵ [Введение 1997: 8]. Правда, при этом издатели оставили без внимания уникальный синтаксический вариант Евангелия Типографское-1 в Ин 1:3—4, воспроизведенный ими в тексте своего издания, но при этом не имеющий аналога ни в одной из известных славянских рукописей и известный лишь по цитации данного пассажа у некоторых отцов церкви. Об этом [Иннокентий 2002: 29—35].

⁴⁶ [Введение 1997: 30—31].

с которыми он столкнулся. По первому вопросу он пишет следующее: «Чтобы сделать для всех возрастов и сословий доступным чтение древнеславянского текста Евангелия, я вместо кирилловского шрифта⁴⁷, тесного и тяжелого для глаз, принял нынешние привычные и ясные славянские буквы; а для полной наглядности или, вернее сказать, наличности древнеславянского состава слов, я устранил все сокращения. Последнее я сделал по примеру Миклошича в его издании *Evangelium S. Matthei palaeoslovenice e codicibus edidit Fr. Miklosic. Vindobonae, 1856*. Притом сокращения слов в древнеславянских памятниках клонились собственно к сбережению времени и писчего материала и вовсе не имели того догматического значения, какое им было придано позднейшими книжниками»⁴⁸. Что касается неизбежных при затеянном предприятии грамматических проблем, связанных с «разногласиями в самих памятниках», то Ильминский указывает на следующие из них: 1) замещение в глаголах первого спряжения во 2-ом лице множественного числа **ѣ** при смягчающей согласной на **и**, а при шипящей на **а**, впрочем, оставляемой порой и без перемены (**ицѣѣте** Мф 6:33 — **ицатѣ** Лк 12:29, 31, **глаголѣте** Мф 6:7 — **глаголитѣ** Лк 11:2, **покажѣте** — Мф 22:19, **сѣважѣте** — Мф 13:30)⁴⁹; 2) разность в окончании глагола двойственного числа (мужского и женского рода) в 3-м лице в Остромировом и Мариинском Евангелиях — в первом случае стоит **а**, а во втором **ѣ**⁵⁰; 3) «противоречие в буквах между **ѣ** и **а**, например, **ѣсти** и **асти**». Ильминский отмечает, что первая форма характерна для Мариинского Евангелия, хотя иногда встречается и в Остромировом⁵¹. Относительно практических занятий по своему пособию Ильминский дает такую рекомендацию: «Древнеславянская орфография в настоящем издании для русских читателей должна служить наглядным указанием древнего состояния слов и состава грамматических форм;

⁴⁷ Очевидно, имеется ввиду ягичева кириллица, т. е. шрифт использовавшийся И. В. Ягичем в его изданиях славянских памятников. Этот шрифт входил также в номенклатуру шрифтов Санкт-Петербургской Синодальной типографии, а кроме того получил широкое распространение в богослужбных книгах болгарской и сербской печати конца XIX—XX века.

⁴⁸ [Святое Евангелие 1889: IV—V]. Следует отметить, что Й. Вайс при издании своего «реконструированного текста» старославянского Евангелия также руководствовался тем же принципом его оформления, что и Миклошич.

⁴⁹ [Святое Евангелие 1889: VI].

⁵⁰ В связи с этим Ильминский допускает «некоторое колебание»: в Мф 4:18, 20, 22; 8:28, 29; 9:27, 28, 30, 31; 26:61; 27:44 — использует форму Остромирова Евангелия, а в остальных случаях Мариинского, как более древнюю [Святое Евангелие 1889: VI—VII].

⁵¹ [Святое Евангелие 1889: VII].

но читать нужно согласно с нынешним церковнославянским чтением. Так, **ж** произносится за *y*, **ѡ** — за *ю* и **ѣ** — за *я*; **ъ** и **ь** в надлежащих местах произносятся за *о* и *е*»⁵².

Наконец рассмотрим случаи, где Ильминскому приходится делать текстологический выбор, ограничившись, впрочем, Евангелием от Иоанна, для которого уже имеется современное критическое издание славянского перевода. Здесь краткий апракос покрывает 90,6% содержания⁵³, что, исходя из текстологических представлений того времени дает весомые аргументы положить Остромирово Евангелие в текстуальную основу издаваемого текста.

Соответственно, чтение Ин 1:1—2 дается здесь в остромировом варианте, о котором говорилось выше⁵⁴.

Аналогичная ситуация в Ин 1:7. Читаем: **тъ приде въ свѣдѣтельство**⁵⁵, тогда как Зографское и Ассиманиево Евангелия дают здесь чтение: **съ приде въ свѣдѣтельство**⁵⁶.

В Ин 1:9 издатель предпочитает чтение **градѣца** более древней форме **градѣцакго**, засвидетельствованной в старославянских памятниках⁵⁷.

Древнейшей форме **иночадѣи** Ильминский предпочитает засвидетельствованную в Остромировом и Галичском Евангелиях форму **ѣдиночадѣи** (Ин 1:14, 18; 3:16, 18)⁵⁸.

Впрочем, обнаруживается случай, когда Ильминский, проявляя излишнее охранительство, отходит от древнеславянского текста. Во всех свидетельствах древнейшей редакции славянского перевода, включая взятые издателем в расчет тексты Остромирова, Мариинского и Галичского Евангелий в Ин 1:28 читаем: **си въ витани**⁵⁹ **бѣша, об онъ полъ норѣдана, идеже бѣ иоаннъ кръстѣ**. Это чтение является свидетелем текста, нашедшего отражение в древнейших,

⁵² [Святое Евангелие 1889: VII—VIII].

⁵³ [Мецгер 2002: 448].

⁵⁴ См. [Святое Евангелие 1889: 276].

⁵⁵ См. [Святое Евангелие 1889: 276].

⁵⁶ См. [Evangelium sv. Jana 1936: 3].

⁵⁷ [Святое Евангелие 1889: 276; ср. Evangelium sv. Jana 1936: 3; Евангелие от Иоанна 1997: 3].

⁵⁸ [Святое Евангелие 1889: 276—277, 284; ср. Evangelium sv. Jana 1936: 3—4, 13; Евангелие от Иоанна 1997: 3—4, 12—13].

⁵⁹ Вайс в издании своего «реконструированного текста» предпочитает здесь форму написания **въ виѣани** (ср. греч. ἐν Βηθανίᾳ), принятую в Ассиманиевом Евангелии и в кириллических рукописях, содержащих данный текстуальный вариант [Evangelium sv. Jana 1936: 4—5], тогда как глаголические Зографское и Мариинское Евангелие дают здесь написание **въ витани**, принятое петербургскими издателями [Евангелие от Иоанна 1997: 5].

из дошедших до нас греческих рукописях, содержащих Евангелие от Иоанна. Оно также встречается в старолатинском переводе и в Вульгате, в коптском бохайрском переводе и в сирийской Пешитте. Сохранили его и многие рукописи относящиеся к ранней византийской редакции греческого новозаветного текста, по преимуществу лежащей в основе древнейшей редакции славянского перевода. В современном критическом издании «Греческого Нового Завета», выпускаемом Объединенными Библейскими обществами, оно включается в текст в качестве первоначального, основанием чему служит более весомые текстуальные свидетельства, чем у альтернативного варианта⁶⁰. Тем не менее, Ильминский дает здесь чтение **въ виѡаварѣ**⁶¹, впервые в славянских рукописях встречающееся уже в Чудовском Новом Завете, и закрепившееся в поздней «русско-болгарской» редакции (по Воскресенскому), в свою очередь представленной двумя редакциями Афонского текста 2-й половины XIV—XV в. (по классификации петербургского издания «Евангелия от Иоанна в славянской традиции»)⁶². Отсюда этот вариант, восходящий к III в. и связываемый обычно с именем Оригена (†253/254), а впоследствии через воздействие греческих рукописей палестино-сирийского происхождения перешедший в часть рукописей византийского типа евангельского текста⁶³, вошел в славянское печатное (напрестольное) Евангелие, затем в Елизаветинскую Библию и, наконец, в русский Синодальный перевод. Данные факторы, видимо, и побудили Ильминского, вопреки ясным текстуальным свидетельствам, пойти на замену исконного для древнеславянского евангельского текста чтения на то, что было у всех на слуху. Кроме того, издатель, очевидно, исходил здесь из того же соображения, что и в свое время Ориген и все последующие редакторы данного пассажа: поскольку в Евангелиях чаще фигурирует Вифания близ Иерусалима (Мф 21:17; 26:6; Мк 11:1, 11, 12; 14:3; Лк 19:29; 24:50; Ин 11:1, 18; 12:1), то одноименное место за Иорданом, где крестил Иоанн, упоминаемое в Ин 1:28, дабы у читателя и слушателя не возникало путаницы, лучше обозначить другим историческим названием⁶⁴.

В других случаях, когда древнеславянский текст воспроизводит чтения Евангелия от Иоанна, которые признаются текстуальной критикой оригинальными и при этом вступают в конфликт с чтени-

⁶⁰ Об этом см. [Metzger 1994: 171].

⁶¹ [Святое Евангелие 1889: 278].

⁶² См. [Евангелие от Иоанна 1997: 5].

⁶³ [Metzger 1994: 171].

⁶⁴ [Metzger 1994: 171].

ями, имеющими признаки сознательной редактуры и затем вошедшими в значительное число греческих рукописей — свидетелей византийского типа текста, которые стали источником для Чудовского кодекса, печатного греческого Нового Завета (*Textus Receptus*) и русского Синодального перевода, Ильминский в своем издании сохраняет первоначальные славянские чтения. Таковы довольно яркие в текстологическом плане пассажи Ин 1:41; 3:25 и особенно 7:8⁶⁵. Последнее связано с сохранением этих чтений в поздней славянской рукописной традицией, в печатном напрестольном Евангелии и в Елизаветинской Библии.

Однако случается, что и самые ранние рукописи — свидетели древнеславянского текста расходятся, следуя различным вариантным чтениям в своих греческих источниках. Таковыми являются пассажи Ин 11:50 и 14:4. В первом случае мы встречаем типичный для греческого новозаветного текста конфликт между личными местоимениями 1-го и 2-го лица множественного числа, в данном случае $\delta\mu\acute{\iota}\nu$ и $\eta\mu\acute{\iota}\nu$. Текстуальная критика в качестве первоначального с высокой степенью уверенности признает первый вариант⁶⁶. Среди древнейших славянских евангельских рукописей в его пользу свидетельствуют Ассеманиев, Зографский и Остромиров кодексы, к которым среди других списков можно также добавить Галичское Евангелие. Именно это чтение вводит в свой «реконструированный текст» Й. Вайс⁶⁷. Однако в Мариинском Евангелии мы встретим второй вариант, соответственно включенный в текст издателями «Евангелия от Иоанна в славянской традиции»⁶⁸. Его же избирает и Ильминский, видимо опять же исходя из его привычности, поскольку через поздние редакции славянского перевода он вошел в печатное напрестольное Евангелие, в Елизаветинскую Библию и русский Синодальный перевод. Таким образом, известные слова Каиафы в его издании мы читаем так: **оуни ксть намъ** (у Вайса: **вамъ**. — *И. П.*) **да кдинъ чловѣкъ оумреть за люди**⁶⁹. Во втором случае Ильминский (как теперь и петербургские издатели) твердо опирается на текстуальный вариант, представленный в Мариинском и Остромировом Евангелиях, который читается так: **и таможе азъ идж вѣсте**

⁶⁵ См. [Святое Евангелие 1889: 279, 285, 302], ср. критический аппарат к соответствующим пассажирам в [GNT4 1993: 317, 323, 342 и Евангелие от Иоанна 1997: 6, 13, 32], также см. текстуальный комментарий к ним [Metzger 1994: 172, 175, 185].

⁶⁶ [GNT4 1993: 366; Metzger 1994: 200].

⁶⁷ [Evangelium sv. Jana 1936: 58—59].

⁶⁸ [Евангелие от Иоанна 1997: 55].

⁶⁹ [Святое Евангелие 1889: 323].

и пѣть вѣсте⁷⁰. Кстати, этот вариант весьма древний, встречающийся уже в знаменитом 66-м папирусе (ок. 200 г.), впоследствии он появляется во многих свидетелях западного, восточного и византийского типов текста⁷¹. В свою очередь Вайс, следуя чтению Ассеманиева, Саввина и Зографского кодексов, к которым можно добавить также Галичское Евангелие и еще более десятка комплектных евангельских списков XI—XIV вв.⁷², включает в текст своего издания вариант: и ꙗкоже азъ идѣхъ, вѣсте пѣть⁷³, выступающий свидетелем греческого чтения, признаваемого текстуальной критикой с высокой степенью уверенности в качестве первоначального, поскольку за ним стоит большинство свидетельств александрийского типа текста, считающегося менее всего подвергнутым редакционным воздействиям⁷⁴.

В заключение остается сказать, что незаслуженно забытый труд Н. И. Ильминского, несомненно, должен обрести новую жизнь в системе классического образования в тех славянских странах, где чтут кирилло-мефодиевскую традицию. Понятно, что современное издание не должно ограничиться простым его воспроизведением. Оно настоятельно требует исправлений, касающихся как его древнецерковнославянской языковой нормы, так и текстуальной основы. При этом в свете несомненных достижений последнего столетия в области изучения традиции славянского Евангелия такое издание может стать наиболее безупречной на сегодняшний день реконструкцией древнеславянского текста.

Литература

- Введение 1997 — Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб: Российское Библейское Общество, 1997. Введение. С. 7—53 (первая пагинация).
- Вайан 1952 — *Вайан А.* Руководство по старославянскому языку. Пер. с франц. В. В. Бородич под ред. В. Н. Сидорова. М.: Издательство иностранной литературы, 1952.
- Воскресенский 1896 — *Воскресенский Г. А.* Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по ста двенадцати рукописям XI—XVI вв. М., 1896.

⁷⁰ [Святое Евангелие 1889: 333, ср. Евангелие от Иоанна 1997: 66].

⁷¹ См. [GNT4 1993: 378].

⁷² См. [Евангелие от Иоанна 1997: 66].

⁷³ [Evangelium sv. Jana 1936: 68—69].

⁷⁴ См.: [GNT4 1993: 378; Metzger 1994: 207].

- Добровский 1825 — *Добровский И.* Кирилл и Мефодий словенские первоучители. М., 1825.
- Евангелие от Иоанна 1997 — Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб.: Российское Библейское Общество, 1997. С. 3—98 (вторая пагинация; текст и критический аппарат).
- Знаменский 1892 — *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования. Вып. 2. Казань, 1892.
- Ильминский 1875 — *Ильминский Н. И.* О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Казань, 1875.
- Ильминский 1886 — *Ильминский Н. И.* Размышление о сравнительном достоинстве в отношении языка разновременных редакций церковнославянского перевода Псалтири и Евангелия. Изд. 2-е. СПб., 1886.
- Ильминский 1895 — *Ильминский Н. И.* Письма к обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву. Казань: издание «Православного собеседника», 1895.
- Ильминский 1904 — *Ильминский Н. И.* Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках. Вятка, 1904.
- Иннокентий 1987 — *Иннокентий Павлов.* Пролог Евангелия от Иоанна (1.1—18) в славянском переводе. К истории философской мысли в славянских землях в IX—XVI вв. // *Palaeobulgarica* (София). XI (1987), 4. С. 3—17.
- Иннокентий 1990 — *Иннокентий (Павлов), игум.* Славянская традиция Священного Писания и Острожская Библия. // *Острожская Библия.* Сборник статей. М., 1990. С. 17—47.
- Иннокентий 2002 — *Иннокентий (Павлов), игум.* Незамеченное славянское свидетельство одного вариантного чтения Ин 1:3—4 // *Мир Библии.* М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. Вып. 9. С. 29—35.
- Кравецкий, Плетнева 2001 — *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX — XX в.). М.: «Языки русской культуры», 2001.
- Мецгер 2002 — *Мецгер Б. М.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. Пер. с англ. С. Бабкиной под ред. Е. Смагиной и Г. Баранковой. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002.
- Мстиславово Евангелие 1997 — Мстиславово Евангелие XII века. Исследования. М.: «Скрипторий», 1997.
- Пентковский 1997 — *Пентковский А. М.* Лекционарии и Четвероевангелия в византийской и славянской литургических традициях / Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб.: Российское Библейское Общество, 1997. Приложение 1. С. 3—54 (третья пагинация).
- Плетнева 2002 — *Плетнева А. А.* Епископ Августин (Гуляницкий) и проблема новых переводов с греческого на церковнославянский язык во второй половине XIX в. // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка.* 2001. М.: «Древлехранилище», 2002. С. 250—263.
- ПБЭ 1904 — *Православная богословская энциклопедия.* СПб., 1904. Т. 5.
- ПЭ 2001 — *Православная энциклопедия.* М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2.
- Святое Евангелие 1889 — [*Ильминский Н. И.*] Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Древнеславянский текст. Казань, 1889.

- Соболевский 1980 — *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. Издание подготовил А. А. Алексеев. Л.: «Наука» Ленинградское отделение, 1980.
- Evangelium sv. Jana 1936 — [*Vajs J.*] Evangelium sv. Jana. Text rekonstruovaný. Prague, 1936.
- Evangelium S. Matthei 1856 — Evangelium S. Matthei palaeslovenicum, e codicibus edidit Fr. Miklosic. Vindobonae, 1856.
- GNT4 1993 — The Greek New Testament. 4th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft / United Bible Societies, 1993.
- Metzger 1994 — *Metzger B. M.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. 2nd Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft / United Bible Societies, 1994.
- Vajs 1933–1934 — *Vajs J.* K charakteristice neistarších evangellijních rukopisů staroslovenských. // *Byzantinoslavica* (Praha), V (1933–1934). S. 113–119.
- V. J[agić] 1890 — *V. J[agić]*. Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Древнеславянский текст. Казань, 1889, 8, VIII. 362 // *Archiv für slavische Philologie* (Berlin). Bd. 12 (1890). S. 627–629.