

© 2014 г. Б.А. УСПЕНСКИЙ

**ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ:
СЛАВЯНО-ЕВРЕЙСКИЕ ЯЗЫКОВЫЕ КОНТАКТЫ В ДРЕВНЕЙ РУСИ
(на материале *Nomina sacra*)***

Славянская Библия была переведена с греческого и обнаруживает текстуальную связь с Септуагинтой. Вместе с тем, в восточнославянских рукописных Библиях XV–XVI вв. прослеживается несомненное еврейское влияние. Мы находим здесь целый ряд гебраизмов (объясняемых непосредственными славяно-еврейскими контактами), призванных корректировать традиционный славянский перевод библейского текста. Эти гебраизмы частично представляют собой заимствования из еврейской Торы, частично – из арамейского таргума. Материал сакральных имен (которые в арамейском таргуме сохраняют исконную еврейскую форму) приводит к выводу, что заимствования из Торы переводились в славянской Библии, тогда как заимствования из таргума воспроизводились в ней в исходной форме. Редактирование библейского текста осуществлялось в несколько этапов и продолжалось значительный период времени. В работе предпринимается попытка определить масштаб еврейского влияния на русскую библейскую традицию и установить хронологическую стратификацию различных явлений, относящихся к ревизии исходного славянского текста.

Ключевые слова: Славянская Библия, Септуагинта, Пятикнижие, Тора, таргум, гебраизмы, имена Бога

The Slavonic Bible was translated from Greek revealing textual correlations to the Septuagint. However in the majority of East Slavic manuscripts one can also observe indubitable Hebrew influences: there are numerous Hebraisms missing in the Septuagint while manifesting direct Slavic-Jewish contacts; they are introduced to correct the traditional Slavonic translation of the biblical text. These Hebraisms are based on the collation of the Slavonic Bible both with the Hebrew Torah and with the Aramaic Targums. The treatment of the Divine names (preserved in the Targums in their original, Hebrew form) allows us to demonstrate that borrowings from the Torah could be translated in the Slavonic Bible, whereas borrowings from Targums were reproduced in the Slavonic text in the original (Hebrew) form. The revision of the Slavonic Bible had several stages and was a long process. The author attempts to define a chronological stratification of different data related to this process.

Keywords: Slavonic Bible, Septuagint, Pentateuch, Torah, Targums, Hebraisms, Divine names

1.1. История славянской Библии восходит к деятельности свв. Кирилла и Мефодия. Считается, что Кирилл и Мефодий наряду с Евангелием и Апостолом перевели Псалтирь и Паремейник, т.е. те части Священного Писания, которые читались за богослужением; впоследствии Мефодий перевел остальные части Ветхого Завета, и таким образом появилась славянская четья Библия (см. [Иванова 1976: 24–25]). Перевод Мефодия был, по-видимому, частично утрачен после его смерти (885 г.), в эпоху преследования славянской письменности в Великой Моравии. В конце IX или нач. X в. по повелению болгарского князя Симеона (893–927) некий пресвитер Григорий заново перевел че-

* Автор считает своим долгом выразить признательность А.А. Алексееву, А.А. Архипову и А.А. Турилову, советами и консультациями которых он пользовался при написании этой статьи.

тий текст Восьмикнижия «ѡт гречскаго языка в' словен'скыи»¹; по всей вероятности, в какой-то мере им были использованы предшествующие переводы (см. [Евсеев 1902: 356–357; Михайлов 1912: ССХСІ–ССХСІІ; Алексеев 1999: 168])². Дошедшие до нас списки славянского Восьмикнижия восходят к этому новому переводу (см. [Алексеев 1988: 134–135, 139, 141; Пичхадзе 1996: 10]; ср. [Турилов 2006: 557]). Перевод Григория появился незадолго до крещения Руси; вероятно, он попал на Русь в составе Преславской библиотеки (см. о ней [Алексеев 1999: 139–140]). Во всяком случае не позднее XI в. четья Библия (не исчерпывающаяся Восьмикнижием) была известна на Руси: об этом свидетельствуют цитаты у древнерусских авторов XI–XII вв. (см. [Михайлов 1912: ССXXXVI–ССXXXVII; Пичхадзе 1996: 10–11]).

1.2. Кирилл и Мефодий переводили Библию с греческого; в Житии Мефодия говорится: «вса книги исполнь, развѣ Макавѣи, ѡт грѣчьска языка въ словѣньскѣ» (Житие Мефодия, гл. XV, см. [Лавров 1930: 77; Флоря 1981: 100])³; с греческого же, как мы знаем, перевел и Григорий, переводчик князя Симеона (см. выше); все они пользовались, несомненно, текстом Септуагинты. Между тем Иероним Стридонский перевел Библию на латынь непосредственно с еврейского оригинала. Отличия между славянской и латинской Библией (Вульгатой) в известной степени сводятся к отличиям между еврейским текстом Библии и греческим текстом Септуагинты.

1.3. Мы можем утверждать, таким образом, что русская (восточнославянская) библейская традиция имеет южнославянское происхождение и так или иначе ориентирована на греческий перевод Библии (Септуагинту).

При всем том между восточнославянскими и южнославянскими списками Библии есть заметные расхождения: в ряде случаев русские списки Библии отклоняются от греческого текста, которому следуют списки южнославянские, и обнаруживают близость к еврейскому оригиналу. Это нельзя объяснить влиянием Вульгаты, которое никак не сказывается на Руси вплоть до работы над Геннадиевской библией 1499 г. (ГИМ, Син. № 915); между тем указанное явление прослеживается и в списках, предшествующих Геннадиевской библии. Речь, таким образом, может идти только о непосредственном еврейском влиянии.

Это характерная особенность именно восточнославянских списков Библии, и она нуждается в объяснении.

1.4. Так, в целом ряде рукописей (восточнославянского происхождения) мы наблюдаем многочисленные случаи еврейских глосс или исправлений по еврейскому тексту,

¹ Запись о Григории дошла до нас в приписке (колофоне) к Восьмикнижию, сохранившейся в восточнославянских списках так называемого Иудейского Хронографа, в состав которого входит как Восьмикнижие, так и другие библейские книги (четыре книги Царств и иногда книга Есфирь); см. [Евсеев 1902: 356–357; Михайлов 1912: ССХСІ–ССХСІІ; Алексеев 1999: 167–168]. Симеон Болгарский именуется в этой записи «князем», а не «царем», что позволяет датировать перевод Григория временем между 893 г. (когда Симеон становится князем) и 913 г. (когда он становится царем). Самого себя Григорий называет «презвитеромъ мнихомъ всѣхъ црковникъ блъгарскыхъ цркви»; текст испорчен – предполагается, что он был первым (главным) пресвитером болгарских церквей, т.е. управляющим церквями, подвластными болгарскому правителю; см. [Турилов 2013: 13–15].

² Григорий мог использовать, в частности, те разделы Восьмикнижия, которые вошли в Паремейник, т.е. сохранились в богослужбной традиции.

³ Ср. аналогичные свидетельства у Иоанна Экзарха (во введении к «Богословию» Иоанна Дамаскина) и в Проложном житии Кирилла и Мефодия. По словам Иоанна Экзарха, Мефодий «прѣложи вса оуставныа кѣнигы, 60, отъ елинска азыка, кѣе ксть грѣчьскѣ, въ словѣньскѣ» (ГИМ, Син. № 108, л. 1 об. – 2; см. изд. [Ин. Экз.: 4, стлб. 1–2]); ср. в Проложном житии о Мефодии: «Преложи вься 60 книгъ Ветхаго и Новаго закона отъ грѣчьскаго в словенъскыи» (см. [Иванова 1976: 24; Флоря 1981: 168, примеч. 2]).

которые отражают, видимо, сверку славянского Пятикнижия с еврейским текстом Торы (см. [Алексеев 1999: 182–184; Пичхадзе 1996: 20; Thomson 1998: 652–653]). Эти слова представляют собой гебраизмы, не имеющие соответствия в Септуагинте или же отличающиеся по форме от тех гебраизмов, которые представлены в греческой Библии⁴; вместе с тем для этих рукописей в принципе характерна замена специфических церковнославянизмов русизмами, иначе говоря, книжные слова могут заменяться на их не книжные эквиваленты. Такого рода глоссы в одних случаях даются на полях рукописи, в других вводятся в текст Библии; по-видимому, первоначально соответствующее слово или фраза появляется как маргинальная глосса (в процессе редактирования библейского текста) и затем – на следующем этапе – попадает в основной текст Пятикнижия⁵.

Еврейское влияние в восточнославянских списках Библии проявляется также в делении Пятикнижия на части, которое соответствует делению Торы на «параши» («парашиот»), т.е. делению по субботним чтениям, принятому в синагогах (см. [Алексеев 1999: 30, 182; в печати])⁶. Такое деление представлено в большинстве русских списков Пятикнижия⁷; оно имеется, между прочим, и в Геннадиевской Библии 1499 г. (ГИМ, Син. № 915) и отражается даже в Московской печатной Библии 1663 г. (см. [Успенский 2012: 114, примеч. 66]).

Характерным образом при этом у восточных славян в качестве отдельной книги выделяется именно Пятикнижие, соответствующее по составу еврейской Торе, – обстоятельство почти уникальное для христианской традиции (исключением, помимо славян, являются лишь сирийцы и копты): как у греков, так и у южных славян бытовало не Пятикнижие, а Восьмикнижие (см. [Mathiesen 1983: 197–198; Иннокентий 1990: 18; Алексеев 1999: 27; 2010: 177; Кулик 2008: 68–69])⁸. Восьмикнижие как отдельная книга

⁴ В дальнейшем под гебраизмами будут иметься в виду формы, объясняемые непосредственно славяно-еврейскими контактами (без греческого посредничества).

⁵ Отметим в этой связи Пятикнижие XVI в. (РНБ, Q.I.1407), где в конце рукописи (л. 475–478 об.) дан сводный перечень славянских и семитских глосс к каждой из пяти книг Моисеевых – глосс, встречающихся в русских списках Библии; некоторые из этих глосс читаются на полях и в самой этой рукописи.

Такого рода сводные списки могли служить материалом для глоссариев, известных под названием «Речь жидовского языка» (ср. в этой связи [Ковтун 1963: 271 и сл.]). Именно этим можно объяснить тот факт, что в древнерусских глоссариях наряду с толкованием иноязычных слов получают толкование и вполне известные славянские слова, несомненно знакомые славяноязычному книжнику: поскольку эти слова фигурируют в рукописях в качестве глоссы (варианта, вынесенного на поля), они оказываются предметом лексикографического рассмотрения. Вместе с тем в основе славянских ономастиконов с толкованием еврейских слов («Речь жидовского языка») лежат ономастиконы византийские, которые, в свою очередь, восходят к ономастикону Евсевия Кесарийского (см. [Никольский 1896: XXVI (примеч. 1), 69 (примеч. 1); Ковтун 1963: 56 и сл., 65, 80–88; Алексеев 2013: 47, примеч. 88]).

⁶ См. таблицу соответствий деления на «параши» и принятому сейчас делению библейского текста на главы и стихи [Востоков 1842: 29–30; Горский, Невоструев, I: 8].

Традиционно Тора делится на 54 параши, в восточнославянских же списках Пятикнижия их число сокращено до 52 – по числу суббот солнечного календаря (см. [Алексеев в печати]): книги Исход и Второзаконие разделены здесь на десять параш вместо традиционных одиннадцати.

⁷ «Масштаб влияния, – писал А.А. Алексеев, – стал проясняться после археографического описания и критического издания текста книги Бытия [Михайлов 1900–1908; 1912]. Из 20 восточнославянских списков Бытия, которые были известны А.В. Михайлову, 17 содержат деление на синагогальные субботние чтения – параши или парашиот. Из 28 восточнославянских списков Исхода, названных А.А. Пичхадзе, 16 содержат глоссы и исправления по масоретскому тексту [Пичхадзе 1996: 21], притом что разделы парашиот известны также и ряду других списков (например, Геннадиевской Библии)» [Алексеев 1999: 182]. Цифры эти могут быть увеличены (см. ниже, примеч. 78).

⁸ Ср.: «The East Slavic preference for Pentateuchs <...> probably follows a Semitic model, and most likely a Jewish one. A certain number of East Slavic Pentateuchs in fact contain certain textual features, including glosses and corrections, which can only be derived from a Hebrew Pentateuch and which seem not to be found in any South Slavic manuscript of the same books» [Mathiesen 1983: 198]. Пятикнижие известно также в самаритянской традиции.

восходит к греческой традиции и не имеет аналога в еврейской Библии; напротив, Пятикнижие в качестве книги восходит к еврейской традиции, не имея аналога в традиции греческой⁹.

Древнейший русский список Пятикнижия датируется второй пол. XIV – нач. XV в. (РГБ, ф. 304.1/Тр.-Серг., № 1). Это едва ли не самый древний или во всяком случае один из самых древних сводов библейских текстов у восточных славян (из дошедших до нас)¹⁰.

1.5. Впервые на интересующее нас явление обратил внимание А.Х. Востоков (см. [Востоков 1842: 30]), который отметил еврейские формы собственных имен в Пятикнижии второй пол. XV в. Румянцевского собрания (РГБ, ф. 256/Румянц., № 27).

Следующим исследователем, обратившимся к данной теме, был А.В. Горский (см. [Горский 1860]), подвергший подробному рассмотрению гебраизмы в двух Пятикнижиях Иосифо-Волоколамского собрания кон. XV и нач. XVI вв. (РГБ, ф. 113/Иос.-Вол., № 7 и 8). Горский предположил связь правки по еврейскому тексту, прослеживаемую в этих рукописях, с ересью жидовствующих. Несостоятельность этого предположения (которое было поддержано другими исследователями) была показана А.А. Алексеевым (см. [Алексеев 1999: 182–185]). При всем том работа А.В. Горского остается единственным исследованием, ставящим перед собой задачу последовательного рассмотрения всех лексических гебраизмов, наблюдаемых в той или иной рукописи.

1.6. Рукописи, в которых представлены эти глоссы и исправления, безусловно принадлежат христианской традиции: они были созданы в русских монастырях христианами книжниками. Вместе с тем после работ А.А. Алексеева стало очевидно, что первоначально они появились в иудейской конфессиональной среде, и именно отсюда они попадают затем в христианский текст четвѣй Библии (Пятикнижия) (см. [Алексеев 1999: 182–185; 2010: 177; в печати])¹¹. Вне всякого сомнения, это случилось задолго до XV в. (времени, которым датируются самые ранние из известных нам рукописей с такого рода правкой) и, следовательно, данное явление не имеет отношения к ереси жидовствующих, как это предполагалось до недавнего времени. Дошедшие до нас рукописи отражают многослойную правку, в процессе которой еврейские глоссы во многих случаях попадали в основной текст Библии (Пятикнижия) и даже могли вытеснять на поля исконные формы, так что еврейские и славянские слова могли меняться местами (подробнее см. [Успенский 2012: 111]). Очевидно, что этот процесс должен был занять значительный период времени¹².

1.7. А.А. Алексееву удалось показать, что, наряду с правкой по еврейскому тексту Торы, определенная часть глосс и исправлений в славянских рукописях Пятикнижия следует не масоретскому тексту Библии, а арамейскому таргуму, отражая таким образом традицию толкования библейского текста в синагогальной практике: глоссы и исправ-

⁹ В состав Восьмикнижия, помимо пяти книг Моисеевых (составляющих Пятикнижие), входят книга Иисуса Навина, книга Судей и книга Руфь. В еврейской традиции книга Руфь не следует после книги Судей, а относится к особому разделу «Писаний», помещаемому вслед за пророческими книгами (после «Песни песней»).

Восьмикнижие сохраняется в полном виде в восточнославянских Хронографах (см. [Алексеев 1999: 167–168]).

¹⁰ Другой древнерусский свод библейских текстов (РГБ, ф. 304.1/Тр.-Серг., № 2), приблизительно того же времени, включает в себя книги Иисуса Навина, Судей, Руфь и Есфирь.

¹¹ Ранее считалось, что сверка с еврейским текстом Торы была делом рук русских книжников и обратившихся в православие евреев (см. [Соболевский 1903: 396, 399, примеч. 1]).

¹² Согласно А.А. Алексееву, этот процесс начался не позднее XIII в. Ср.: «Обозначение идола словом *блѣвань*, как это в наших глоссах, вероятно, указывает на время появления глосс не позже XIII в., когда старый термин был вытеснен заимствованием из греческого – *идоль*» [Алексеев в печати]; ср. [Алексеев 1999: 183].

ления по арамейскому таргуму даются именно там, где нужно указать на правильную (раввинистическую) интерпретацию оригинала (см. [Алексеев в печати]; ср. примеры [Алексеев 1999: 183–184, группы *d* и *e*])¹³. Это означает, по-видимому, что славяноязычные евреи пользовались славянской Библией (Пятикнижием) в качестве таргума, т.е. подспорья, позволяющего понимать древнееврейский текст Торы; при этом они вносили в христианский перевод Библии глоссы по арамейскому таргуму¹⁴. Вместе с тем целый ряд глосс отражает сверку непосредственно с масоретским текстом Библии.

Впоследствии эти исправленные в еврейской среде тексты попадают к славянским книжникам и переписываются в русских монастырях. Ср.: «Очевидно, что славянский текст Пятикнижия, появившийся как перевод греческого оригинала в Болгарии в X в., использовался в синагогах в качестве перевода на обиходный язык (таргума). Попавшие в него при этом глоссы и маргиналии оказались достоянием рукописной традиции, как это типично для всякого текста в эпоху рукописного копирования. Монастырские кописты охотно воспроизводили эти черты, не опасаясь возможных канонических или богословских осложнений» [Алексеев 2010: 177]. Со временем, впрочем, еврейские слова в русских рукописях могли вызывать подозрение и устраняться (см. ниже, § 2.5).

2.1. Едва ли не наиболее выразительное проявление еврейского влияния в русских списках Библии наблюдается при передаче имен Бога: еврейское наименование Бога может воспроизводиться здесь в кириллической транскрипции (к дальнейшему см. подробнее [Успенский 2012]). В греческой Септуагинте и вслед за ней в южнославянских списках Библии соответствующие слова представлены в переводе или же вообще никак не отражены.

Известны три таких случая, и все они относятся к спискам книги Исход.

2.2. Один из этих случаев – ответ Бога Моисею в III главе книги Исход (Исх. III, 14): Моисей спрашивает Бога о его имени, и Бог отвечает словами *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, которые в Септуагинте переведены как Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, а в Вульгате – как «Ego sum qui sum». В славянской Библии эти слова переводятся как «Азь есмь сыи» (или иногда: «Азь есмь сыи и сыи», «Азь есмь сѣщыи»), что точно соответствует Септуагинте (см. [Успенский 2012: 95–96])¹⁵. Исключение составляет лишь перевод Острожской библии

¹³ Предположение о связи славянской Библии с арамейским таргумом было впервые высказано Ф.Г. Елеонским (см. [Елеонский 1905: 493–494]).

¹⁴ По правдоподобному предположению А.Я. Гаркави, евреи, жившие на Руси, пользовались в быту славянским языком (см. [Гаркави 1865]); лишь в XIV в. в Восточной Европе появляются евреи, пользующиеся в быту языком идиш, который со временем становится общим разговорным языком (см. также [Кулик 2008; Kulik 2012: 373–374; 2014]).

Ср. в этой связи славянскую азбуку XIII в. с названиями букв в еврейской транскрипции из Бодлеанской библиотеки в Оксфорде (Ог. 3, л. 72 об. – 73 об.; см. [Kulik 2012: 389–399]).

¹⁵ Древнейший славянский перевод этой фразы читается в Изборнике 1073 г.: «Азь ѿсмь сѣи» [Изб. 1073 г.: л. 154]. Такой же перевод («Азь есмь сѣи») представлен затем в «Похвале Иоанну Богослову» Иоанна, экзарха Болгарского, по среднеболгарскому списку Германова сборника 1359 г. (Бухарест, Патриаршая б-ка, Slav. № 1, л. 32 об.; см. изд. [Иванова-Мирчева 1971: 167]; ср. [Гиппиус в печати]); вслед за тем по отношению к Богу употребляется форма «сжи».

Форма «сѣи» – южнославянский диалектный вариант причастия «сыи» (см. в этой связи [Ван Вейк 1957: 271–273, 329]; ср. также [Diels 1963: 233, § 111, примеч. 3; Jagić 1879: XXIV]). Такая форма встречается в Саввиной книге [Сав. кн.: 140 (Ин. XIV, 10), 203 (Мф. XII, 30)], а также в глаголических Зографском и Мариинском евангелиях [Зогр. ев.: 71 (Мк. XIII, 16), 137 (Ин. I, 18), 147 (Ин. VI, 46); Мар. ев.: 315 (Ин. I, 18), 396 (Ин. XIX, 38)], ср. здесь форму «сжи» [Мар. ев.: 339 (Ин. VI, 46)], которая имеется еще и в Синайском ехвологии [Син. евх.: 93, л. 40]; при этом Саввина книга предположительно является списком с глаголического оригинала. В глаголических памятниках в этих случаях используется особая разновидность малого юса, с дополнительным хвостиком, идущим от кружка этой буквы (т.е. пишется не *є*, а *ѣ*). Диалектное варьирование причастной формы глагола «быти», возможно, могло использоваться при употреблении ее в сакральном значении (см. [Гиппиус в печати]).

1581 г. «Азь есмь еже есмь», повторенный затем в Московской библии 1663 г. [Библия 1581: л. 26; Библия 1663: л. 20 об.], который восходит, возможно, к Библии еврейской (см. [Agranz 1991: 500; 1993: 14; Успенский 2012: 95–96]). Таким образом, данная фраза может указывать как на абсолютное существование Бога, так и на представление Бога как абсолютного субъекта¹⁶.

Слово «сыи» (греч. ὁ ὄν, перевод евр. *'ašer 'ehyeh*) понимается при этом как имя Бога и в следующей фразе книги Исход (Исх. III, 14) предстает именно в таком качестве, см., например: «Сице гл[агол]и с[ы]номъ Из[раи]л[е]вымъ Сыи мѧ поусти к вамъ» (РГАДА, ф. 181/МГАМИД, № 354/803, л. 39; см. также: ГИМ, Син. № 915, л. 34 об.; РГБ, ф. 173/ Моск. дух. акад., № 12, л. 58/л. 56 старой фолиации; РГБ, ф. 113/Иос.-Вол., № 7, л. 74 об.; РГБ, ф. 256/Румянц., № 28, л. 40 об.), ср.: Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὁ ὢν ἀλέσταλμέν με πρὸς ὑμᾶς¹⁷. В дальнейшем мы будем ссылаться на эту фразу (конец стиха: Исх. III, 14) как на п о р у ч е н и е Бога Моисею, тогда как предшествующая фраза (начало стиха: Исх. III, 14) будет именоваться о т в е т о м Бога Моисею. Вслед за тем (Исх. III, 15) Бог дословно повторяет свое поручение, но при этом называет себя другим, описательным образом (так, как определил себя сначала при встрече с Моисеем в Исх. III, 6, но не так, как он ответил Моисею на вопрос о своем имени в Исх. III, 14).

Приведем соответствующее место – ответ Бога, поручение Моисею и повторение этого поручения – по русскому списку Библии собрания Ундольского, последней четв. XV в., который соответствует южнославянским спискам: «(Исх. III, 14) Реч[е] же Г[оспод]ь к Моисею, азь есмь сыи. Реч[е] же, тако гл[агол]и с[ы]номъ Из[раи]л[е]вымъ Сыи мѧ поусти к вам. (Исх. III, 15) Реч[е] же паки Б[ог]ъ Мѡисею, тако гл[агол]и с[ы]номъ Из[раи]л[е]вымъ Г[оспод]ь Б[ог]ъ ѡ[те]цъ ваших, Б[ог]ъ Авраамовъ, Б[ог]ъ Исааковъ, Б[ог]ъ Иаковль, поусти мѧ к вамъ. Се ми имѧ вѣчное...» (РГБ, ф. 310/Унд., № 1, л. 43–43 об.)¹⁸.

Итак, традиционным переводом ответа Бога Моисею в славянской Библии является «Азь есмь сыи». Вместе с тем в русских списках Библии этому месту может сопутствовать на полях глосса, воспроизводящая данный текст по-еврейски, например: «Єгее ешеръ ЄгеЄ» (БАН, № 17.16.33, л. 94), «єгее Єшеръ єгее» (РНБ, Кир.-Бел. № 2/7,

¹⁶ Чудовский инок Евфимий, обсуждая превосходство греческого и церковнославянского языков над латынью (1684–1685 гг.), сравнивает церковнославянский и латинский переводы ответа Бога Моисею (Исх. III, 14): «Словенски: *азь есмь сый* <...>. Латыны же мѣсто *сый*, причастия единыя части, глаголють двѣ части – мѣстоименіе и глаголь: *иже есмь* <...>, иже не знаменуєть вѣчности, но наченуєщея что и кончуєщея, *сый* же и бѣ являютъ Божественное существо безначальное и безконечное. <...> Зри, како согласєнь славєнскій языкъ с греческимъ, и учаяєя тому не погрѣшити истины о богословіи, латинской же <...> колико далече отсутствують истинны» [Сменцовский 1899: прилож., с. XIII].

Наряду с причастной формой *сый*, здесь обсуждается глагольная форма *бѣ* (2/3 л. имперфективного аориста). В отличие от аористной формы *бысть*, форма *бѣ* не отмечает начало состояния, не отмечая при этом и его завершенность: если *бысть* выражает становление, *бѣ* означает пребывание, и этими формами противопоставлена сотворенность мира, имеющего начало во времени, и несотворенность Бога Слова, рожденного от Отца во времени, – мир *бысть*, а Бог *бѣ*. Можно сказать, что форма *бѣ* знаменует «всегдашнее» время – соответственно, *бѣ*, как и *сый*, уместно применять по отношению к Богу. Ср. полемику древнерусских книжников о претеритных формах глагола *быти* и о возможности употребления тех или иных форм по отношению к Божеству (см. [Живов, Успенский 1997]).

¹⁷ Древнейший славянский перевод этой фразы читается в «Богословии» Иоанна Дамаскина, переведенном Иоанном, экзархом Болгарским, и дошедшем до нас в русском списке кон. XII – нач. XIII в.: «Рѣци къ с[ы]номъ Из[раи]л[е]вомъ. Саи посъла мѧ» (ГИМ, Син. № 108, л. 44 об.; см. изд. [Ин. Экз.: 90, стлб. 1]). Форма «саи», возможно, моравского происхождения, сохраняющаяся в качестве специфической формы, употребляемой по отношению к Богу (см. [Гиппиус в печати]).

¹⁸ В древнейшем русском списке Пятикнижия, рукописи Троице-Сергиевой лавры второй пол. XIV – нач. XV в. (РГБ, ф. 304.1/Тр.-Серг., № 1, л. 59), этот текст представлен неполно. См. ниже, примеч. 28.

л. 80 об.), «азь ыгиЄ. ашерь. ъгеє» (РГБ, ф. 256/Румянц., № 27, л. 114 об.)¹⁹. В других случаях эта глосса попадает в текст, сопровождая исходный славянский перевод данной фразы, см., например: «Азь есмь сыи, азь ЄгеЄ ашерь ЄгеЄ» (РГБ, ф. 299/Тихонр., № 453, л. 123), «Азь есмь сыи. азь егеє ашерь егеє» (РНБ, Кир.-Бел. № 1/6, л. 113 об.)²⁰. См. подробнее [Успенский 2012: 96–104 (илл. I, III, IV, VI, VIII); 2013: 102–107 (илл. 20, 22, 24, 26, 28)]²¹.

Таким образом, транскрипция фразы *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* в восточнославянских рукописях, как правило, дополняет соответствующую фразу «азь есмь сый», но не заменяет ее. Известно только одно исключение из этого правила – случай частичной замены этой фразы представлен в рукописи Московского главного архива Министерства иностранных дел: «Азь есмь егеє егеє ешерь егеє» (РГАДА, ф. 181/МГАМИД, № 354/803, л. 39). Как видим, слово, воспроизводящее *'ehyeh*, здесь повторяется: в одном случае оно читается как «егее», в другом как «эгеє», с «э оборотным» (см. [Успенский 2012: 99 (илл. II); 2013: 102–103 (илл. 19)]). Не исключено, что на месте первого слова («егее») в свое время стояло «сыи», т.е. фраза первоначально читалась таким образом: «*Азь есмь сыи егеє ешерь егеє», – после чего на полях появилась глосса «егее», относящаяся к слову «сыи», которая и была затем перенесена из маргинального текста в основной.

Особого внимания заслуживает при этом буква э («э оборотное») в данном слове. Эта буква, в настоящее время принадлежащая русской, гражданской азбуке, отсутствует в церковнославянском алфавите: ее нет в церковнославянских букварях (русского происхождения)²². Она ни в коем случае не является стандартной церковнославянской

¹⁹ Во всех этих случаях еврейская фраза дается как глосса к словам «Азь есмь сыи» (Исх. III, 14). В рукописи РГБ, ф. 98/Егор., № 648 соответствующая фраза («ЄгеЄсь. ашерь. ЄгеЄ») относится к слову «сыи» во фразе «Азь есмь сыи» (л. 100 об.). Ср. ниже, примеч. 80.

Буква *z* («глаголь»), соответствующая букве *ṭ* («хе») воспроизводимого еврейского слова, предполагает фрикативное произношение (см. [Успенский 2002: 155–159, § 7.6]). Буква *ṭ* дважды фигурирует в слове *'ehyeh*, но конечная *ṭ* не получает отражения в кириллической транскрипции.

²⁰ Как видим, воспроизведению фразы *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* в ответе Бога Моисею может предшествовать местоимение «азь», которое повторяется в этом случае (оно стоит как в начале фразы «Азь есмь сыи», так и в начале фразы, передающей *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*). Это означает, по-видимому, что еврейская фраза могла служить некогда вариантом не к словам «Азь есмь сыи», а к словам «есмь сыи».

²¹ Относительно датировки только что названных и цитируемых ниже восточнославянских рукописей Пятикиндия см. Приложение к настоящей работе. Все они относятся к XV–XVI вв.

²² Буква «э оборотное» впервые регистрируется в букваре, озаглавленном «Alfabetum Rutenuum», который был помещен в кратком лютеранском катехизисе на церковнославянском и русском языках (см. [Kjellberg 1951: 5, № 32, 33]; ср. неполное изд. [Sjöberg 1975: 21, 23–24]; эта книга была напечатана в Стокгольме без обозначения года, разные исследователи датируют ее в пределах 1632 и 1644 гг. (см. [Успенский 2013: 109–110]); приложенный к букварю катехизис представляет собой сокращение стокгольмского катехизиса 1628 г. [Катехизис 1628; Kjellberg 1951: 4, № 23] с добавлением параллельного шведского текста. Буква э выступает в «Alfabetum Rutenuum» как вариант буквы *e*, т.е. «е якорного». Появление буквы э может объясняться здесь влиянием книжной традиции Юго-Западной Руси (см. в этой связи ниже, примеч. 27): в самом деле, в стокгольмской азбуке отсутствуют склады с ерами, что отличает вообще юго-западнорусские буквари от великорусских (см. [Успенский 1997: 266]), и может отражаться чтение буквы *ѣ* как *i* (см. о произношении этой буквы в изд. [Sjöberg 1975: 21, 25]; ср. транскрипцию названий букв: *wiidi / wijdi* «въди», *schifwit / schiviet* «живѣте», *muislytt / muisljit* «мыслѣте»).

Позднее «э оборотное» появляется в букваре Георгия Давида, чешского иезуита, бывшего в Москве в 1686–1689 гг. (см. о нем [Флоровский 1961; Florovskij 1965]); букварь был издан в Ниссе (Силезия) в 1690 г. [David 1690]; так же, как и в стокгольмском «Alfabetum Rutenuum», буква э представлена здесь как вариант буквы *e* [Ibid.: 13]]. В букваре Давида буквы даются как в книжном, так и в скорописном начертании («Character Biblicus» и «Character usualis, profanus et communis»), что предвосхищает дифференциацию церковной и гражданской азбуки (см. [Успенский 2002: 298, § 10.4]); буквы *e* и *э* фигурируют при этом как в том, так и в другом разделе. Источником Давида, по-видимому, был «Alfabetum Rutenuum»; Давид мог узнать об этом изда-

буквой и до XVII в. встречается в великорусской письменности исключительно в словах, относящихся к еврейскому наименованию Бога или же восходящих к такому наименованию (см. в этой связи [Успенский 2012; 2013]). Таким образом, «э оборотное» воспринималась здесь, по-видимому, как особая буква, призванная передать сакральное содержание слова. Впервые на Руси эта буква встречается в апокрифическом Откровении Авраама, входящем в Сильвестровский сборник второй пол. XIV в. (РГАДА, ф. 381, № 53), в еврейском слове «эль» 'Бог'. Ср.: «Прѣвѣчне крѣпче с[в]яте Эль. Б[ож]е кди-невластне самородене нетлѣкме <...> вѣчныи крѣпце с[в]яте Саваофе преславне. Эль. Эль. Эль» (л. 173 об.; см. [Успенский 2013: 101 (илл. 18)]). Нам еще предстоит встретиться с «э оборотным» как в слове «эль/эль», так и в других еврейских словах, обозначающих Божественное имя²³.

Отметим, что эта буква фигурирует в древнерусских певческих текстах, в частности, в глоссолалических вставках, преобразующих текст песнопения²⁴; по-видимому,

нии от И.Г. Спарвенфельда, с которым он общался в Москве (см. [David 1690: [3–4]; Флоровский 1961: 490; Флоровский 1965: 15]). Заметим, что и сам Спарвенфельд в письме Г.В. Лейбницу 1699 г. трактует буквы *ε* и *э* как варианты: «*Єε vel Ээ*» (см. [Биргергорд 2010: 98]).

Итак, буква «э оборотное» фиксируется в XVII в. только в букварях иностранного происхождения (соответственно, предназначенных для иностранцев); ее появление в них связано с канцелярской традицией Юго-Западной (Литовской) Руси, которая со временем отражается в великорусской скорописи (см. примеч. 27). По указанию Ю.Э. Шустовой (см. [Шустова 2010: 477, 487]), «э оборотное» фигурирует также в московском печатном букваре 1667 г. [Букварь 1667], но это недоуразумение. Известны два экземпляра этого букваря: один хранится в Российской государственной библиотеке (см. [Зернова 1958: 97, № 318]), другой – в библиотеке Упсальского университета (см. [Kjellberg 1951: 11, № 82]). Московский экземпляр дефектен, и перечень букв в нем отсутствует. Что же касается упсальского экземпляра, то он дополнен вставными листами с переводом и замечаниями И.Г. Спарвенфельда; печатные страницы букваря и вставленные в него листы переплетены вместе и объединены общей карандашной фолиацией. Здесь, действительно, имеется перечень букв, включающий букву «э оборотное», однако перечень этот не принадлежит букварю 1667 г.: он написан Спарвенфельдом на верхней половине л. 23 об., вклеенной в печатный букварь (см. [Birgegård 1992: 47–48, илл. 1]). В другом месте (л. 33) в упсальском экземпляре перечисляются буквы вместе с их названиями; в самом букваре нет ни буквы *ε* («*ε* якорное»), ни буквы «э оборотное», но Спарвенфельд вписал эти буквы (не приводя их названий), вставив их после буквы *ѣ* (см. [Birgegård 1992: 50]). Наконец, на л. 31 после складов *мря чря пря рря* печатного издания Спарвенфельд добавил склады *брс. врс. прэ. прэ*, снабдив их на противоположной странице (л. 30 об.) транскрипцией: *Brä. wrä. Prä. Rrä*; очевидно, что и в этом случае *ε* и *э* рассматриваются как варианты одной и той же буквы. Дополняя славянский алфавит, Спарвенфельд руководствовался, вероятно, все тем же «*Alphabetum Rutenorum*». Необходимо добавить, что все эти добавления сделаны были Спарвенфельдом в 1704 г.: на л. 1 переплетенного экземпляра, включающего как листы букваря 1667 г., так и вставленные листы с замечаниями Спарвенфельда, имеется надпись его рукой: «*Elementa Linguae Sclaveno-Russicae in latinam versa, verbum verbo reddendo ad faciliorem manuductionem tyronum, vel illorum qui literis Cirulicis instrui cupiunt et legendi scribendique facilitatem acquirere. opera J G Sparwenfeldij Holmiae A[nn]o 1704 in januario*». Пользуемся случаем, чтобы поблагодарить Уллу Биргергорд (Ulla Birgegård), которая по нашей просьбе заново просмотрела упсальский экземпляр букваря 1667 г. со вставками Спарвенфельда и сделала необходимые выписки. Возвращаясь к указанию Ю.Э. Шустовой, следует иметь в виду, что она не видела упсальский экземпляр, а пользовалась сделанным с него микрофильмом; поскольку Спарвенфельд имитировал славянский печатный шрифт, на микрофильме трудно было увидеть подклею на л. 23 об.

²³ Написание фразы *'ehyeh 'asher 'ehyeh* в ответе Бога Моисею (Исх. III, 14) с «э оборотным» отразилось в Пятикнижии Иосифо-Волоколамского монастыря XVI в. (РГБ, ф. 113/Иос.-Вол., № 7, л. 74 об.). Здесь читаем: «Азь есмь сыи згее ышерь». Буквой *з* в слове «згее» (похожей в данном случае на арабскую цифру три, выходящую под строку), несомненно, передается буква *э* («э оборотное»), неизвестная, по-видимому, русскому писцу, который и отождествил ее с буквой *з* (буквой «земля»); при этом буква «земля» пишется в данной рукописи как зигзагообразное *з*. Таким образом, в протографе интересующая нас фраза выглядела, видимо, таким образом: «*Азь есмь сыи эгее ышерь». См. [Успенский 2012: 99–100 (илл. III); 2013: 103 (илл. 20)].

²⁴ См. прежде всего Благовещенскую стихирю (2-го гласа), где архангел Гавриил, обращаясь к Деве, говорит с ней на особом «архангельском» языке, усложняя свою речь глоссолалическими

и в этом случае она восходит к слову «эль/эль» (см. подробнее [Успенский 2013: 107–109]).

В некоторых рукописях первая буква фразы *'ehyeh 'asher 'ehyeh* в ответе Бога Моисею (Исх. III, 14) представлена особой графемой, которая воспроизводит еврейскую букву алеф (см. [Алексеев в печати; Успенский 2012: 96–98, 101–104; 2013: 106–107]). По всей вероятности, в свое время данная фраза могла быть написана еврейскими буквами, после чего еврейская надпись была заменена ее кириллической транскрипцией. Перечислим эти рукописи: РГБ, ф. 256/Румянц., № 27 (л. 114 об.); РГАДА, ф. 181/МГАМИД, № 354/803 (л. 39); РГБ, ф. 113/Иос.-Вол., № 7 (л. 74 об.); РНБ, Солов. № 74/74 (л. 62 об./л. 64 об. старой фолиации); РГБ, ф. 256/Румянц., № 28 (л. 40 об.); РНБ, Погод. № 1435 (л. 455 об./л. 454 об. старой фолиации); РГАДА, ф. 188/Рук. собр. ЦГАДА, № 790 (л. 65). См. [Успенский 2012: 97, 99–101, 105 (илл. I, II, III, IV, VI, VIII); 2013: 103–107 (илл. 19, 20, 22, 24, 26, 28)].

Последние четыре рукописи из этого списка – именно, РНБ, Солов. № 74/74; РГБ, ф. 256/Румянц., № 28; РНБ, Погод. № 1435; РГАДА, ф. 188/Рук. собр. ЦГАДА, № 790 – выделяются в особую группу, которая характеризуется рядом общих признаков (нам придется говорить о них ниже, см. § 2.3, 2.4, 3.4, 4.2). В этих четырех рукописях особой графемой (соответствующей еврейской букве алеф) представлена не только первая буква фразы *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, но первая буква – буква алеф – каждого еврейского слова, ее составляющего. Буква алеф передается при этом начертанием, приближающимся к начертанию славянской буквы л (буквы «люди»), особенно в скорописном начертании, но иногда варьируется в сторону буквы э («э оборотного»). Кажется очевидным, что при воспроизведении еврейских фраз писец не противопоставлял начертание, напоминающее скорописную букву л (букву «люди»), и начертание э («э оборотное»), воспринимая их как варианты одной и той же графемы; буква э предстает при этом как растянутая буква л (см. специально об этом [Успенский 2013: 103–108])²⁵. Мы будем передавать это начертание условным знаком **Э**²⁶. Таким образом, еврейская фраза *'ehyeh 'asher 'ehyeh* в ответе Бога Моисею (Исх. III, 14) выглядит в названных рукописях как «**ЭгеС Эшер ЭгеС**» (РНБ, Солов. № 74/74, л. 62 об./л. 64 об. старой фолиации) и т.п.

Итак, начертание буквы «э оборотное» в великорусской письменности может восходить к начертанию еврейской буквы алеф (см. [Успенский 2013: 107])²⁷.

вставками с повторяющейся буквой э, ср.: «змиа же. Эиненне преЭЭЭнисинеЭЭЭлести Еввоу. иногда...» (стихирарь кон. XV в., РГБ, ф. 304.1/Тр.-Серг., № 409, л. 116 об. – 117; см. [Успенский 2012: 109–110 (илл. XI); 2013: 80–81 (илл. 1), ср. 82–85 (илл. 2–6)]); вставка нами подчеркнута. Повторение букв ЭЭЭ соответствует при этом повторению имени «Эль. Эль. Эль. Эль» в Сильвестровском сборнике.

Комментарием к этому песнопению может служить другая стихира на Благовещение (4-го гласа): «Языка, его же не ведаше, услыша Богородица, глаголаше бо к ней Архангел благовещения глаголы...». Фраза «Языка, его же не ведаше» восходит к Псалтыри (Пс. LXXX, 6 [LXXXI, 5]), где имеются в виду слова Господа, обращенные к еврейскому народу, которые цитирует псаломпевец; эта фраза переосмыслиется в данной стихире и относится к речи архангела Гавриила. В величании на Благовещение, которое по сей день исполняется с аенайкой старообрядцами-беспоповцами, глоссолалическая вставка (аненайка), предшествующая обращению Архангела к Деве, определяется именно как «архангельский глас»: «Архангелеский гласо вопиемо ти чистаа оле таины ли не не на ни радоуисаа обрадованнаа Господе с тобою» (см. изд. [Гарднер, I: 481–482]).

В других случаях буква э в певческих текстах – по-видимому, того же происхождения – может иметь значение музыкального знака; см. [Успенский 2012: 110–111; 2013: 79–100].

²⁵ Такое же варьирование наблюдается и в певческих текстах, где соответствующая буква, как уже отмечалось выше (см. примеч. 24), выступает в функции музыкального знака. См. [Успенский 2013: 107–108 (илл. 30–34)].

²⁶ В наших предшествующих работах, посвященных данной теме (см. [Успенский 2012; 2013]), это начертание условно передавалось знаком л.

²⁷ Другую судьбу и, по-видимому, другое происхождение имеет соответствующая по начертанию буква в Юго-Западной (Литовской) Руси, где она отличается как по своему употребле-

2.3. В рукописях, где в ответе Бога Моисею дается транскрипция слов *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*, первое слово этой фразы (т.е. транскрипция слова *'ehyeh* 'я есмь') может повторяться в поручении Бога Моисею (Исх. III, 14), выступая как отдельное слово (притом в функции подлежащего!), а не как часть фразы. Тем самым, мы находим здесь не «Сыи

нию, так и по своей палеографической предыстории. Если в XV–XVI вв. великорусская буква э наблюдается только в церковной письменности, то соответствующая юго-западнорусская буква представлена, напротив, исключительно в письменности светской. Юго-западнорусская буква не обнаруживает каких-либо связей с буквой л (славянской буквой «люди»), как это имеет место в случае великорусской буквы э. Строго говоря, мы могли бы считать великорусскую букву э и аналогичную по форме юго-западнорусскую букву разными буквами (которые позднее отождествились друг с другом), но для простоты мы будем называть как ту, так и другую букву «э оборотным». Это не должно вызвать недоразумения, поскольку всякий раз будет ясно, о какой территории идет речь.

В Юго-Западной (Литовской) Руси «э оборотное» известно с кон. XV в., первоначально в словах иноязычного происхождения (см. [Булыко 1970: 40–43; Карский, I: 166]; ср. также [Карский 1928: 186–187; Щепкин 1918: 119, § 79]). Эта буква попадает даже в печатные книги, а именно, в Литовский статут 1588 г., где она оказывается иногда в перевернутом положении, отгинаясь при этом от буквы *с*, т.е. «е якорного» (см. [Булыко 1970: 41–42; Мякишев 2008: 68–69]); ср. букву э и в рукописном Литовском статуте 1566 г. (см. изд. [Хрестоматия, I: 141–153]). В незамысловатых словах она может ставиться после отвердевшего согласного (см. [Карский, I: 166; Мякишев 2008: 69]). Можно предположить, что в начальной позиции э произносилась как [ε], без протетической йотации; эта фонетическая особенность может восходить к русскому книжному произношению XI–XII вв., где отсутствие или наличие протетической йотации передавалось, соответственно, буквами *с* и *к* (см. [Успенский 2002: 178–180, § 7.10.1]).

По всей вероятности, буква «э оборотное» была создана в Юго-Западной Руси – в виде перевернутой *с* – специально для иностранных слов, подобно тому, как это случилось здесь с буквой *г* «гамма» (см. о ней [Булыко 1970: 46–47; Успенский 1996: 288, примеч. 13; 2002: 356, § 3.4]; эта буква появляется уже в Букваре 1618 г. ([Букварь 1618], см. [Надсон 1973: 4; Cleminson 1988: 10]). В Московской Руси, как мы видели, сходная по начертанию графема также фигурирует в иностранных словах (гебраизмах), но едва ли она объясняется как результат трансформации буквы *с*.

В первой пол. XVII в. под влиянием юго-западнорусской традиции буква э появляется в великорусской скорописи (см. [Беляев 1911: 28]), теряя свой сакральный характер и становясь вообще явлением не церковнославянской, а русской письменности; и здесь также первоначально эта буква пишется в начале иностранных фамилий. Отсюда эта буква и попадает затем в гражданскую азбуку (утвержденную Петром I в 1710 г.), которая преемственно была связана со скорописью (см. [Успенский 1994: 115–116; 2013: 109–110]). О влиянии юго-западной письменной традиции на великорусскую скоропись в XVII в. см. [Щепкин 1918: 132, § 96; Костюхина 1974: 42]; вообще о влиянии канцелярской традиции Великого княжества Литовского в Великой Руси см. [Золтан 2014: 43–76].

Принято считать, что «э оборотное» приходит на Русь из южнославянской письменности, где буква такого начертания встречается в кириллических памятниках XIII–XIV вв., по преимуществу в сербских, но отчасти и в болгарских; предполагается, что она восходит к глаголической букве з (букве «есть») (см. [Щепкин 1918: 119, § 79; Карский 1928: 186; Сырку 1897: LV]; ср. также [Успенский 2012: 107–108; 2013: 100]; В.Н. Щепкин и Е.Ф. Карский говорят при этом о южнославянском происхождении западнорусской буквы э). Во всех известных нам случаях «э оборотное» пишется в южнославянских рукописях над строкой, обычно к тому же в конце строки (см. [Карский 1928: 186; Лавров 1915: 210 (илл. 226); Срезневский 1868: 144; Яцимирский 1921: 380, № 47 (38); Сырку 1897: LV]); если это действительно так, нет необходимости возводить это начертание к глаголице: это может быть особая манера писать надстрочную букву *е* (кириллическую букву «есть»). В южнославянских рукописях можно встретить – также в надстрочной позиции – и обратное «е йотированное», т.е. букву *к*, перевернутую по вертикальной оси: *⚡* (см. [Лавров 1915: 233 (илл. 250)]); трудно объяснить такое начертание связью с глаголицей. Более того, не обязательно приписывать букве «э оборотное» в восточнославянской письменности южнославянское происхождение: как мы видели, соответствующие буквы в Великой и Литовской Руси могут быть разного происхождения, причем в обоих случаях не обнаруживается связи с южнославянской письменной традицией.

мѧ пѸсти к вамъ» (см. выше, § 2.2), а «ЭгеС мѧ пѸсти к вамъ» (РНБ, Солов. № 74/74, л. 62 об. / л. 64 об. старой фолиации) или же «Егее сыи мѧ пѸсти к вамъ» (РНБ, Кир.-Бел. № 1/6, л. 113 об.) и т.п. (см. [Успенский 2012: 101–103 (илл. IV, VI, VIII); 2013: 104–107 (илл. 22, 24, 26, 28)])²⁸. Фраза «Сыи мѧ пѸсти к вамъ» отвечает греческому тексту Септуагинты; такого рода фраза представлена в южнославянских списках, а также в восточнославянских, следующих южнославянской традиции. Между тем фраза «ЭгеС мѧ пѸсти к вамъ» в точности соответствует еврейской Библии, где на месте «ЭгеС» значится *'ehyeh* ('я емь'), т.е. первое слово фразы *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, выступающее самостоятельно как Божественное наименование²⁹.

Итак, в еврейском тексте книги Исход как фраза *'ehyeh 'asher 'ehyeh* в ответе Моисею, так и синтаксически обособленное слово *'ehyeh* в поручении Моисею (Исх. III, 14) представляет собой имя Бога. Равным образом – мы уже об этом говорили выше, – и слово *ὁ ὢν* в поручении Моисею по греческому тексту Септуагинты (*Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς*), которое восходит к фразе *ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν* в ответе Бога Моисею (Исх. III, 14), понимается как имя Бога. Точно так же понимается, наконец, и слово «сыи» в традиционном славянском переводе «Сыи мѧ пѸсти к вамъ», которое восходит, соответственно, к фразе «Азь емь сыи» (см. § 2.2).

Так же, как в случае с воспроизведением фразы *'ehyeh 'asher 'ehyeh* в ответе Бога Моисею (см. выше, § 2.2), форма, воспроизводящая имя *'ehyeh* в поручении Моисею, может быть вынесена на поля как глосса к слову «сыи» во фразе «Сыи мѧ пѸсти к вамъ»³⁰. В других рукописях форма, воспроизводящая *'ehyeh*, попадает в основной текст, объединяясь со словом «сыи», но не вытесняя его, ср.: «Егее сыи мѧ пѸсти к вамъ» (РНБ, Кир.-Бел. № 1/6, л. 113 об.; РГБ, ф. 299 / Тихонр., № 453, л. 123)³¹.

Вместе с тем известны рукописи, в которых форма, воспроизводящая *'ehyeh*, заменяет слово «сыи» («ЭгеС мѧ пѸсти к вамъ»). Это именно те четыре рукописи, которые по палеографическим признакам были выделены нами в отдельную группу (см. выше, § 2.2): РНБ, Солов. № 74/74 (л. 62 об. / л. 64 об. старой фолиации); РГАДА, ф. 188 / Рук. собр. ЦГАДА, № 790 (л. 65); РГБ, ф. 256 / Румянц., № 28 (л. 40 об.); РНБ, Погод. № 1435 (л. 455 об. / л. 454 об. старой фолиации); см. [Успенский 2012: 101–103 (илл. IV, VI, VIII); 2013: 104–107 (илл. 22, 24, 26, 28)]. Еврейский алеф в этом слове представлен в

²⁸ В некоторых списках данная фраза опущена, т.е. сразу после ответа Бога Моисею (Исх. III, 14) начинается следующий стих книги Исход (Исх. III, 15). Таковы рукописи РГБ, ф. 304.1 / Тр.-Серг., № 1 (л. 59) и РНБ, F.I.1 (л. 150–150 об. / л. 146–146 об. верхней фолиации). При этом в первой из этих рукописей – в древнейшем русском списке Троице-Сергиевой лавры (РГБ, ф. 304.1 / Тр.-Серг., № 1) – во фразе «Тако гл[агол]и с[ы]н[о]мъ Из[р]а[и]л[е]в[ы]мъ Б[ог]ъ Г[оспод]ъ посла мѧ к вамъ» (Исх. III, 15) перед словом «посла» оставлено место (размером примерно в 10 букв), очевидно, предназначенное для последующего заполнения; места оказалось мало, и недостающие слова приписаны на полях.

²⁹ Ср. перевод этой фразы в Авторизованной версии английской Библии (так называемой Библии короля Иакова: King James Bible): «I AM hath sent me unto you» (местоимение 1-го лица употреблено здесь дважды, причем относится к разным референтам).

В Вульгате, где ответ Бога Моисею (*'ehyeh 'asher 'ehyeh*) переведен как «Ego sum qui sum» (Исх. III, 14), в рассматриваемой фразе (поручение Моисею) стоит не «ego sum», а «qui est»: «Sic dices filiis Israel: QUI EST, missit me ad vos». Иероним Стридонский, переводчик Вульгаты, исходил при этом не из слова *'ehyeh*, а из сочетания *'asher 'ehyeh*, которое собственно и понималось им как имя Бога: перечисляя имена Бога в послании к Марцелле 384 г., он говорит: «Sextum [Nomen Dei est] ESER IEIE, quod in Esodo legitur: “Qui est misit me”» [PL, XXII: стлб. 429]. Иероним, возможно, ориентировался в данном случае на Септуагинту, где в поручении Моисею представлена форма *ὁ ὢν*, которая как раз и соответствует еврейскому *'asher 'ehyeh*.

³⁰ Ср. в рукописи РГБ, ф. 98 / Егор., № 648 глоссу на полях «ЕгеСсы», относящуюся к слову «сыи» в данной фразе (л. 100 об.). Ср. ниже, примеч. 80.

³¹ То же, по-видимому, имело место в рукописях: РГБ, ф. 113 / Иос.-Вол., № 8 (л. 102 об.); РНБ, Кир.-Бел. № 3/8 (л. 131 об.), но в этих двух рукописях данное слово стерто. Сюда же восходит и «егее сеи мѧ пѸсти к вамъ» (РНБ, Q.I.1407, л. 132 об.), где слово «сеи» заменило «сыи». Ср. в Библии 1514 г.: «w[te]ць сыи мѧ поусти к вамъ» (Библия. Лит. акад., F19–51, л. 78).

них особой графемой, которую мы условно передаем знаком **Э**, – той же самой, которая фигурирует в этих же рукописях в ответе Бога Моисею (см. выше, § 2.2).

Во всех рукописях, где в поручении Моисею имя Бога представлено транскрипцией слова *'ehyeh*, в ответе Моисею мы находим транскрипцию фразы *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* – при том, что обратное неверно: в некоторых рукописях в ответе Моисею фраза *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* дана в кириллической транскрипции, но в поручении Моисею нет транскрипции имени *'ehyeh* (см. Приложение к настоящей работе)³².

2.4. Еще один случай воспроизведения еврейского имени Бога в кириллической транскрипции – отражение выражения *'el šadday* (условно: 'Бог Всемогущий'; слово *šadday* не имеет точного перевода) в VI главе книги Исход, как правило, в тексте Исх. VI, 3³³. Отражение этого выражения соответствует еврейскому, но не греческому тексту Библии³⁴.

И в этом случае соответствующее выражение («ель шаддаи» и т.п.) может появляться на полях как глосса к слову «сыи» во фразе «Азь Г[осподь] мвихсА Аврааму и Исаакоу и Яаковоу Б[ог]ъ сыи ихъ, имА же ми Г[осподь]» (РГБ, ф. 98 / Егор., № 648, л. 105)³⁵ или же попадает в основной текст, сочетаясь со словом «сыи»: «Азь Г[осподь] мвихсА Авраамъ и Исаакъ, Яаковъ. Б[ог]ъ ель шаддаи сыи их, имА же ми Г[осподь]» (РНБ, Q.I.1407, л. 138–138 об.; аналогично: РНБ, Кир.-Бел. № 3/8, л. 137 об.³⁶; РГБ, ф. 113 / Иос.-Вол., № 8, л. 108³⁷; РГБ, ф. 113 / Иос.-Вол., № 7, л. 78³⁸; РГБ, ф. 299 / Тихонр., № 453, л. 127; РНБ, Кир.-Бел. № 1/6, л. 118 об.). Ср. в Септуагинте: *Ἐγὼ Κύριος καὶ ὠφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, Θεὸς ὢν αὐτῶν, καὶ τὸ ὄνομά μου Κύριος* (Исх. VI, 2–3)³⁹. Слово «сыи» (передающее греч. ὢν), будучи частью синтакси-

³² Такова рукопись РГАДА, ф. 181 / МГАМИД, № 354/803 (л. 39), а также РНБ, F.I.1 (л. 150–150 об. / л. 146–146 об. верхней фолиации), но в последней рукописи вообще отсутствует текст поручения Моисею в Исх. III, 14 (см. выше, примеч. 28). Ср. также рукописи БАН, № 17.16.33 (л. 94), РГБ, ф. 256 / Румянц., № 27 (л. 114 об.) и РНБ, Кир.-Бел. № 2/7 (л. 80 об.) – в этих трех рукописях фраза, воспроизводящая *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*, представлена в маргинальной глоссе, а не в основном тексте (см. выше, § 2.2). Последние случаи менее показательны, поскольку соответствующая фраза (передающая *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*) в этих рукописях на какой-то стадии была перенесена из другого текста. Иначе говоря, фразы, воспроизводящей *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*, в этих случаях не было в протографе.

³³ Исключение составляет рукопись РНБ, Кир.-Бел. № 2/7, где такого рода глосса дается к тексту Исх. VI, 6. Ср. ниже, примеч. 35.

³⁴ В некоторых латинских рукописях Вульгаты в этом месте появляется на полях глосса *in deum sad(d)ai*» (см. [Wevers 1991: 108, примеч.], свидетельствующая, видимо, о сверке латинского текста Библии с еврейским оригиналом.

³⁵ В Пятикнижии РНБ, Кир.-Бел. № 2/7 (л. 84) глосса «елшаддаи» на полях рукописи относится к слову «г[осподь]» во фразе «Сего ради иди и рцы сыномъ І[зра]илевымъ азь Г[осподь] изведъ вы» (Исх. VI, 6). По-видимому, здесь содержится смысловая отсылка к тексту Исх. VI, 3: в самом деле, в Исх. VI, 3 имена *'el šadday* и *yahveh* встречаются в одном контексте. Можно предположить вместе с тем, что эта глосса первоначально относилась к тексту Исх. VI, 3 и была перенесена сюда (к тексту Исх. VI, 6) по ошибке.

³⁶ Форма «Ель шаддаи» здесь стерта, но легко читается.

³⁷ Форма «эль шеддаи» здесь стерта, но легко читается. Эта форма не учтена в нашей работе, посвященной употреблению буквы «э оборотное» в великорусской письменности XIV–XVI вв. (см. [Успенский 2013]).

³⁸ Фраза *'el šadday* передается здесь как «зль шеддаи». Мы уже наблюдали в данной рукописи (см. выше, примеч. 23) отражение «э оборотного» в виде буквы з, похожей на цифру три, – во фразе «Азь есмь сыи згее ышеръ» (л. 74 об.); в данном же случае оно отразилось в виде традиционного (зигзагообразного) начертания славянской буквы «земля» как з; з заменила э, тогда как э в свою очередь заменила э. Иначе говоря, выстраивается последовательность, отразившаяся при переписывании рукописи: «э оборотное» → «земля» в виде тройки → «земля» в виде зигзага. Мы можем реконструировать форму протографа: «*эль шеддаи»; см. [Успенский 2012: 104 (илл. X); 2013: 103–104 (илл. 21)].

³⁹ Слово *κύριος* цитируемого греческого текста Библии и, соответственно, слово «господь» его славянского перевода в обоих случаях (как в Исх. VI, 2, так и в Исх. VI, 3) передает имя *yahveh*

чешкой конструкции, калькирующей греческий текст, как кажется, может осмысляться как имя Бога, отсылая к фразе «Азь есмь сыйи» как его самонаименованию (см. выше, § 2.2, 2.3)⁴⁰.

Наконец, в ряде рукописей еврейская форма, воспроизводящая *'el šadday*, не объединяется со словом «сыйи», но заменяет его (вместе со словом «ихъ») в синтаксической конструкции «сыйи ихъ»): «Азь Г[оспод]ь ѿвихсѧ Авраамъ Исакъ и ѿковъ Б[о]гъ эль шаддаи имѧ ж[е] ми Г[оспод]ь» (РНБ, Солов. № 74/74, л. 65 / л. 67 старой фолиации); аналогично: РГАДА, ф. 188 / Рук. собр. ЦГАДА, № 790 (л. 68); РГБ, ф. 256 / Румянц., № 28 (л. 42); РНБ, Погод. № 1435 (л. 458 / л. 457 старой фолиации). Это те же самые четыре рукописи, которые были выделены нами в особую группу (см. выше, § 2.2, 2.3). Так же, как в ответе Бога Моисею или в поручении Моисею (см. § 2.2, 2.3), еврейская буква алеф во фразе *'el šadday* передается в этих рукописях особой графемой, которую мы условно обозначаем как **Э**: «Эль шаддаи». См. подробнее [Успенский 2012: 102–104 (илл. V, VII, IX); 2013: 104–107 (илл. 23, 25, 27, 29)]⁴¹.

Как мы видели, в означенных четырех рукописях слово «сыйи» как имя Бога в поручении Моисею (первоначальное «Сыйи ма пѣсти к вамъ», Исх. III, 14) заменяется формой **ЭгеС**, соответствующей еврейскому *'ehyeh* («ЭгеС ма пѣсти к вамъ») (см. § 2.3). В рассматриваемом случае (Исх. VI, 3) «сыйи» является синтаксической связкой, но можно предположить, что глоссатор, работа которого отразилась в данных рукописях, осмыслил ее как сакральное слово; при таком понимании он мог заменить «сыйи» вместе с относящимся к нему словом «ихъ» на «Эль шаддаи», что и отвечает еврейскому тексту Библии.

В кириллической транскрипции слова *šadday* («шаддаи», «шеддаи» и т.п.) одна буква *д* (буква «добро») обычно надписана над строкой; это, в частности, имеет место и в только что названных рукописях⁴². Написание этого слова с одним *д* в строке отвечает еврейскому написанию, где удвоение согласной передается диакритикой.

2.5. Воспроизведение указанных еврейских фраз в кириллической транскрипции (или частично транслитерации) обычно представлено в одних и тех же рукописях (списках книги Исход). Во всех рукописях, где транскрибируется еврейская фраза *'el šadday* (в VI главе книги Исход), мы находим транскрипцию фразы *'ehyeh 'asher 'ehyeh* (в III главе книги Исход), хотя обратное неверно: есть несколько рукописей с транскрипцией фразы *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, но без транскрипции *'el šadday*. Всего мы знаем шестнадцать рукописей с транскрипцией *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, и в двенадцати из них имеется также и транскрипция фразы *'el šadday* (см. Приложение к настоящей работе)⁴³.

масоретского текста (ср. ниже, § 3.4 и примеч. 70). Между тем *'el šadday* переводится здесь как **Εεός** (ср. ниже, примеч. 55).

⁴⁰ Именно поэтому, может быть, глосса «Ель шаддаи» в рукописи РГБ, ф. 98 / Егор., № 648 (л. 105) дается как отсылка к слову «сыйи». Ср. ниже, примеч. 80.

⁴¹ В указанных рукописях, за исключением списка Пятикнижия Архива древних актов (РГАДА, ф. 188 / Рук. собр. ЦГАДА, № 790), слово «Эль» во фразе «Эль шаддаи» пишется под титулом.

В Погодинском Пятикнижии (РНБ, Погод. № 1435) графема, воспроизводящая букву алеф в выражении *'el šadday* (которую мы передаем знаком **Э**), совпадает по начертанию с буквой *л* (славянской буквой «люди», см. [Успенский 2012: 101–102]). Соответственно, *'el šadday* передается здесь как «лль шаддаи»; при этом первая буква *л*, в отличие от второй такой же буквы, не имеет фонетического значения.

⁴² Ср., однако, формы «елшаддаи», «Сльшаддаи» (без надстрочной буквы *д*) в рукописях: РНБ, Кир.-Бел. № 2/7, л. 84, РНБ, Кир.-Бел. № 3/8, л. 137 об. и РГБ, ф. 98 / Егор., № 648, л. 105.

⁴³ Исключение составляют рукописи РГАДА, ф. 181 / МГАМИД, № 354/803 и РНБ, F.I.1. Ср. также рукописи БАН, № 17.16.33 и РГБ, ф. 256 / Румянц., № 27; в последних двух рукописях фраза, воспроизводящая *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, представлена в маргинальной глоссе, а не в основном тексте (см. выше, § 2.2) – следовательно, эта фраза отсутствовала у этих рукописей в протографе.

В тех случаях, когда в ответе Бога Моисею (Исх. III, 14) прослеживаются элементы транслитерации еврейской фразы и когда еврейский алеф передается с помощью какой-то особой графемы (см. выше, § 2.2), та же буква, как правило, используется и при передаче алефа в выражении *'el šadday* ([Успенский 2012: 105, ср. 101–104 (илл. IV–IX); 2013: 103–107 (илл. 20–29)]). Таким образом, как в том, так и в другом случае соответствующая фраза первоначально могла быть, по-видимому, написана еврейскими буквами.

Еврейские фразы в кириллической транскрипции или транслитерации (воспроизводящие *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*, просто *'ehyeh* как обособленное имя Бога или *'el šadday*) могли, по-видимому, вызывать подозрение в ереси у русских книжников, и нам известны две рукописи Пятикнижия, где они стерты или смыты: таковы рукописи Иосифо-Волоколамского монастыря 1493 г. (РГБ, ф. 113/Иос.-Вол., № 8, л. 102 об., 108) и Кирилло-Белозерского монастыря рубежа XV–XVI вв. (РНБ, Кир.-Бел. № 3/8, л. 131–131 об., 137 об.) (см. [Успенский, 2012: 100, 105]).

2.6. Воспроизведение всех этих фраз в их исходной, еврейской форме – *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* в ответе Бога Моисею (Исх. III, 14), *'ehyeh* в поручении Моисею (Исх. III, 14), *'el šadday* в словах Господа, открывающего свое имя «Яхве» (Исх. VI, 3), – наблюдается в разных версиях арамейского таргума. По всей вероятности, это объясняется тем, что данные фразы воспринимаются как имена собственные, которые при этом не нуждаются в переводе или же вообще признаются непереводаемыми.

Так, в наиболее известном и представительном таргуме Онкелоса (известном также под именем Вавилонского таргума) – стандартном таргуме на Пятикнижие, который был принят в синагогальном богослужении⁴⁴, – ответ Бога Моисею (*'ehyeh 'ašer 'ehyeh*) в книге Исход (Исх. III, 14) оставлен без перевода, т.е. дан по-еврейски, а не по-арамейски; равным образом не переведено здесь и слово *'ehyeh* в следующем затем поручении Моисею: «Так скажи сынам Израилевым: *'ehyeh* послал меня к вам» [Sperber, I: 93; Berliner, I: 62]⁴⁵. Между тем в таргуме Неофитов (названном так по своему происхождению из Collegio dei Neofiti в Риме; он известен также как Палестинский таргум) по-еврейски представлен ответ Бога, тогда как слово *'ehyeh* во второй фразе (в поручении Моисею) в основном тексте дано в интерпретационном парафраза⁴⁶; вместе с тем это слово написано по-еврейски в глоссах на полях текста [Diez Macho 1968–1979, II: 15]; см. в этой связи [McNamara et al. 1994: 19–20 и примеч. 13; Hayward 1981: 18–19]⁴⁷.

⁴⁴ В свое время таргум Онкелоса читался в синагогах после прочтения на еврейском языке отрывка из Пятикнижия. Эта практика по сей день сохраняется у иудейских евреев.

Вавилонский талмуд предписывает евреям каждую неделю два раза читать Тору (на еврейском языке) и один раз таргум Онкелоса. Таргум Онкелоса пользовался особым авторитетом: по утверждению Раши (1040–1106 гг.), он был открыт Моисею на Синайской горе; другие средневековые книжники заявляли, что текст Торы не может быть понят без перевода Онкелоса (см. [Drazin 2013: 506–507]).

⁴⁵ Так обстоит дело в большинстве списков таргума Онкелоса. В некоторых списках в первой фразе эти слова даны в переводе, однако таких списков относительно меньше; вместе с тем даже и в этих списках по-еврейски воспроизводится слово *'ehyeh* во второй фразе [Grossfeld 1988: 8–9, примеч. 16]. Можно предположить, таким образом, что вариант с сохранением еврейских слов в обеих фразах является более древним.

⁴⁶ В то же время, когда Бог говорит: «...буду при устах твоих» (Исх. IV, 12), слово *'ehyeh* ‘буду’ дается в таргуме Неофитов по-еврейски, без перевода на арамейский [Diez Macho 1968–1979, II: 21], ассоциируясь, очевидно, с Божественным именем, сообщенным ранее Моисею (Исх. III, 14). См. [Hayward 1981: 20].

⁴⁷ О еврейском языке в таргуме Неофитов говорится вообще как о «lingua sacra». Когда Бог окликает Моисея по имени (Исх. III, 4), Моисей – отмечается здесь – «отвечал на языке святилища [букв.: ‘язык дома святости’]» (см. [Diez Macho 1968–1979, III: 31*–32*; Hayward 1981: 16; McNamara 1992: 58, примеч. 23]); такого рода слов нет в еврейской Библии, это интерполяция таргумиста. Ответ Моисея וַיֹּאמֶר ‘вот я’ приводится при этом по-еврейски, а не в арамейском переводе [Diez Macho 1968–1979, II: 13]. Таким же точно образом отвечают Богу или же ангелу Авра-

Добавим еще так называемый Фрагментарный таргум, в одном из списков которого (Ватик. библ., Ebr. 440) как слова *'ehyeh 'asher 'ehyeh* в ответе Бога, так и слово *'ehyeh* в поручении Моисею также оставлены без перевода [Klein, I: 164; II: 123; Díez Macho 1977–1988, II: 14]⁴⁸. Остается отметить, что еврейские слова в обоих случаях воспроизводятся также в самаритянском таргуме, написанном на самаритянском арамейском [Tal, I: 228–229; Brüll, II: 65]; то же имеет место в персидской Библии, написанной еврейскими буквами на так называемом иудео-персидском языке, которая могла, видимо, служить аналогом таргума для персидских евреев [Paper, II: 59]⁴⁹ и, наконец, в сирийской «Пешиitte» [Pschitta, I: 76].

Совершенно так же и еврейское (*'el*) *šadday* в Пятикнижии во всех случаях остается непереуведенным в арамейском таргуме – в таких его версиях, как таргум Онкелоса или таргум Псевдо-Ионатана (т.е. в Вавилонском и Иерусалимском таргуме)⁵⁰. То же самое

ам и Иаков (Быт. XXII, 1, 11, XXXI, 11, XLVI, 2); и в этих случаях в таргуме Неофитов – в основном тексте или иногда в глоссах на полях – сохраняется еврейская фраза, и она характеризуется как речь «на языке святилища» [Díez Macho 1968–1979, I: 125, 127, 203, 307]. Итак, выражение «язык святилища» относится именно к еврейскому языку. Вместе с тем, в начале рассказа о строительстве Вавилонской башни, где говорится, что сначала у всех людей на земле был один язык (Быт. XI, 1), в таргуме Неофитов добавлено, что они общались «на языке святилища, которым мир был создан в начале» ([Díez Macho 1968–1979, I: 57]; аналогично в таргуме Псевдо-Ионатана, известном также как Иерусалимский таргум [Díez Macho 1977–1988, I: 67]); ясно, что речь идет о сотворении мира, когда Бог называет свет «днем», тьму «ночью», твердь «небом», сушу «землею» и собрание вод «морями» (Быт. I, 1–31; ср.: Пс. XXXII, 6 [XXXIII, 6]). Далее, согласно книге Бытия, после сотворения человека и животных, Бог приводит их к человеку, «чтобы видеть, как он назовет их» (Быт. II, 19). В таргуме Неофитов добавляется, что Адам назвал их «на языке святилища», и так появились их имена [Díez Macho 1968–1979, I: 11].

Характеристика еврейского языка как «языка святилища» отличает прежде всего таргум Неофитов, хотя встречается также в таргуме Псевдо-Ионатана и так называемом Фрагментарном таргуме [Maher 1992: 49, примеч. 2, 3]. Относительно еврейской фразы ״וַיִּבֶן״ ‘вот я’ и ее передачи в Септуагинте и в славянской Библии см. [Елеонский 1905: 489–492].

⁴⁸ Иначе в таргуме Псевдо-Ионатана (Иерусалимском таргуме): интересующие нас еврейские слова здесь не воспроизводятся, а пересказываются: дается интерпретация этих слов, далекая от буквального перевода [Díez Macho 1977–1988, II: 15]; ср. [Grossfeld 1988: 9, примеч. 16]. То же и в парижском списке Фрагментарного таргума (Париж. нац. библ., Hébr. 110) [Klein, I: 70; II: 36]. Впрочем, в фрагменте Иерусалимского таргума, который приводит Этеридж, слово *'ehyeh* в поручении Моисею оставлено без перевода: «ЕНЕУЕН hath sent me unto you» [Etheridge 1968: 450].

⁴⁹ Так обстоит дело в большинстве переводов Пятикнижия на иудео-персидский язык. Из четырех текстов, которые вошли в сводное издание Геберта Пейпера [Paper, I–V], в трех случаях интересующие нас слова даны по-еврейски, а не по-персидски, а именно, в рукописи Ватик. библ. (Pers. 61; см. изд. [Paper 1965–1968, XXIX: 78]), в константинопольском издании Иакова бен-Иосифа Тавуса 1546 г. (см. переиздание в арабской транскрипции [Walton 1657/1964: 107 шестой пагинации]) и в новейшем переводе Шимона Хахама, опубликованном в Иерусалиме в 1904 г.

⁵⁰ См. в таргуме Онкелоса [Sperber, I: 22, 44, 58, 74, 83, 86, 97, 265, 266; Berliner, I: 15, 29, 39, 49, 56, 58, 65, 177, 178] (Быт. XVII, 1, XXVIII, 3, XXXV, 11, XLIII, 14, XLVIII, 3, XLIX, 25; Исх. VI, 3; Чис. XXIV, 4, 16), в таргуме Псевдо-Ионатана [Díez Macho 1977–1988, I: 103, 191, 253, 325, 367, 397; II: 31; IV: 231, 237] (Быт. XVII, 1, XXVIII, 3, XXXV, 11, XLIII, 14, XLVIII, 3, XLIX, 25; Исх. VI, 3; Чис. XXIV, 4, 16).

В таргуме Неофитов наименование (*'el*) *šadday* в книгах Бытия и Исход не воспроизводится, а переводится как «Бог небес» [Díez Macho 1968–1979, I: 89, 175, 237, 285, 321, 337; II: 31] (ср. [McNamara 1992: 100, примеч. 1, 138, примеч. 1; Drazin 1990: 81, примеч. 3]); оно воспроизводится, однако, в книге Чисел [Díez Macho 1968–1979, IV: 231, 237]. Так же обстоит дело и в так называемом Фрагментарном таргуме: так, в фрагментах Быт. XLIX, 25 Парижской нац. библ. (Hébr. 110) и Исх. VI, 2 Ватиканской библ. (Ebr. 440) (*'el*) *šadday* переводится как «Бог небес»; между тем в книге Чисел (Чис. XXIV, 4, 16) это наименование в обеих рукописях воспроизводится в еврейской форме [Klein, I: 68, 165, 104, 203; II: 33, 124, 75, 162]. Именно такой перевод слова *šadday* представлен в книге псалмов Септуагинты: τὸν ἐπουράνιον ‘Небесный’ (Пс. LVII, 15 [LVIII, 14]), τοῦ Θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ ‘Бог небес’ (Пс. XC, 1 [XCI, 1]); Септуагинта, возможно, могла быть одним из источников таргумической традиции.

в самаритянском таргуме, в сирийской «Пешитте» и в переводах Библии на иудео-персидский язык⁵¹.

Мы вправе полагать, таким образом, что соответствующие наименования Бога в славянских списках книги Исход (воспроизводящие в кириллической транскрипции еврейские фразы *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*, просто *'ehyeh* как обособленное имя Бога и *'el šadday*) восходят не непосредственно к масоретскому тексту Библии, а именно к арамейскому таргуму (см. подробнее [Успенский 2012: 115–116]).

3.1. В еврейском Пятикнижии (и, соответственно, в таргуме) выражение (*'el*) *šadday* как наименование Бога встречается не только в книге Исход (Исх. VI, 3), но также в книгах Бытия (Быт. XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14; XLVIII, 3; XLIX, 25) и Чисел (Чис. XXIV, 4, 16)⁵², однако в рассмотренных нами списках славянского Пятикнижия воспроизведение еврейской формы представлено исключительно в книге Исход. Едва ли это случайно: наименование *'el šadday*, воспроизводящее еврейскую форму в кириллической транскрипции, встречается только в тех рукописях, где в той же книге Исход представлена еврейская форма ответа Бога Моисею (*'ehyeh 'ašer 'ehyeh*); ясно, что дело идет об одной традиции, которая частично сохранилась в дошедших до нас списках этого текста (см. Приложение к настоящей работе)⁵³.

В то же время в целом ряде восточнославянских рукописей слово *šadday* иным образом отразилось в двух стихах книги Бытия (Быт. XXXV, 11 и Быт. XLIX, 25) – а именно, здесь представлена не транскрипция, а п е р е в о д этого слова. При этом в исходном тексте греческого Пятикнижия (Септуагинты) слово это не переведено (о позднейших версиях Септуагинты будет сказано ниже)⁵⁴; соответственно, отсутствует оно и в южнославянских списках, отражающих древнейшую традицию славянского библейского текста⁵⁵.

⁵¹ См. изд. самаритянского таргума [Tal, I: 50, 108, 144, 184, 206, 214, 240] (Быт. XVII, 1, XXVIII, 3, XXXV, 11, XLIII, 14, XLVIII, 3, XLIX, 25; Исх. VI, 3); [Brüll, I: 32, 42, 53, 59, 61; II: 68] (Быт. XXVIII, 3, XXXV, 11, XLIII, 14, XLVIII, 3, XLIX, 25; Исх. VI, 3). Аналогично в «Пешитте» [Pschitta, I: 8, 36, 48, 61, 69, 71, 79] (Быт. XVII, 1, XXVIII, 3, XXXV, 11, XLIII, 14, XLVIII, 3, XLIX, 25; Исх. VI, 3). Относительно переводов Библии на иудео-персидский язык см. сводное изд. [Paper, I: 399, 776, 1022, 1290, 1434, 1478; II: 124; IV: 804, 816] (Быт. XVII, 1, XXVIII, 3, XXXV, 11, XLIII, 14, XLVIII, 3, XLIX, 25; Исх. VI, 3; Числа XXIV, 4, 16); [Walton 1657/1964: 28, 52, 68, 86, 95, 99, 111] (Быт. XVII, 1, XXVIII, 3, XXXV, 11, XLIII, 14, XLVIII, 3, XLIX, 25; Исх. VI, 3). Так, впрочем, обстоит дело не во всех переводах на иудео-персидский язык: например, в рукописи Ватик. библ. (Pers. 61) *šadday* воспроизводится только в Исх. VI, 3 [Paper 1965–1968, XXIX: 82].

⁵² В преобладающем большинстве случаев в книге Бытия (Быт. XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14; XLVIII, 3), так же как и в книге Исход (Исх. VI, 3), слово *šadday* встречается в составе выражения *'el šadday*, т.е. выступает как определение к слову *'el* 'Бог'. Между тем в Быт. XLIX, 25, а также в книге Чисел (Чис. XXIV, 4, 16) *šadday* предстает как самостоятельное наименование, означая само по себе имя Бога: 'Всемогущий'.

⁵³ Транскрипция еврейского *'el šadday* наблюдается в большинстве списков книги Исход, где приведена форма ответа Бога Моисею (*'ehyeh 'ašer 'ehyeh*). Исключение составляют рукописи РГАДА, ф. 181/МГАМИД, № 354/803 и РНБ, F.I.1, а также рукописи БАН, № 17.16.33 и РГБ, ф. 256/Румянц., № 27 – в этих двух рукописях, как уже отмечалось, фраза, воспроизводящая *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*, представлена в маргинальной глоссе, а не в основном тексте (ср. выше, примеч. 32, 43).

⁵⁴ Мы пользовались наиболее авторитетным гёттингенским изданием Септуагинты (в серии: «Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum»). См. изд. книги Бытия [Wevers 1974a]; книги Исход [Wevers 1991]; книги Чисел [Wevers 1982]; Псалтыри [Rahlfs 1979]; книги Иезекииля [Ziegler 1977]; книги Малых Пророков [Ziegler 1984]. Книги Царств и Судей мы цитируем по изд. [Rahlfs, I].

⁵⁵ В греческом (Септуагинты) переводе Пятикнижия в случае сочетания *'el šadday* слово *šadday* вообще не переводится или же, может быть, переосмысливается как местоименная форма. Так, в книге Бытия *'el šadday* переводится как ὁ Θεός σου 'Бог твой' (Быт. XVII, 1; XXXV, 11) или ὁ Θεός μου 'Бог мой' (Быт. XXVIII, 3; XLIII, 14; XLVIII, 3), где θεός является переводом слова *'el* 'Бог'. Сходным образом при отсутствии *'el* – в качестве обособленного наименования –

Кажется вероятным, что перевод этого слова в русских (восточнославянских) списках славянской Библии появляется как результат интерполяции, сделанной еврейскими книжниками⁵⁶. Такой перевод указывает на сверку славянского текста Библии непосредственно с еврейской Торой, а не с арамейским таргумом.

3.2. Так, в тексте Быт. XXXV, 11 (слова Бога, обращенные к Иакову) в ряде восточнославянских списков Библии читаем: «Азь есмь Б[ог]ъ силенъ твой расти и множиса» (БАН, № 17.16.33, л. 53 об.; аналогично: ГИМ, Муз. 3479, л. 71; РНБ, Кир.-Бел. № 2/7, л. 52; РГБ, ф. 113 / Иос.-Вол., № 8, л. 62–62 об.; РГАДА, ф. 181 / МГАМИД, № 354/803, л. 14 об.; РНБ, F.I.1, л. 98 об. / л. 95 об. верхней фолиации; РГБ, ф. 113 / Иос.-Вол., № 7, л. 47 об.; РГБ, ф. 299 / Тихонр., № 453, л. 86; РНБ, Q.I.1407, л. 85 об.; Библи. Лит. акад., F19–51, л. 51; РНБ, Кир.-Бел. № 1/6, л. 74). Ср. в Пятикнижии Антониева Сийского монастыря: «Азь Есмь Б[ог]ъ силенъ расти и множиса» (БАН, Арх. Д17, л. 92), причем к слову «силенъ» на полях дан вариант: «твой»⁵⁷; аналогично в Пятикнижии Кирилло-Белозерского собрания (РНБ, Кир.-Бел. № 3/8, л. 85 об.). В некоторых рукописях вместо «Б[ог]ъ силенъ твой» читается «Б[ог]ъ твой силенъ» (так, например, в списке: РНБ, Кир.-Бел. № 1/6, л. 74). Определение «силенъ», по-видимому, представляет собой не что иное, как перевод слова *šadday*, которое читается в этом стихе в еврейском тексте Библии (в составе выражения *'el šadday*).

Слово *šadday* непосредственно не отразилось в исходном тексте Септуагинты: вместо него здесь появляется местоимение σου 'тебя, твой' (которого нет в еврейском тексте). Соответственно, это слово отсутствует в южнославянских списках Библии, так же как и в некоторых восточнославянских, сохранивших исконный южнославянский текст. Вот как выглядит этот стих в русской Библии собрания Ундольского, последней четв. XV в.: «Азь есмь Б[ог]ъ твои расти и множиса» (РГБ, ф. 310/Унд., № 1, л. 28 об.), ср.: Ἐγὼ ὁ Θεός σου· ἀὐξάνου καὶ πληθύνου⁵⁸; аналогично в южнославянских списках [Михайлов 1900–1908: 290]. Надо полагать, что слово «силенъ» первоначально появилось как глосса на полях, призванная заменить слово «твой», что отразилось в Пятикнижии Антониева Сийского (БАН, Арх. Д17, л. 92) и Кирилло-Белозерского монастырей (РНБ, Кир.-Бел. № 3/8, л. 85 об.), где эти слова поменялись местами (см. выше). В других случаях оно попадает в основной текст, не заменяя слово «твой», но сочетаясь с ним.

Следует оговориться, что, не будучи представлено в исходном тексте Септуагинты (который послужил основой для славянского перевода Библии), в позднейших греческих ее списках слово *šadday* иногда переводится как ἰκανός 'достаточный, достаточно сильный, способный'. Этот перевод восходит, видимо, к Гексапле Оригена, который, как известно, сличил текст Септуагинты с текстом еврейской Библии и вставил недостающие

šadday передается здесь как ὁ Θεός ὁ ἐμός 'Бог мой' (Быт. XLIX, 25). Между тем в книге Исход *'el šadday* передается как θεός (Исх. VI, 3); так же передается *šadday* (без *'el*) в книге Чисел (Чис. XXIV, 4, 16).

О возможном переосмыслении слова *šadday* переводчиками Септуагинты см.: «The word ʾṯṯ was apparently analyzed as consisting of ʾ plus ʾṯ, i. e. a relative particle plus an Aramaic particle meaning "of, belong to", so the name [ʾṯṯ ʾḏ] is either "my God" or "your God" depending on the context» [Wevers 1996: 105].

⁵⁶ В Вульгате в указанных стихах *šadday* каждый раз передается как «omnipotens» (соответственно, *'el šadday* переводится как «Deus omnipotens»).

⁵⁷ А.В. Михайлов читает эту глоссу как «ти» [Михайлов 1900–1908: 290, примеч. 124].

⁵⁸ В древнейшем русском списке Троице-Сергиевой лавры (РГБ, ф. 304.1 / Тр.-Серг., № 1) это место испорчено, а именно, объединены вместе два стиха: Быт. XXXV, 10 и Быт. XXXV, 11. Здесь читаем: «Азь есмь Г[о]с[под]ь Б[ог]ъ твои не прозветса имѧ тебѧ Ииѧкоковъ [sic!]. но Изр[аи]ль будеть имѧ твое. р[а]сти и оумножиса» (л. 38). Слова «Азь есмь Г[о]с[под]ь Б[ог]ъ твои <...> р[а]сти и оумножиса» относятся к Быт. XXXV, 11; вставленные же в этот текст слова «не прозветса имѧ тебѧ Ииѧкоковъ [sic!]. но Изр[аи]ль будеть имѧ твое» взяты из Быт. XXXV, 10.

слова, пометив их астериском. Помимо рукописей, прямо представляющих эту традицию (интерполяции Оригена)⁵⁹, известна только одна рукопись, где *šadday* переведено как *ἰανός*⁶⁰. Едва ли можно предположить, что глосса «силень» в восточнославянских списках Библии восходит к этим греческим рукописям. Мы не знаем случаев справки с греческим текстом Библии на восточнославянской территории (корректирующих южнославянскую версию Библии), и, вместе с тем, в восточнославянских рукописях, как мы видели, обнаруживается несомненное знакомство с еврейской книжной традицией (см. выше, § 2.1–2.4). По-видимому, мы должны признать эту глоссу гебраизмом.

Итак, слово «силень» в рассматриваемом стихе – несомненное добавление, появившееся, по-видимому, в результате сверки славянского текста с еврейским. Очевидно, что сверка эта была произведена на восточнославянской территории.

3.3. Между тем в тексте Быт. XLIX, 25 (завещание Иакова) в значительном количестве списков мы находим: «И поможетъ ти Б[ог]ъ мои силамъ и бл[аго]с[ло]витъ тѧ» (БАН, № 17.16.33, л. 87; аналогично: ГИМ, Муз. 3479, л. 107 об.; РГБ, ф. 256/Румянц., № 27, л. 107; РНБ, Кир.-Бел. № 2/7, л. 75 об.; РГБ, ф. 113/Иос.-Вол., № 8, л. 95 об.; РГАДА, ф. 181/МГАМИД, № 354/803, л. 35; РНБ, Солов. № 74/74, л. 58 об./л. 60 об. старой фолиации; БАН, Арх. Д17, л. 134; РНБ, Кир.-Бел. № 3/8, л. 122; РНБ, F.I.1, л. 141 об./л. 137 об. верхней фолиации; РГАДА, ф. 188/Рук. собр. ЦГАДА, № 790, л. 61; РГБ, ф. 256/Румянц., № 28, л. 37 об.; РГБ, ф. 113/Иос.-Вол., № 7, л. 70; РГБ, ф. 299/Тихонр., № 453, л. 115 об.; РНБ, Q.I.1407, л. 124 об.; Библи. Лит. акад., F19–51, л. 73; РНБ, Кир.-Бел. № 1/6, л. 107; РГБ, ф. 98/Егор., № 648, л. 94 об.). Ср. в Библейском лицевом своде XVI в.: «И поможет[ъ] ти Б[ог]ъ мои Б[ог]ъ силамъ. и бл[аго]с[ло]вит[ъ] тѧ» (ГИМ, Муз. № 358, л. 148; см. изд. [Музейский сб., I: 295]. К перечисленным рукописям надо прибавить Библию Нило-Столбенской пустыни, местонахождение которой в настоящее время не известно⁶¹; по указанию А.В. Михайлова, и в ней есть слово «силамъ» [Михайлов 1900–1908: 433].

В данном случае определением к слову «богъ» является не «силень», а «силамъ»⁶². Так же, как и в предыдущем случае, оно появляется на месте еврейского слова *šadday*, которое само по себе не отражено в греческом тексте Септуагинты: оно заменяется здесь словами *ὁ Θεὸς ὁ ἐμὸς* ‘Бог мой’⁶³.

Исходный славянский перевод этого места представлен в Пятикнижии Троице-Сергиевой лавры, XIV – нач. XV в.: «И поможетъ ти Б[ог]ъ мои и благословитъ тѧ» (РГБ, ф. 304.I/Тр.-Серг., № 1, л. 55)⁶⁴. Он отвечает тексту, который читается в южно-

⁵⁹ См. указания [Wevers 1974a: 56 (ср. 67); Wevers 1974b: 50].

⁶⁰ Парижская нац. библиотека, Coisl. 4 (XIII в.). См. [Wevers 1974a: 14 (№ 46)].

⁶¹ Ср. в этой связи [Викторов 1890: 197, № 1; Бельчиков и др. 1963: 132, № 1].

⁶² Дательный падеж представляет собой здесь дательный определения, который соответствует по своему значению родительному в греческом, а также в славянских синтаксических конструкциях, выступающих как калька с греческого (см. [Успенский 2002: 451, § 17.3.1]).

Мелетий Смотрицкий отмечает в своей грамматике: «Вмѣсто родительнаго многажды [т.е. часто] дательный существительный существителну свойственнѣ сочиняется; яко <...> “Боже и Господи силамъ, вся твари содѣтелю” вмѣсто “силъ”» [Мелетий Смотрицкий 1619: л. w/3 об.; 1648: л. 295]. Имеется в виду начало молитвы св. Василия Великого, читаемой за богослужением на шестом часе; в настоящее время читается: «Боже и Господи силь».

⁶³ По смыслу это соответствует переводу *’el šadday* как *ὁ Θεὸς μου* ‘Бог мой’ в других стихах книги Бытия (Быт. XXVIII, 3; XLIII, 14; XLVIII, 3) (см. выше, примеч. 55). В одном случае слово *θεός* сочетается с притяжательным местоимением, в других случаях – с личным местоимением (в родительном падеже).

⁶⁴ Такое же чтение в Библиях собрания Барсова XV в. (ГИМ, Барс. № 1, л. 54; ГИМ, Барс. № 2, л. 63), в Библии собрания Уварова XV в. (ГИМ, Увар. № 18/3–1, л. 48 об.), в Библии Московской духовной академии второй пол. XV в. (РГБ, ф. 173/Моск. дух. акад., № 12, л. 54/л. 52 старой фолиации), в Библии собрания Ундольского последней четв. XV в. (РГБ, ф. 310/Унд., № 1, л. 40 об.), в Геннадиевской библии 1499 г. (ГИМ, Син. № 915, л. 32), в Библиях Троице-Сер-

славянских списках [Михайлов 1900–1908: 433]. И в этом случае слово «силамъ», соответствующее еврейскому *šadday*, появляется исключительно в восточнославянских списках Библии.

Славянский перевод этого стиха уже в южнославянских списках несколько отличается от греческого перевода Септуагинты. В греческом значится: Παρὰ Θεοῦ τοῦ πατρὸς σου, καὶ ἐβόηθησέν σοι ὁ Θεὸς ὁ ἐμὸς καὶ εὐλόγησέν σε.

Таким образом, уже в южнославянских переводах исчезает первая часть этой фразы (παρὰ Θεοῦ τοῦ πατρὸς σου). Эта опущенная часть греческой фразы (не отразившаяся в славянских переводах) отвечает еврейскому (масоретскому) тексту Библии. Вместе с тем в еврейском тексте нет слов, которые прямо соответствовали бы словам ὁ Θεὸς ὁ ἐμὸς в Септуагинте (и которые нашли отражение в славянских переводах): вместо них здесь стоит *šadday*.

Перед нами результат контаминации, наложения друг на друга двух фраз: фразы «Богъ мой», которая восходит к греческому тексту Библии (но не к еврейскому оригиналу!) и которая исходно присутствовала в славянских переводах этого стиха, и фразы «Богъ <...> силамъ», которая, напротив, приближается к еврейскому оригиналу (где слово «силамъ» передает *šadday* и выступает как добавление в славянский текст).

Естественно предположить, что слово «силамъ» первоначально появляется в славянских списках Библии как глосса на полях. По всей видимости, это слово призвано было заменить другое определение слова «богъ» – слово «мой», которое отвечает греческому переводу, но не еврейскому оригиналу. Так образовалось сочетание «Богъ силамъ», где «богъ» восходит к греческому ὁ Θεός, а «силамъ» восходит к еврейскому *šadday* (выступая при этом в качестве определения, а не в качестве самостоятельного имени). В результате «Богъ силамъ» в Быт. XLIX, 25 (как и «Богъ силенъ» в тексте Быт. XXXV, 11) кажется переводом еврейского *’el šadday* – при том что в еврейском тексте в данном случае стоит *šadday*, а не *’el šadday*⁶⁵.

Так или иначе, оба определения слова «богъ» – «мой» и «силамъ» – остались в тексте, образуя сочетание «Богъ мой силамъ» (или в одном случае «Богъ мой Богъ силамъ»); ср. аналогичную ситуацию со словом «силенъ» в Быт. XXXV, 11 (см. выше, § 3.2).

Также и в этом случае известна рукопись Септуагинты, где *šadday* переведено как ἰκανός (см. выше, § 3.2). Если в отношении Быт. XXXV, 11 теоретически можно предположить, что перевод слова *šadday* восходит к греческой традиции, хотя это представляется маловероятным, в данном случае такая возможность лишена какой бы то ни было вероятности. Действительно, рукопись, о которой идет речь, – это так называемый «Codex Ambrosianus», унциальный кодекс V в. из Амброзианской библиотеки в Милане (под шифром S. P. 51; прежний шифр: A.147 inf.), причем слово ἰκανός не находится в основном тексте рукописи, а относится ко второму слою правки; корректоры, которым принадлежит эта правка, вносявшие дополнения минускульным или курсивным письмом (как предполагается, в IX в.), по-видимому, были связаны с еврейской средой; в этой же рукописи существуют как более ранние, так и более поздние добавления⁶⁶. Едва

гиевой лавры XV в. (РГБ, ф. 304.I/Тр.-Серг., № 44, л. 51 об.) и XVI в. (РГБ, ф. 304.I/Тр.-Серг., № 45, л. 53 об.), а также в Библии собрания Погодина третьей четв. XVI в. (РНБ, Погод. № 76). Ср. [Михайлов 1900–1908: 433].

⁶⁵ Можно допустить, что еврейские книжники, редактировавшие славянский текст Библии, в этом месте (Быт. XLIX, 25) домыслили недостающее слово *’el*, исходя из знакомого им сочетания *’el šadday*. Такие случаи, по-видимому, возможны: так, в арамейском таргуме Псевдо-Ионатана (Иерусалимском таргуме) на книгу Чисел форма *šadday* масоретского текста Библии (Чис. XXIV, 4, 16) воспроизводится в еврейской форме; в одном из этих случаев (Чис. XXIV, 4) в арамейском тексте появляется сочетание *’el šadday*, при том что слово *’el* отсутствует в еврейском оригинале [Diez Macho 1977–1988, IV: 231, 237]. Слово *’el* ‘Бог’, вообще говоря, может быть как еврейским, так и арамейским, но кажется более вероятным видеть здесь часть еврейского выражения *’el šadday*.

⁶⁶ См. об этой рукописи, ее составе и различных слоях правки в ней [Swete 1914: 135–136]. Относительно второго слоя правки см. специально [Wevers 1993; Fernández Marcos 2000: 175–177; Boyd-Taylor 2008: 28–30].

ли можно думать, что исправления в славянских рукописях восходят к этому уникальному слою интерполяций. Таким образом, рассматриваемое явление следует считать гебраизмом.

Наличие переводов слова *šadday* как в греческих, так и в славянских списках книги Бытия не объясняется влиянием одной традиции на другую. Это результат одной и той же практики: практики сличения переводного текста Библии с еврейским оригиналом.

3.4. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что сочетание «Господь силамъ» или «Господь силь» (где дательный определения и родительный определения выступают в одном и том же значении) в других случаях предстает в славянской Библии как перевод имени *yahveh tseba'ot* (Господь Саваоф), что буквально означает 'господин воинств'⁶⁷; это отвечает тому, как передается это имя в Септуагинте: Κύριος τῶν δυνάμεων; см.: Пс. XXIII, 10 [XXIV, 10], XLV, 8, 12 [XLVI, 7, 11], XLVII, 9 [XLVIII, 8], LXVIII, 7 [LXIX, 6], LXXXIII, 2, 4, 13 [LXXXIV, 1, 3, 12]; III Цар. XVIII, 15; IV Цар. III, 14; Зах. I, 3 (вариантное чтение); в Зах. VII, 4 (вариантное чтение): Κύριος παντοκράτορος τῶν δυνάμεων. Ср.: Κύριος ὁ Θεός τῶν δυνάμεων при передаче *yahveh 'elohim tseba'ot*: Пс. LVIII, 6 [LIX, 5], LXXXIX, 5, 20, ср. 8, 15 [LXXX, 4, 19, ср. 7, 14], LXXXIII, 9 [LXXXIV, 8]⁶⁸. Как бы то ни было, в соответствующем месте еврейской Библии (Быт. XLIX, 25) стоит не *tseba'ot* (צבאות), а *šadday* (שׁדַּי).

В некоторых русских списках Пятикнижия транскрипция еврейской фразы *'ehyeh 'asher 'ehyeh* в книге Исход (Исх. III, 14), т.е. имени Бога, открытого Моисею на Синайской горе (см. выше, § 2.2), сопровождается на полях глоссой «адонай [или: аданаи] Г[оспод]ь силамъ»; таковы рукописи: РНБ, Солов. № 74/74 (л. 62 об. / л. 64 об. старой фолиации); РГБ, ф. 256 / Румянц., № 28 (л. 40 об.); РНБ, Погод. № 1435 (л. 455 об. / л. 454 об. старой фолиации), см. [Успенский 2012: 101, 103 (илл. IV, VI, VIII); 2013: 104, 105, 107 (илл. 22, 24, 28)]. Эти три списка принадлежат к той особой группе рукописей, которая была выделена нами ранее на основании целого ряда общих признаков (см. § 2.2, 2.3, 2.4, 3.4)⁶⁹.

Выражение «Господь силамъ» в этой последней глоссе, вне всякого сомнения, относится к имени Бога Саваофа (а не к имени *'el šadday*). Слово «адонай ≈ аданаи» с вероятностью указывает здесь на еврейскую традицию. В самом деле, еврейское *'adonay*, как и *yahveh*, передается в Септуагинте как Κύριος, и, соответственно, в славянской Библии это слово переводится как «Господь»⁷⁰. Слово αδωναί в Септуагинте почти не

⁶⁷ Соответствующий перевод имени Саваофа очень распространен. В славянской Библии определение обычно стоит в родительном падеже множественного числа, но встречается и дательный множественного. См., например, в старославянской Синайской псалтыри: «Г[оспо]дъ силамъ: ть есть ц[ѣ]са[р]ь сл[а]вѣ» (Син. пс., л. 28b; Пс. XXIII, 10 [XXIV, 10]), при том что во всех других случаях мы встречаем здесь форму родительного множественного, ср., например: «Г[оспо]дъ силь съ нами» (Син. пс., л. 60a; Пс. XLV, 8, 12 [XLVI, 7, 11]); «въ градѣ Г[оспод]ѣ силь» (л. 61a; Пс. XLVII, 9 [XLVIII, 8]); «Г[оспод]и силь» (л. 112a, 112b; Пс. LXXXIII, 2, 4 [LXXXIV, 1, 3]); «Г[оспод]и Г[оспод]и силь» (л. 82b; Пс. LXVIII, 7 [LXIX, 6]). Во всех этих случаях в еврейском тексте стоит *yahveh tseba'ot*, в последнем случае *'adonay yahveh tseba'ot* (Пс. LXVIII, 7 [LXIX, 6]). Ср. в сборнике литургических песнопений 1642–1645 гг. (РГБ, ф. 379 / Разум. № 46): «Господь силамъ, тои есть царь славы» (л. 84); в настоящее время этот стих читается: «Господь силь...».

В I Цар. I, 11 сочетанию *yahveh tseba'ot* соответствует в Септуагинте Αδωναί Κύριε Ελωαι Σαβαωθ, но это, конечно, нельзя считать переводом масоретского текста: в Септуагинте отразилась иная (более ранняя?) версия еврейской Библии. Ср. ниже, примеч. 71.

⁶⁸ Ср. в византийских ономастиконах: Σαβαωθ τῶν δυνάμεων [Lagarde 1887: 211 (184, 48), 212 (185, 80), 222 (198, 50)], Σαβαωθ δυνάμεις [Ibid.: 227 (204, 37–38)].

⁶⁹ К этой группе принадлежит также рукопись РГАДА, ф. 188 / Рук. собр. ЦГАДА, № 790, но в ней отсутствует указанная глосса на полях (л. 65).

⁷⁰ Отсюда сочетание *'adonay yahveh* (или *yahveh 'adonay*) в Септуагинте может переводиться как Κύριος Κύριος (в других случаях это сочетание переводится просто как Κύριος), см., например: Пс. LXVIII, 7 [LXIX, 6], CVIII, 21 [CIX, 21], CXXIX, 3 [CXXX, 3], CXXXIX, 8 [CXL, 7], CXL,

встречается, за исключением поздних (вариантных) чтений в книге Иезекииля; существенно, что оно полностью отсутствует в Пятикнижии и в Псалтири⁷¹. Равным образом и в славянской Библии почти не встречается слово «адонаи ≈ аданаи», за исключением той же книги Иезекииля⁷². Итак, это слово в рассматриваемой глоссе едва ли могло появиться без обращения к еврейской Библии. Сама же глосса может восходить к Псалтири, представляя собой перевод выражения *'adonay yahveh tseba'ot* (Пс. LXVIII, 7 [LXIX, 6]), ср. в Септуагинте: Κύριε, Κύριε τῶν δυνάμεων⁷³.

Перед нами – богословская глосса, поясняющая ответ Бога Моисею. Кажется, что глоссатор в данном случае знал обе традиции – еврейскую и греко-славянскую: греко-славянское наименование Бога Саваофа было им взято в готовом виде (вероятнее всего, из Псалтири) и перенесено в еврейский культурный контекст.

Между тем на другом – по-видимому, более раннем – этапе определение «силамъ» было добавлено в славянской Библии к слову «богъ» (в Быт. XLIX, 25) для передачи значения еврейского *šadday*. Выражения «Богъ силамъ» (соответствующее *'el šadday*) и «Господь силамъ» (соответствующее *yahveh tseba'ot*) очень близки по форме и содержанию, но они относятся, скорее всего, к разным временным пластам. Следует ли видеть здесь случайное совпадение или, напротив, усматривать в выражении «Богъ силамъ» (Быт. XLIX, 25) ассоциацию имен *'el šadday* и *yahveh tseba'ot*? Мы хотели бы оставить

8 [CXLI, 8], Суд. XVI, 28. См. в этой связи [Rahfs, II: 772 (примеч. к Иез. II, 4); Wevers, Fraenkel 2003: 84; Успенский 2012: 107 (примеч. 45)].

⁷¹ Отметим единичные случаи, относящиеся к другим частям Библии: 1. Αδωναί Κύριε Ελωαι Σαβαωθ (обет Анны, матери Самуила: I Цар. I, 11; в масоретском тексте: *yahveh tseba'ot*); 2. Κύριε Αδωναε (молитва Маноя, отца Самсона, Суд. XIII, 8; в масоретском тексте: *'adōnay* (scriptio plena: אֲדֹנָי); 3. Αδωναε Κύριε (молитва Самсона: Суд. XVI, 28; в масоретском тексте: *'adonay yahveh*). В славянских печатных библиях соответственно: «Аданаи Г[оспод]ь Ел'ло Саваоѡъ» (I Цар. I, 11 [Библия 1581: л. 123 об.]; ср. [Библия 1663: л. 100; Библия 1751: стлб. 420]); «Адонаи Г[оспод]и Г[оспод]и силъ» (Суд. XVI, 28 [Библия 1581: л. 118]; ср. [Библия 1663: л. 95 об.; Библия 1751: стлб. 403]). Слово αδωναε в Суд. XIII, 8 здесь не воспроизводится: Κύριε Αδωναε переводится как «Г[оспод]и» [Библия 1581: л. 116 об.]; ср. [Библия 1663: л. 94; Библия 1751: стлб. 397]. Аналогично в древнейшем списке книги Судей (РГБ, ф. 304.1/Тр.-Серг., № 2; см. выше примеч. 10): «Адонаи Г[оспод]и Г[оспод]и силъ» в Суд. XVI, 28 (л. 99); «Г[оспод]и» в Суд. XIII, 8 (л. 90 об.). Как видим, сочетание Αδωναε Κύριε в молитве Самсона (Суд. XVI, 28), соответствующее еврейскому *'adonay yahveh*, переводится в славянских библиях подобно тому, как переводится имя Бога Саваофа («Господи сил»). Характерно, что все три случая относятся к прямой речи, воспроизводящей молитвенное обращение.

В Изборнике 1073 г. приводится отрывок из слова Феодорита (Кирского?) «О св. Троице», где комментируется обет Анны (I Цар. I, 11: «нечистии же κретици κωρβϊσκιι <...> именъ съказаниа не разоумѣвъше различны мьнѣша богы сжшта. Адонаи и κλοι и Саваоѡъ» [Изб. 1073 г.: л. 244]).

⁷² В славянском переводе книги Иезекииля слово «адонаи ≈ аданаи» употребляется регулярно – как правило, в сочетании со словом «господь» («адонаи господь»). Полный текст этой книги с толкованиями Феодорита Кирского дошел до нас в болгарском списке Библии 1350–1370 гг. (РНБ, F.1.461, см. изд. [Тасева, Йовчева 2003]). Вместе с тем, фрагменты южнославянского перевода – с этим словом – известны в списках XI–XIII вв., см.: «живоу азъ гл[агол]ет[ъ] адонаи Г[оспод]ь[...]» [Изб. 1073 г.: л. 103 об.]; ср.: Иез. XVII, 16, XVIII, 3; «(тако) гл[агол]еть аданаи Г[оспод]ь» [Григ. пар.: л. 71 об., 79–79 об.]; Иез. II, 4, XXXVII, 5, 9, 12, 14; ср. [Успенский 2012: 107]. В Септуагинте соответствующее греческое слово (αδωναι) представлено лишь в вариантных чтениях к основному тексту (исходному тексту, реконструируемому исследователями, см. изд. [Ziegler 1977]). Надо полагать, таким образом, что древнейший славянский перевод книги Иезекииля основывался на относительно поздних греческих списках.

⁷³ Ср. в Синайской псалтири: «Г[оспод]и Г[оспод]и силъ» (Син. пс., л. 82b; см. выше, примеч. 67). Аналогично в Острожской, Московской и Елизаветинской библиях [Библия 1581: л. 13; Библия 1663: л. 238 об.; Библия 1751: стлб. 964].

в стороне этот вопрос⁷⁴. Для нас достаточно констатировать, что определение «силамъ» в восточнославянских списках Библии появляется на месте слова *šadday* – как перевод этого последнего слова.

Добавим к сказанному, что в ряде рукописей глосса «адонай» читается на полях в следующем стихе книги Исход (Исх. III, 15) – в том месте, где Бог повторяет свое поручение Моисею (см. выше, § 2.2). Эта глосса относится к словам «Г[оспод]ь Б[ог]ъ» во фразе «Г[оспод]ь Б[ог]ъ ѿ[те]ць ваших...», ср.: Κύριος ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν. Словам «Господь Богъ» (греч. Κύριος ὁ Θεός) в еврейском тексте Библии соответствуют имена *yahveh 'elohim*. И в этом случае глосса «адонай» свидетельствует, очевидно, об обращении к еврейской традиции.

Указанная глосса («адонай») представлена и в рукописях, о которых только что шла речь, а именно, в Погодинском Пятикнижии (РНБ, Погод. № 1435, л. 455 об./л. 454 об. старой фолиации) и Румянцевском Восьмикнижии (РГБ, ф. 256/Румянц., № 28, л. 40 об.); таким образом, слово «адонай» («аданаи») появляется в этих рукописях дважды – один раз в составе глоссы «адонай [или: аданаи] Господь силамъ» (которая относится к ответу Богу Моисею, Исх. III, 14), другой раз в виде самостоятельной глоссы «адонай» (которая относится к повторению поручения Моисею, Исх. III, 15)⁷⁵. То же имеет место и в Соловецком Пятикнижии (РНБ, Солов. № 74/74, л. 62 об./л. 64 об. старой фолиации), с той только разницей, что глосса «адонай» не дана в этом случае на полях, а внесена в текст (перед словами «Г[оспод]ь Б[ог]ъ ѿ[те]ць ваших...») и при этом зачеркнута (см. [Успенский 2012: 101–103 (илл. IV, VI, VIII); 2013: 104–105, 107 (илл. 22, 24, 28)]). Данная глосса встречается (на полях) и в других рукописях, например, РГБ, ф. 113/Иос.-Вол., № 7 (л. 74 об.; см. [Успенский 2012: 100 (илл. III); 2013: 103 (илл. 20)]); также: БАН, № 17.16.33 (л. 94), РНБ, Кир.-Бел. № 2/7 (л. 80 об.), РНБ, F.I.1 (л. 150/л. 146 верхней фолиации), РГБ, Егор., № 648 (л. 100 об.); см. подробнее [Успенский 2012: 98–100].

И в этом случае (как и в рассмотренном ранее) слово «адонай» соответствует имени *yahveh*, что отвечает еврейской традиции, запрещающей произносить это имя и предпринимающей произносить вместо него *'adonay*⁷⁶.

Особый интерес среди только что упомянутых рукописей представляет Пятикнижие Иосифо-Волоколамского монастыря XVI в. (РГБ, ф. 113/Иос.-Вол., № 7, л. 74 об.), где к словам «сыи ма» в поручении Моисея («Сыи ма поусти к вамъ», Исх. III, 14) дается на полях глосса «агее азъ»⁷⁷, а к следующим затем словам «Г[оспод]ь Б[ог]ъ» в повторении этого поручения (Исх. III, 15) – глосса «адонай» (см. [Успенский 2012: 99–100 (илл. III); 2013: 103 (илл. 20)]). Первая глосса соответствует еврейскому слову *'ehyeh* (выступающему как имя собственное), вторая – имени *yahveh*. Что касается мес-

⁷⁴ Отметим в этой связи, что как *tseba'ot*, так и *šadday* могут переводиться в Септуагинте одинаково как *λαττοχοράτωρ* (см. [Hatch, Redpath 1897: 1053–1054]). Вместе с тем ни в Пятикнижии, ни в Псалтири такой перевод не встречается. Перевод *šadday* как *λαττοχοράτωρ* наблюдается только в книге Иова.

⁷⁵ В Румянцевском Восьмикнижии (РГБ, ф. 256/Румянц., № 28, л. 40 об.) эта глосса как будто написана другим почерком, нежели глосса к Исх. III, 14 («аданаи Г[оспод]ь силамъ»), хотя скорее всего писец имитирует разные почерки встретившихся ему глосс; этому отвечает и разница в правописании в слове «адонай».

⁷⁶ Имя *yahveh* в большинстве случаев передается как «адонай ≈ аданаи» в рукописи Библ. Лит. акад., ф. 19/Виленск. публ. б-ка, № 262, нач. XVI в., представляющей собой перевод библейских книг на белорусский язык, выполненный в еврейской конфессиональной среде. См. изд. [Altbauer 1992] (Руфь, II, 4, 12, III, 13, IV, 11, 12, 13; Плач Иеремии, I, 12, 17, 18, 20, II, 6, 8, 9, 17, III, 24, 25, 40, 50, 55, 63, 64, IV, 11, V, 1, 19, 21). В других случаях это имя передается словами «господь» или «богъ».

⁷⁷ Менее вероятно чтение «лгее азъ», теоретически возможное, ср. в Погодинском Пятикнижии: «лгее лшеръ лгее» на месте *'ehyeh 'asher 'ehyeh* (РНБ, Погод. № 1435, л. 455 об./л. 454 об. старой фолиации, см. [Успенский 2012: 101–102 (илл. IV); 2013: 106–107 (илл. 28)]). См. вместе с тем в Пятикнижии РНБ, F.I.1 «агее Еше агеЕ» (л. 150/л. 146 верхней фолиации).

тоимения «азъ» в первой глоссе, то оно является, по-видимому, переводом слова «агее», передающего еврейское *'ehyeh* ('я есмь').

4.1. Итак, как прилагательное «силень» (Быт. XXXV, 11), так и определение «силамъ» (Быт. XLIX, 25) не имеют соответствия в тексте Септуагинты и являются прямым переводом еврейского слова *šadday*.

Достоин внимания, что выражение «Богъ силамъ» в тексте Быт. XLIX, 25 присутствует в преобладающем большинстве восточнославянских списков четъей Библии. При этом во всех случаях, когда в тексте Быт. XXXV, 11 представлено выражение «Богъ силень», в той же рукописи мы находим в тексте Быт. XLIX, 25 выражение «Богъ силамъ» (см. Приложение к настоящей работе). Вместе с тем обратное неверно: существуют списки с чтением «Богъ силамъ» в Быт. XLIX, 25 при отсутствии чтения «Богъ силень» в Быт. XXXV, 11. Таковы рукописи: РГБ, ф. 256/Румянц., № 27; РНБ, Солов. № 74/74; РГАДА, ф. 188/Рук. собр. ЦГАДА, № 790; РГБ, ф. 256/Румянц., № 28; ГИМ, Муз. № 358; РГБ, ф. 98/Егор., № 648; сюда же относится и Библия Нило-Столбенской пустыни, вероятно, утраченная (мы можем судить о ней по изд. [Михайлов 1900–1908: 290, 433]).

Некоторые из упомянутых рукописей отсутствуют в перечне А.А. Пичхадзе, где приведены списки Библии с глоссами и исправлениями по еврейскому тексту (см. [Пичхадзе 1996: 21]). Можно сказать, что рукописи с переводом (*'el*) *šadday* существенно расширяют наши представления о масштабе еврейского влияния на текст славянской Библии⁷⁸.

4.2. Наличие разных переводов еврейского выражения (*'el*) *šadday* заставляет думать, что в русских списках Библии отражаются разные слои сверки с еврейским оригиналом. Представляется очевидным при этом, что выражение «Богъ силамъ» (Быт. XLIX, 25) отражает более ранний слой книжной справки, нежели выражение «Богъ силень» (Быт. XXXV, 11).

В общем и целом вырисовывается следующая картина (ср. Приложение к настоящей работе).

На определенном, относительно раннем этапе – назовем его этапом А – слово *šadday* в тексте Быт. XLIX, 25 было переведено словом «сила» в дательном падеже множественного числа, и в результате появилось сочетание «богъ силамъ», соответствующее выражению *'el šadday*. Известен двадцать один список книги Бытия с таким чтением,

⁷⁸ А.А. Пичхадзе исследовала текст книги Исход по двадцати восьми восточнославянским спискам и выделила из них шестнадцать рукописей, которые содержат глоссы и исправления по еврейскому тексту (см. [Пичхадзе 1996: 21]; ср. выше, примеч. 7). К ним следует добавить еще четыре списка, а именно: РНБ, Кир.-Бел. № 3/8 (еврейские формы здесь стерты); РГАДА, ф. 188/Рук. собр. ЦГАДА, № 790; РНБ, Кир.-Бел. № 1/6; РНБ, Погод. № 1435. Еще в двух рукописях еврейское влияние не прослеживается в книге Исход, но наблюдается в книге Бытия: таковы рукописи ГИМ, Муз. 3479; БАН, Арх. Д17 (Библия Антониева Сийского монастыря). Сюда же относится и Библия Нило-Столбенской пустыни, в настоящее время недоступная, знания о которой ограничиваются книгой Бытия.

Среди восточнославянских списков Библии, не учтенных А. А. Пичхадзе, оказываются также Библия ГИМ, Увар. № 18/3–1 (рукопись XV в.) и Виленский хронограф, Библ. Лит. акад., ф. 19, № 109 (рукопись ок. 1556 г.; относительно датировки см. [Мешерский 1955: 385]); еврейское влияние в них не обнаруживается. Таким образом, нам известно тридцать шесть восточнославянских списков Библии (с текстом книг Пятикнижия), и в двадцати двух из них наблюдается еврейское влияние. С учетом Библии Нило-Столбенской пустыни таких рукописей можно насчитать двадцать три. В двух рукописях, свидетельствующих по указанию А.А. Пичхадзе о еврейском влиянии – РНБ, Погод. № 76 (рукопись третьей четв. XVI в.) и РГБ, ф. 299/Тихонр., № 279 (рукопись первой четв. XVI в.), – мы не обнаружили материала, относящегося к нашей теме (т.е. к отражению *nomina sacra*). Данные остальных двадцати одной рукописи представлены в Приложении к настоящей работе.

из которых двадцать рукописей нам знакомы непосредственно (*de visu*), а одна рукопись (Библия Нило-Столбенской пустыни) – по изданию А.В. Михайлова. Мы вправе предположить, что все эти списки восходят к одному протографу, т.е. к одной рукописи, где первоначально появилась такого рода глосса. Иначе говоря, эта правка на исходном уровне принадлежала, по-видимому, одному человеку, неизвестному нам еврейскому книжнику. Рукописи с такой правкой копировались и дошли до нас в преобладающем большинстве восточнославянских списков книги Бытия.

Эти списки разделяются на несколько групп, объединяемых общими признаками.

На следующем этапе – этапе *B* – в большей части этих рукописей (но не во всех) в тексте Быт. XXXV, 11 была произведена дополнительная сверка с еврейским оригиналом, и выражение *'el šadday* было переведено как «Богъ силенъ». До нас дошло тринадцать списков книги Бытия с таким чтением, т.е. рукописей, где *šadday* переведено как в Быт. XLIX, 25, так и в Быт. XXXV, 11.

Известны семь рукописей, где это второе исправление не имело места (т.е. слово *šadday* переведено здесь в Быт. XLIX, 25, но осталось непереведенным в Быт. XXXV, 11). Шесть из них нам непосредственно знакомы, тогда как Библия Нило-Столбенской пустыни, как было сказано, оказалась недоступной для исследовательского анализа.

Среди этих шести рукописей выделяется компактная группа списков, сходных между собой по ряду значимых параметров (РНБ, Солов. № 74/74; РГАДА, ф. 188 / Рук. собр. ЦГАДА, № 790; РГБ, ф. 256 / Румянц., № 28). Эти рукописи принадлежат к особой группе, о которой мы неоднократно говорили выше (см. § 2.2, 2.3, 2.4, 3.4). В этих рукописях во фразе *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* в ответе Бога Моисею (Исх. III, 14), в слове *'ehyeh* в поручении Моисею (Исх. III, 14) и, наконец, в выражении *'el šadday* (Исх. VI, 3) алеф передается буквой, варьирующей между буквами *л* (славянская буква «люди») и *э* («э оборотное»); мы передаем ее знаком **Э** (см. § 2.2). При этом как слово, воспроизводящее имя *'ehyeh* в поручении Бога Моисею (Исх. III, 14), так и слово, воспроизводящее фразу *'el šadday* (Исх. VI, 3), не сочетаются со словом «сыи» (как это имеет место в других рукописях), а заменяют его (см. выше, § 2.3, 2.4). К выделенной нами группе рукописей относится и Пятикнижие Погодинского собрания (РНБ, Погод. № 1435; см. [Успенский 2012: 101–102 (илл. IV, V); 2013: 106–107 (илл. 28, 29)]), но в нем утрачена книга Бытия, и мы не знаем, как здесь читались интересующие нас стихи этой книги (Быт. XXXV, 11 и Быт. XLIX, 25). Поскольку Погодинское Пятикнижие, как мы видели, обнаруживает явное сходство с только что названными тремя рукописями (РНБ, Солов. № 74/74; РГАДА, ф. 188 / Рук. собр. ЦГАДА, № 790; РГБ, ф. 256 / Румянц., № 28), с вероятностью можно думать, что и в нем, так же как в этих трех рукописях, выражение *'el šadday* было представлено (в недошедшей до нас книге Бытия) как «Богъ силамъ» в тексте Быт. XLIX, 25 и вообще никак не отразилось в тексте Быт. XXXV, 11. Наконец, в этих рукописях (за исключением списка РГАДА, ф. 188 / Рук. собр. ЦГАДА, № 790) еврейская фраза, воспроизводящая *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* (Исх. III, 14), сопровождается на полях глоссой «адонаи (аданаи) Господь силам» (см. § 3.4)⁷⁹. В целом эта группа рукописей отражает, видимо, правку, которая произошла на этапе *C* – более позднем, чем этап *A*, но независимом по отношению к этапу *B* (может быть, и более раннем по отношению к нему).

Три оставшиеся рукописи, где *šadday* переведено лишь в Быт. XLIX, 25, но не переведено в Быт. XXXV, 11 – таковы рукописи РГБ, ф. 256 / Румянц., № 27; ГИМ, Муз. № 358; РГБ, ф. 98 / Егор., № 648, – также могут рассматриваться как особая группа. Их объединяет то, что в основном тексте здесь нет еврейских фраз, соответствующих *'ehyeh 'ašer*

⁷⁹ В этих же рукописях имеется глосса «адонаи», которая относится к словам «Г[оспод]ь Б[ог]ъ» во фразе «Г[оспод]ь Б[ог]ъ ѿ[те]цъ ваших...» (Исх. III, 15). Однако такая же глосса наблюдается и в других рукописях, не являясь значимой характеристикой выделенной нами группы. См. выше, § 3.4.

Рукопись Архива древних актов (РГАДА, ф. 188 / Рук. собр. ЦГАДА, № 790) выделяется из данной группы рукописей еще по одному признаку: слово «Эль» во фразе «Эль шаддаи» не пишется здесь под титлом (см. выше, примеч. 41).

'ehyeh в ответе Бога Моисею (Исх. III, 14), 'ehyeh в поручении Моисею (Исх. III, 14) или 'el šadday в книге Исход (Исх. VI, 3). Правда, указанные фразы могут воспроизводиться здесь в глоссах на полях⁸⁰, но в самом тексте они отсутствуют, что означает, что их не было в протографе этих рукописей. Таким образом, перевод слова šadday в Быт. XLIX, 25 является в их протографе единственным гебраизмом со значением имени Бога.

4.3. Итак, имя šadday в восточнославянских списках Пятикнижия может быть представлено как в транскрипции (в книге Исход: Исх. VI, 3 или в одном списке Исх. VI, 6), так и в переводе (в книге Бытия: Быт. XXXV, 11, XLIX, 25). Транскрипция слова šadday восходит, по-видимому, не непосредственно к масоретскому тексту Библии, а к арамейскому таргуму (см. выше, § 2.6); между тем перевод этого слова восходит именно к масоретскому тексту, отражая разные слои сверки славянского Пятикнижия с еврейской Торой. Можно предположить, что сначала имела место сверка с Торой, а потом – с таргумом.

В арамейских таргумах – Онкелоса и Псевдо-Йонатана (т.е. в Вавилонском и Иерусалимском таргумах) – имя ('el) šadday в Пятикнижии во всех случаях не переводится на арамейский, но воспроизводится в еврейской форме (см. выше, § 2.6). Это, по-видимому, и отразилось в восточнославянских рукописях книги Исход, где это имя также воспроизводится по-еврейски – в кириллической транскрипции, с элементами транслитерации (см. выше, § 2.2–2.4). Если бы книга Бытия сверялась на Руси с таргумом, а не с Торой, мы ожидали бы в славянском тексте не перевод еврейского слова, а его воспроизведение, как это и произошло в книге Исход. Перевод этого слова (а не его транскрипция) говорит о том, что в интересующих нас случаях (Быт. XXXV, 11, XLIX, 25) славянский текст Библии сверялся именно с еврейским текстом Торы, а не с текстом арамейского таргума.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеев 1988 – А.А. Алексеев. Кирилло-мефодиевское переводческое наследие и его исторические судьбы (Переводы св. Писания в славянской письменности) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации (София. Сентябрь 1988) / Под ред. И.И. Костюшко. М., 1988.
- Алексеев 1999 – А.А. Алексеев. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
- Алексеев 2010 – А.А. Алексеев. Библейский канон на Руси // ТОДРЛ. Т. LXI. СПб., 2010.
- Алексеев 2013 – А.А. Алексеев. Adversus ioudaeos: восточнославянская версия XI–XV веков // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре. СПб., 2013 (= «Россия – Запад – Восток: Литературные и культурные связи». Вып. 1).
- Алексеев в печати – А.А. Алексеев. Русско-еврейские литературные связи Киевской эпохи: Результаты и перспективы исследования // Jews and Slavs. Vol. XXIV (в печати).
- Бельчиков и др. 1963 – Н.Ф. Бельчиков, Ю.К. Бегунов, Н.П. Рождественский. Справочник-указатель печатных описаний славяно-русских рукописей. М.; Л., 1963.
- Беляев 1911 – И.С. Беляев. Практический курс изучения древней русской скорописи для чтения рукописей XV–XVIII столетий. 2-е изд., испр. и доп. М., 1911.
- Библия 1581 (Острожская библия) – Библия сирѣчь книги ветхаго и новаго завѣта, по ѡзыкъ словенскѣ. Острог, 1581.
- Библия 1663 (Московская печатная библия) – Библия. М., 1663.
- Библия 1751 (Елизаветинская библия) – Библия, сирѣчь книги Священнаго писанія Ветхаго и Новаго завѣта. СПб., 1751. Все последующие издания славянской четвѣй Библии воспроизводят этот текст.
- Биргегорд 2010 – У. Биргегорд. Эмбрион универсального алфавита славянских языков // S. Bertolissi, R. Salvatore (eds). Forma formans: Studi in onore di Boris Uspenskij. Vol. I. Napoli, 2010.

⁸⁰ Так, в рукописи РГБ, ф. 98/Егор., № 648 к слову «сыи» во фразе «Азь есмь сыи» (Исх. III, 14) дается на полях глосса «ЄгеЄсь. ашерь. ЄгеЄ», а во фразе «Сыи ма поусти к вамъ» (Исх. III, 14) – глосса «ЄгеЄсь» (л. 100 об.); к слову «сыи» во фразе «Азь Г[оспод]ь ѡвихсѣ Аврааму и Исааку и Иакову Б[ог]ъ сыи их...» (Исх. VI, 2–3) на полях дается глосса «Сльшадан» (л. 105). В рукописи РГБ, ф. 256 / Румянц., № 27 фраза «Азь есмь сыи» (Исх. III, 14) сопровождается на полях глоссой «азъ ыгиЄ. ашерь. ыгее» (л. 114 об.; см. [Успенский 2012: 99, 105, 96–97 (илл. I)]).

- Букварь 1618 – Букварь. Евъе, 1618.
- Букварь 1667 – Букварь. М., 1667.
- Булько 1970 – *А.М. Булька*. Развіццё арфаграфічнай сістэмы старабеларускай мовы. Мінск, 1970.
- Ван Вейк 1957 – *Н. Ван Вейк*. История старославянского языка / Пер. с нем. В.В. Бородич. М., 1957.
- Викторов 1890 – *А.Е. Викторов*. Описи рукописных собраний в книгохранилищах северной России. СПб., 1890.
- Востоков 1842 – Описание русских и славянских рукописей Румянцовского музеума, составленное *Александром Востоковым*. СПб., 1842.
- Гарднер, I–II – *И.А. Гарднер*. Богослужбное пение русской православной церкви: сущность, система и история. Т. I–II. Jordanville (NY), 1978–1982.
- Гаркави 1865 – *А.Я. Гаркави*. Об языке евреев, живших в древнее время на Руси, и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей (из Исследований об истории евреев в России). СПб., 1865. Извлечено из «Трудов Восточного отделения имп. Археологического общества».
- Гиппиус в печати – *А.А. Гиппиус*. «Сакральная грамматика» Преславской книжной школы (в печати).
- Горский 1860 – [*А.В. Горский*]. О славянском переводе Пятикнижия Моисеева, исправленном в XV веке по еврейскому тексту // Прибавления к изданию творений святых Отцев в русском переводе. Ч. XIX. М., 1860.
- Горский, Невоструев, I–III – [*А.В. Горский, К.И. Невоструев*]. Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. Отд. I–III. М., 1855–1917.
- Григ. пар. – Григоровичев паремейник XII – нач. XIII в. (РГБ, ф. 87/Григор., № 2 = Муз. № 1685). См. изд. З. Рибарова, З. Хауптова. Григоровичев паремејник, I. Текст со критички апарат. Скопје, 1998.
- Евсеев 1902 – *И.Е. Евсеев*. Григорий пресвитер, переводчик времени болгарского царя Симеона // Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. Т. VII. 1902. Кн. 3.
- Елеонский 1905 – *Ф. Елеонский*. Древнеславянский перевод Исх. I, 7 и III, 4 // Христианское чтение. Т. ССХХ. 1905, апрель.
- Елизаветинская библия – см. [Библия 1751].
- Живов, Успенский 1997 – *В.М. Живов, Б.А. Успенский*. Grammatica sub specie theologiae: Претеритные формы глагола *быти* в русском языковом сознании XVI–XVIII веков // Б.А. Успенский. Избранные труды. Т. III: Общее и славянское языкознание. М., 1997.
- Зернова 1958 – *А.С. Зернова*. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М., 1958.
- Зогр. ев. – Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus... / Edidit V. Jagić. Berolini, 1879.
- Золтан 2014 – *А. Золтан*. Западнорусско–великорусские языковые контакты в области лексики в XV в. // А. Золтан. Interslavica: Исследования по межславянским языковым и культурным контактам. М., 2014.
- Иванова 1976 – *Т.А. Иванова*. У истоков славянской письменности (К переводческой деятельности Мефодия) // Культурное наследие Древней Руси: истоки, становление, традиция. М., 1976.
- Иванова-Мирчева 1971 – *Д. Иванова-Мирчева*. Иоан Екзарх Български. Слова. Т. 1. София, 1971. Изб. 1073 г. – Изборник 1073 г. (ГИМ, Син. № 1043). См. изд. Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное изд. / Под ред. Л.П. Жуковской. М., 1983.
- Ин. Экз. – Богословие Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна ексарха Болгарского. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки буква в букву и слово в слово / Публ. О.М. Бодянского с предисл. А.Н. Попова. М., 1878. Оттиск из изд.: Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при императорском Московском университете (Москва). 1877. Кн. 4.
- Иннокентий 1990 – *Иннокентий (Павлов)*. Славянская традиция Священного Писания и Острожская библия // Острожская библия: Сборник статей. М., 1990.
- Карский, I–III – *Е.Ф. Карский*. Белорусы: Язык белорусского народа. Вып. I–III. М., 1955–1956. (Вып. I: Исторический очерк звуков белорусского языка; Вып. II: Исторический очерк словообразования и словоизменения в белорусском языке. Вып. III: Очерки синтаксиса белорусского языка).
- Карский 1928 – *Е.Ф. Карский*. Славянская кирилловская палеография. Л., 1928. (Репринт: М., 1979.)

- Катехизис 1628 – ΚΑΤΗΧΗΣΙΣ си есть грѣческое слово. А по рѣски именѣтсѧ кр[и]стьянское оучение перечнем, что ч[е]л[овѣ]кѣ подобает преже всего оучитисѧ и вѣдати о сп[а]сеніи д[ѣ]ши свои. В' Стокол'не, 1628.
- Ковтун 1963 – Л.С. Ковтун. Русская лексикография эпохи Средневековья. Л., 1963.
- Костюхина 1974 – Л.М. Костюхина. Книжное письмо в России XVII в. М., 1974.
- Кулик 2008 – А. Кулик. Евреи Древней Руси: источники и историческая реконструкция // Ruthenica. 2008. Vol. VII.
- Лавров 1915 – П.А. Лавров. Палеографическое обозрение кирилловского письма. СПб., 1915 (= «Энциклопедия славянской филологии». Вып. 4.1).
- Лавров 1930 – П.А. Лавров. Материалы для истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930 (= «Труды Славянской комиссии АН СССР». I).
- Мар. ев. – Памятник глаголической письменности: Мариинское евангелие с примечаниями и приложениями. Codex Marianus glagoliticus / Труд И.В. Ягича. Berlin; Sankt-Petersburg, 1883. Репринт: Graz, 1959.
- Мелетий Смотрицкий 1619 – Мелетій Смотрицький. Грамматики Славенския правилное Свѣтагма. Евъе, 1619. Репринт: Мелетій Смотрицький. Граматика. Підготовка факсимільного видання та дослідження пам'ятки В.В. Німчука. Київ, 1979.
- Мелетий Смотрицкий 1648 – [Мелетій Смотрицький]. Грамматика. М., 1648.
- Мещерский 1955 – Н.А. Мещерский. К вопросу о датировке Виленского хронографа // ТОДРЛ. Т. XI. М.; Л., 1955.
- Михайлов 1900–1908 – А.В. Михайлов. Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе: Приложение к книге «Опыт изучения книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе». Вып. I–IV. Варшава, 1900–1908⁸¹.
- Михайлов 1912 – А.В. Михайлов. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. I: Паримейный текст. Варшава, 1912.
- Московская библия – см. [Библия 1663].
- Музейский сб., I–II – Музейский сборник. Ч. I–II. М., 2006 (= Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI века в 10 книгах. Кн. I). Факс. изд. рукописи ГИМ, Муз. № 358.
- Мякишев 2008 – В. Мякишев. Язык Литовского статута 1588 года. Kraków, 2008.
- Надсон 1973 – А. Надсон. Еѳеускі буквар 1618 г. // Божым шляхам. Год XXI. 1973. № 1 (135).
- Никольский 1896 – Н. Никольский. Речь тонкословия греческого: Русско-греческие разговоры XV–XVI века. СПб., 1896 (= «Общество любителей древней письменности: Памятники древней письменности», СХIV).
- Острожская библия – см. [Библия 1581].
- Пичхадзе, 1996 – А.А. Пичхадзе. К истории четьего текста славянского Восьмикнижия // ТОДРЛ. Т. XLIX. СПб., 1996.
- Сав. кн. – Саввина книга: Древнеславянская рукопись XI, XI–XII и конца XIII века. Ч. I (Рукопись. Текст. Комментарий. Исследование) / Изд. подгот. О.А. Князевская, Л.А. Коробенко, Е.П. Дограмаджиева. М., 1999.
- Син. евх. (Синайский евхологий) – Euchologium Sinaiticum: starocerkvenoslovanski glagolski spomnik / Izdajo priredil R. Nahtigal, del I (Fotografski posnetek) – II (Tekst s komentarjem). Ljubljana, 1941–1942 (= Akademija znanosti i umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-filološko-historični razred, dela I–II).
- Сменцовский 1899 – М. Сменцовский. Братья Лихуды: Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899.
- Соболевский 1903 – А.И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903 (= Сб. ОРЯС, т. LXXIV, № 1). Репринты: Köln; Wien, 1989 (= «Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven», Bd 34); Leipzig, 1989.
- Срезневский 1868 – И.И. Срезневский. Древние славянские памятники юсового письма с описанием их и с замечаниями об особенностях их правописания и языка. СПб., 1868.
- Сырку 1897 – Краткий отчет о занятиях за границей доцента имп. С.-Петербургского университета П.А. Сырку в летние месяцы 1893 и 1894 гг. // Сб. ОРЯС. Т. LXIII. СПб., 1897.

⁸¹ Вып. I, главы I–XII – 1900; вып. II, главы XIII–XXV – 1901; вып. III, главы XXVI–XXXVI – 1903; вып. IV, главы XXXVII–L – 1908. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках. В последнем (IV) выпуске есть вклейка: «Вып. V, который готовится к печати, будет содержать введение, описание рукописей и два словаря – славяно-греческий и греко-славянский». Вып. V в свет не выходил. Книга является приложением к труду, лишь первая часть которого была опубликована (см. [Михайлов 1912]); здесь на с. I–LXXXIX раскрываются сиглы рукописей, воспроизведенных в приложении, и дается их описание.

- Тасева, Йовчева 2003 – Старобългарският превод на Стария Завет / Под обща ред. и с въведение от С. Николова. Т. II. Книга на пророк Иезекиил с тълкования. Изданието е подгот. от Л. Тасева, М. Йовчева. Подбор на гръцкия текст Т. Илиева. София, 2003.
- Турилов 2006 – А.А. Турилов. Григорий // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006.
- Турилов 2013 – А.А. Турилов. Был ли переводчик Симеоновой эпохи пресвитер Григорий монахом? // Славяноведение. 2013. № 2.
- Успенский 1994 – Б.А. Успенский. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994.
- Успенский 1996 – Б.А. Успенский. Фонетическая структура одного стихотворения Ломоносова (Историко-филологический этюд) // Б.А. Успенский. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. 2-е изд., испр. и перераб. М., 1996.
- Успенский 1997 – Б.А. Успенский. Старинная система чтения по складам (Глава из истории русской грамоты) // Б.А. Успенский. Избранные труды. Т. III: Общее и славянское языкознание. М., 1997.
- Успенский 2002 – Б.А. Успенский. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). 3-е изд., испр. и доп. М., 2002.
- Успенский 2012 – Б.А. Успенский. Имя Бога в славянской Библии (К вопросу о славяно-еврейских контактах в Древней Руси) // Вопросы языкознания. 2012. № 6.
- Успенский 2013 – Б.А. Успенский. Буква Э в древнерусских певческих текстах и в списках библейской книги Исход // Вопросы языкознания. 2013. № 6.
- Флоровский 1961 – А.В. Флоровский. Первый русский печатный букварь для иностранцев 1690 г. // ТОДРЛ. Т. XVII. М.; Л., 1961.
- Флоря 1981 – Сказания о начале славянской письменности / Вступит. ст., пер. и коммент. Б.Н. Флоры. М., 1981.
- Хрэстоматыя, I–II – Хрэстоматыя по гісторыі беларускай мовы. Ч. I–II. Мінск, 1961–1962.
- Шустова 2010 – Ю.Э. Шустова. Азбука в печатных кириллических букварях южнославянской и восточнославянской традиции в XVI – начале XVIII в. // Очерки феодальной России. Вып. XIV. М.; СПб., 2010.
- Щепкин 1918 – В.Н. Щепкин. Учебник русской палеографии. М., 1918 (на обложке: М., 1920).
- Яцимирский 1921 – А.И. Яцимирский. Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. Т. I (Вена – Берлин – Дрезден – Лейпциг – Мюнхен – Прага – Люблина). Пг., 1921 (= Сб. ОРЯС. Т. XCVIII).
- Altbauer 1992 – The five biblical scrolls in a sixteenth-century Jewish translation into Belorussian (Vilnius codex 262) with introduction and notes by M. Altbauer. Concordance compiled by M. Taube. Jerusalem, 1992.
- Arranz 1991 – M. Arranz. Une traduction du tétragramme divin dans quelques textes liturgiques slaves // «Homo imago et amicus Dei». Miscellanea in honorem Ioannis Golub / Curavit editionem Ratko Perić. Roma, 1991.
- Arranz 1993 – M. Arranz. Une traduction du tétragramme divin dans quelques textes liturgiques slaves // W. Moskovich, Sh. Shvarzband, A. Alekseev (eds). Jews and Slavs. Vol. I. Jerusalem; St. Petersburg, 1993.
- Berliner, I–II – Targum Onkelos / Hrsg. und erläutert von A. Berliner. Th. I–II. Berlin; Frankfurt am Main; London, 1884 (I: Text, nach editio Sabioneta v. J. 1557; II: Noten, Erleitung und Register).
- Birgegård 1992 – U. Birgegård. Соображения о русском языке в письменном наследии И.Г. Спарвенфельда // A. Sjöberg, L. Đurović, U. Birgegård (eds). Доломоновский период русского литературного языка. The Pre-Lomonosov period of the Russian literary language (Материалы конференции на Фагерудде, 20–25 мая 1989 г.). Stockholm, 1992 (= Slavica suecana. Series B – studies. Vol. 1).
- Boyd-Taylor 2008 – C. Boyd-Taylor. The Greek Bible among Jews and Christians in the Middle Ages. The evidence of Codex Ambrosianus // K.H. Melvin, K.H. Peeters (eds). XIII Congress of the International organizations for Septuagint and cognate studies (Ljubljana, 2007). Leiden, 2008 (= Septuagint and cognate studies series. 55).
- Brüll, I–V – Das samaritanische Targum zum Pentateuch. Zum erstenmale in hebräischer Quadratschrift nebst einen Anhang textkritischen Inhaltes hrsg. von A. Brüll, Theile I–V (und Anhänge I–II). Frankfurt am Main, 1873–1876 (I. Genesis, 1873; II. Exodus, 1874; III. Leviticus, 1874; IV. Numeri, 1874; V. Deuteronomium, 1874; I. Anhang: Kritische Studien über Oxforder Manuscript-Fragmente, 1875; II. Anhang: Zur Geschichte und Literatur der Samaritaner nebst Varianten zum Buche Genesis, 1876). Репринт: Sieben Teile in einem Band. Hildesheim; New York, 1971.
- Cleminson 1988 – R. Cleminson. East Slavonic primers to 1700 // Australian Slavonic and East European studies (Formerly «Melbourne Slavonic studies»). 1988. Vol. 2. № 1.

- David 1690 – [*Georgius David, S. J.*]. Exemplar characteris moscovitico-Ruthenici duplicis biblicis et usualis. Nissa, 1690.
- Diels 1963 – *P. Diels*. Altkirchenslavische Grammatik mit einer Auswahl von Texten und einer Wörterbuch. Teil I. Grammatik. 2. Aufl. Heidelberg, 1963 (= «Sammlung slavischer Lehr- und Handbücher», I. Reihe: Grammatiken, 6. Altkirchenslavische Grammatik. Teil I).
- Díez Macho 1968–1979, I–VI – *A. Díez Macho*. Neophyti 1. Targum Palestinense, ms de la Biblioteca Vaticana. Edición príncipe, introducción y versión Castellana. T. I–VI. Madrid; Barcelona, 1968–1979 (= «Textos y estudios», 7–11, 20) (I. Génesis, 1968; II. Éxodo, 1970; III. Levítico, 1971; IV. Números, 1974; V. Deuteronomio, 1978; VI. Apéndices, 1979).
- Díez Macho 1977–1988, I–V – Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, L[ibros] I–V. Editio critica curante Alexandro Díez Macho... Matriti, 1977–1988 (= «Biblia Polyglotta Matritensia», Series IV, 1–5) (I. Genesis, 1988; II. Exodus, 1980; III. Leviticus, 1980; IV. Numeri, 1977; V. Deuteronomium, 1980).
- Drazin 1990 – *I. Drazin*. Targum Onkelos to Exodus. An English translation of the text with analysis and commentary (based on A. Sperber and A. Berliner editions). New York, 1990.
- Drazin 2013 – *I. Drazin*. Nachmanides introduced the notion that Targum Onkelos contains Derash // Oqimta. 2013. № 1.
- Etheridge 1968 – The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch with the fragments of the Jerusalem Targum / From the Chaldee by J.W. Etheridge. Vol. I. Genesis and Exodus. New York, 1968. First published: 1862.
- Jagić 1879 – *V. Jagić*. Prolegomena // Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus... / Edidit V. Jagić. Berolini, 1879.
- Fernández Marcos 2000 – *N. Fernández Marcos*. The Septuagint in context: Introduction to the Greek version of the Bible / Transl. by W.G.E. Watson. Leiden; Boston; Köln, 2000.
- Florovskij 1965 – *A.V. Florovskij*. Introduction // Georgius David, S. J. Status modernus Magnae Russiae seu Moscoviae / Ed. with introduction and explanatory notes by A.V. Florovskij. London; The Hague; Paris, 1965 (= «Slavistic Printings and Reprintings». Vol. LIV).
- Grossfeld 1988 – The Targum Onkelos to Exodus / Transl., with apparatus and notes by B. Grossfeld. Edinburgh, [1988] (= «The Aramaic Bible». Vol. 7).
- Hatch, Redpath 1897 – *E. Hatch, H.A. Redpath*. Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal books). Vol. I–II. Oxford, 1897. Cp.: H.A. Redpath. Supplement. Oxford, 1906.
- Hayward 1981 – *R. Hayward*. Divine Name and Presence: The Memra. Totowa, 1981.
- Kjellberg 1951 – *L. Kjellberg*. Catalogue des imprimés slaves des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles conservés à la Bibliothèque de l'Université royale d'Uppsala. Uppsala, 1951.
- Klein, I–II – *M.L. Klein*. The Fragment Targums of the Pentateuch according to their extant sources. Vol. I–II. Rome, 1980 (= «Analecta biblica». Vol. 76) (I. Texts, indices and introductory notes; II. Translation).
- Kulik 2012 – *A. Kulik*. Jews from Rus' in Medieval England // The Jewish quarterly review. Vol. CII. 2012. № 3.
- Kulik 2014 – *A. Kulik*. Jews and the language of Eastern Slavs // The Jewish quarterly review. Vol. CIV. 2014. № 1.
- Lagarde 1887 – Onomastica sacra Pauli de Lagarde: Studio et sumptibus. Alterum edita. Gottingae, 1887.
- Maher 1992 – Targum Pseudo-Jonathan: Genesis / Transl., with introduction and notes by M. Maher. Edinburgh, 1992 (= «The Aramaic Bible». Vol. 1B).
- Mathiesen 1983 – *R. Mathiesen*. The typology of Cyrillic manuscripts (East Slavic vs. South Slavic Old Testament manuscripts) // M.S. Flier (ed.). American contributions to the Ninth international congress of Slavists (Kiev, 1983). Vol. I: Linguistics. Columbus (Ohio), 1983.
- McNamara 1992 – Targum Neofiti 1: Genesis / Transl., with apparatus and notes by M. McNamara. Edinburgh, [1992] (= «The Aramaic Bible». Vol. 1A).
- McNamara et al. 1994 – Targum Neofiti 1: Exodus / Transl., with introduction and apparatus by M. McNamara and notes by R. Hayward; Targum Pseudo-Jonathan: Exodus / Transl. with notes by M. Maher. Edinburgh, [1994] (= «The Aramaic Bible». Vol. 2).
- Paper, I–V – *H.H. Paper*. Biblia Judaico-Persica: editio variorum, I–V. [Ann Arbor], 1973 (University microfilms. A XEROX company). Микрофильм в пяти частях (I. Genesis; II. Exodus; III. Leviticus; IV. Numbers; V. Deuteronomium).
- Paper 1965–1968, XXVIII–XXXI – *H.H. Paper*. The Vatican Judeo-Persian Pentateuch: Vatican Judeo-Persian Bible translation [Vat. Pers. 61] // Acta orientalia ediderunt Societates orientales danica norvegica svecica. Vol. XXVIII–XXXI. Hauniae, 1965–1968. Genesis – vol. XXVIII, № 3–4, 1965; Exodus and Leviticus – vol. XXIX, № 1–2, 1965–1966; Numbers – vol. XXIX, № 3–4, 1966; Deuteronomy – vol. XXXI, 1968.

- PL, I–CCXXI – Patrologiae cursus completus. Accurante J.-P. Migne. Series latina. T. I–CCXXI. Paris, 1844–1965.
- Pschitta, I–III – Biblia sacra juxta versionem simplicem quae dicitur PSCHITTA. Vol. I–III. Beryti, 1951.
- Rahlfs, I–II – Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Edidit A. Rahlfs. Vol. I–II. Stuttgart, 1935. Репринт: Stuttgart, 1979.
- Rahlfs 1979 – Psalmi cum odis. / Edidit A. Rahlfs. 3., unveränd. Aufl. Göttingen, 1979 (= «Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum». Vol. 10).
- Sjöberg 1975 – *A. Sjöberg*. Первые печатные издания на русском языке в Швеции (Катехизис Лютера и «Alfabetum rutenogum» // Slavica lundensia. 3(p). Очерки по раннему периоду славяноведения в Швеции. Lund, 1975).
- Sperber, I–IV – *A. Sperber* (ed.). The Bible in Aramaic based on old manuscripts and printed texts. Vol. I–IV. Leiden, 1959–1973 (I. The Pentateuch according to Targum Onkelos, 1959; II. The Former Prophets according to Targum Jonathan, 1959; III. The Latter Prophets according to Targum Jonathan, 1962; IVA. The Hagiographia: Transition from translation to Midrash, 1968; IVB. The Targum and the Hebrew Bible).
- Swete 1914 – *H.B. Swete*. An introduction to the Old Testament in Greek. Revised by R.R. Ottley. Cambridge, 1914.
- Tal, I–III – *A. Tal*. The Samaritan Targum of the Pentateuch: A critical edition. Pt. I–III. Tel Aviv, 1980–1983 (= «Texts and studies in the Hebrew language and related subjects» / Ed. by A. Dotan. Vol. IV–VI) (I. Genesis, Exodus, 1980; II. Leviticus, Numeri, Deuteronomium, 1981; III. Introduction, 1983).
- Thomson 1998 – *F.J. Thomson*. The Slavonic translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible – Interpretation der Bibel – Interprétation de la Bible – Interpretacija Svetega pisma. Ljubljana; Sheffield, 1998.
- Walton 1657/1964 – Triplex targum, sive versio Pentateuchi: I. Chaldaica Jonathani ben Uziel ascripta. II. Chaldaica hierosolymitana. III. Persica Jacobi Tawusi. Cum versionibus singularum latinis // Biblia sacra polyglotta... / Edidit Brianus Waltonus. T. IV. Londini, 1657. Репринт: Graz, 1964.
- Wevers 1974a – Genesis / Edidit J.W. Wevers. Göttingen, 1974 (= «Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum». Vol. 1).
- Wevers 1974b – *J.W. Wevers*. Text history of the Greek Genesis. Göttingen, 1974 (= «Mitteilungen der Septuaginta Unternehmens», Hft. 11 – «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse», 3 Folge, № 1).
- Wevers 1982 – Numeri / Edidit J.W. Wevers, adiuvante U. Quast. Göttingen, 1982 (= «Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum». Vol. 3/1).
- Wevers 1991 – Exodus / Edidit J.W. Wevers, adiuvante U. Quast. Göttingen, 1991 (= «Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum». Vol. 2/1).
- Wevers 1993 – *J.W. Wevers*. A secondary text in Codex Ambrosianus of the Greek Exodus // R. Gryson (Hrsg.). Philologia sacra: Biblische und Patristische Studien für H.J. Frede und W. Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag. Bd I. Freiburg, 1993.
- Wevers 1996 – *J.W. Wevers*. The interpretative character and significance of the Septuagint version // Hebrew Bible – Old Testament: The history of its interpretation. Vol. I. From the beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Pt. 1. Antiquity / Ed. by M. Sæbø. Göttingen, 1996.
- Wevers, Fraenkel 2003 – *J.W. Wevers, D. Fraenkel*. Studies in the text histories of Deuteronomy and Ezekiel. Göttingen, 2003 (= «Mitteilungen der Septuaginta Unternehmens», Hft. 26 – «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse», 3 Folge, № 256).
- Ziegler 1977 – Ezechiel / Edidit J. Ziegler. Mit einem Nachtrag von D. Fraenkel. Göttingen, 1977 (= «Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum». Vol. 16/1).
- Ziegler 1984 – Duodecim prophetae / Edidit J. Ziegler. Göttingen, 1977 (= «Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum». Vol. 13).

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ КНИГОХРАНИЛИЩ

- БАН – Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург)
- Библ. Лит. акад. – Библиотека Академии наук Литвы им. Врублевских (Вильнюс)
- ГИМ – Государственный исторический музей (Москва)
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва)
- РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)
- РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)

Гебраизмы, обозначающие имя Бога, в славянских рукописях Пятикнижия:

РУКОПИСЬ	ДАТА	I	II
		Исх. III, 14 (Ответ Моисею) 'ehyeh 'ašer 'ehyeh	Исх. III, 14 (Поручение Моисею) 'ehyeh
ГИМ, Муз. 3479	XV в.		
БАН, № 17.16.33	втор. пол. XV в.	+ (гlossa)	
РГБ, ф. 256 / Румянц., № 27	втор. пол. XV в.	+ (гlossa)	
РГАДА, ф. 181 / МГАМИД, № 354/803	трет. четв. XV в.	+	
РГБ, ф. 113 / Иос.-Вол., № 8	1493 г.	+ (стерто)	+ (стерто)
БАН, Арх. Д17	1490-е гг.		
РНБ, Кир.-Бел. № 2/7	конец XV в.	+ (гlossa)	
РНБ, Кир.-Бел. № 3/8	XV–XVI вв.	+ (стерто)	+ (стерто)
РНБ, Солов. № 74/74	XV–XVI вв.	+	+
РНБ, Ф.1.1	XV–XVI вв.	+	
РНБ, Погод. № 1435	XVI в.	+	+
РГБ, ф. 299 / Тихонр., № 453	XVI в.	+	+
РНБ, Q.I.1407	XVI в.	+	+
РГБ, ф. 256 / Румянц., № 28	XVI в.	+	+
ГИМ, Муз. № 358	XVI в.		
Библи. Лит. акад., F19–51	1514 г.		
РГАДА, ф. 188 / Рук. собр. ЦГАДА, № 790	перв. четв. XVI в.	+	+
РГБ, ф. 113 / Иос.-Вол., № 7	перв. треть XVI в.	+	+ (гlossa)
Библия Нило-Столбенской пустыни***	перв. пол. XVI в.	?****	?****
РНБ, Кир.-Бел. № 1/6	сер. XVI в.	+	+
РГБ, ф. 98 / Егор., № 648	XVI–XVII вв.	+ (гlossa)	+ (гlossa)

* Глосса дана к тексту Исх. VI, 6, а не к Исх. VI, 3, как во всех прочих случаях.

** В рукописи утрачена Кн. Бытия.

*** Рукопись утрачена. Кн. Бытия издана [Михайлов 1900–1908].

**** Рукопись утрачена. Кн. Исход не издана.

сводная таблица

III	IV	V
Исх. VI, 3(6) <i>'el šadday</i>	Быт. XXXV, 11 <i>силен</i>	Быт. XLIX, 25 <i>силам</i>
	+	+
	+	+
		+
	+	+
+ (стерго)	+	+
	+	+
+ (гlossa)*	+	+
+ (стерго)	+	+
+		+
	+	+
+	?**	?**
+	+	+
+	+	+
+		+
		+
	+	+
+		+
+	+	+
?****		+
+	+	+
+ (гlossa)		+

В таблице отмечаются:

I. Воспроизведение еврейской формы имени Бога *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* в ответе Бога Моисею (Исх., III, 14).

II. Воспроизведение еврейской формы имени Бога *'ehyeh* в поручении Бога Моисею (Исх., III, 14).

III. Воспроизведение еврейской формы имени Бога *'el šadday* (Исх., VI, 3 или VI, 6).

IV. Перевод определения *šadday* как «силен» (Быт. XXXV, 11).

V. Перевод определения *šadday* как «силам» (Быт. XLIX, 25).

В таблице указаны только те рукописи, в которых наблюдается хотя бы одно из обозначенных явлений.

Крестик (+) отмечает наличие соответствующего выражения в рукописи.

Знак вопроса (?) означает, что рукопись в целом или соответствующая ее часть не была нам доступна (утрачена и не издана).

Соответственно, незаполненная клетка (отсутствие знака + или ?) означает, что соответствующее выражение в данной рукописи не представлено.

Слово «гlossa» всегда означает гlossу на полях.

Сведения об авторе:

Борис Андреевич Успенский
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
borisusp@gmail.com

Статья поступила в редакцию 18.02.2014.