

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ НАД ТЕКСТОМ «ОТКРОВЕНИЯ АВРААМА»*

© 2015 г. Борис Андреевич Успенский

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 101000, Россия
borisusp@gmail.com

Задача настоящей работы — уточнить некоторые места апокрифического «Откровения Авраама» (библейского апокрифа, дошедшего до нас в славянском переводе), особенно фрагменты, связанные с богословием Божественного имени. Автор пытается, вместе с тем, установить исходные семитские формы, к которым восходят в славянском тексте наименования Бога. В работе показывается, что славянский текст апокрифа был известен еврейским книжникам в Древней Руси и они вносили в него исправления и добавления. Некоторые семитизмы в тексте «Откровения Авраама» не отражают исходный текст памятника, но появляются в относительно поздний (средневековый) период — в среде русских евреев.

Ключевые слова: Библейские апокрифы, имена Бога, семитизмы, алеф, «э оборотное»

PHILOLOGICAL OBSERVATIONS ON THE APOCALYPSE OF ABRAHAM

Boris A. Uspenskij

National Research University «Higher School of Economics», Moscow, 101000, Russia
borisusp@gmail.com

The aim of the present paper is to clarify some passages in the apocryphal Apocalypse of Abraham (a biblical apocryphon which has survived only in Russian Slavonic manuscripts), especially the fragments connected with the theology of the Divine Name. The author of the paper also tries to reconstruct original Semitic forms which are reflected in the names of God in the Slavonic translation of the apocryphon. Finally he wants to demonstrate that the Slavonic translation circulated in a Russian Jewish milieu in the Middle ages and was subject to revision and amendment. Some Semitisms in the text appear as later additions, which seem to have been introduced by medieval Jewish writers.

Keywords: Biblical apocrypha, names of God, Semitisms, Aleph, letter Э

1. В 1669 г. протопоп Аввакум в письме царю Алексею Михайловичу¹, написанном в Пустозерской темнице, рассказал ему о своем мистическом опыте соединения с вселенной, когда после десятидневного поста и молитвы он испытал нечто необыкновенное: тело его стало расти, распространилось под небом над всей землей, а потом включило в себя целый мир: небо и землю, и всю тварь. Это случилось в начале Великого поста после изнурительных аскетических и молитвенных упражнений:

* Автор считает своим долгом выразить признательность А. А. Архипову и А. Кулику, которые ознакомились с этой работой на стадии ее подготовки к печати и высказали ряд ценных замечаний.

¹ Так называемая Пятая челобитная Аввакума царю. В письмах Аввакума нет и намека на «челобитье» (петицию), но письмо к царю, по-видимому, автоматически (по умолчанию) записывалось в разряд челобитных.

Нынѣшня 177 году [7177 г. от сотворения мира, т. е. 1669 г. от Рождества Христова], в Великій постъ, на первой недѣлѣ, по обычаю моему, хлѣба не ядохъ в понедѣльникъ, такожь и во фторникъ, и в среду не ядохъ, еще-жь и в четвергъ не ядше пребыхъ; в пяток же прежде часовъ начахъ келейное правило, псалмы Давидовы пѣти, прииде на мя озноба зѣло люта, и на печи зубы мои розбило з дрожи. Мнѣ же, и лежа на печи, умою моимъ глаголющу псалмы, понежь от Бога дана Псалтырь и наизусть глаголати мнѣ, прости, царю, за невѣжество мое, от дрожи тоя нападе на мя мыть [*мыть* 'понос']; и толико изнемогъ, яко отчаявшу ми ся и жизни сея, уже всѣхъ дней не ядшу ми дней здесять и больши. И лежашу ми на одрѣ моемъ и зазирающу себѣ, яко в таковыя великія дни правила не имѣю [*правило* 'устав'], но токмо по чоткамъ молитвы считаю, и Божиимъ благоволеніемъ в нощи вторыя недѣли, противъ пятка, распространился языкъ мой и бысть великъ зѣло, потомъ и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потомъ и весь широкъ и пространенъ, под небесемъ по всей земли распространился, а потомъ Богъ вмѣстилъ в меня небо и землю, и всю тварь. Мнѣ же молитвы беспрестанно творящу и лѣствицу перебирающу [*лѣствица* 'четки'] в то время, и бысть того времени на полчаса и больши, и потомъ возставши ми от одра лехко и поклонившуся до земля Господеви, и послѣ сего присѣщенія Господня начахъ хлѣбъ ясти во славу Богу.

Видишь ли, самодержавне? Ты владѣешь на свободѣ одноу Русскою землею, а мнѣ сынъ Божій покорилъ за темничное сидѣніе и небо, и землю; ты, от здѣшняго своего царства в вѣчный свой домъ пошедше, только возьмешь гробъ и савань, азъ же, присужденіемъ вашимъ, не сподоблюся савана и гроба, но наги кости мои псами и птицами небесными растерзаны будутъ и по землѣ влечимы; такъ добро и любезно мнѣ на землѣ лежати и свѣтомъ одѣянну и небомъ прикрыту быти: небо мое, земля моя, свѣтъ мой и вся тварь — Богъ мнѣ даль, яко-жь выше того рекохъ².

И далее, предупреждая недоверие своего адресата, Аввакум продолжает:

Да не первому мнѣ показанно сиче; чти, державный, книгу Палею: егда ангель великій Альтезь древле восхитилъ Авраама выспръ, сирѣчь на высоту к небу, и показа ему от вѣка сотворенная вся, Богу тако извольшу, а нынѣ, чаешь, изнемогъ Богъ? Нѣсть, нѣсть, той же Богъ всегда и нынѣ, и присно, и во вѣки вѣкомъ. Аминь [Аввакум 1927: стлб. 763—764].

Аввакум цитирует апокрифическое «Откровение Авраама», вошедшее в русскую Палею, в котором описывается вознесение Авраама на небо (см. [Тихонравов 1898: 39—40 третьей пагин., примеч. 2; Бороздин 1898: 179]). В вознесении Аввакума не так много общего с вознесением Авраама, и нам трудно было бы увидеть здесь прямую литературную параллель³. Как бы то ни было, сам Аввакум определенно усматривает здесь аналогию («а не первому мнѣ показанно сиче...»), и именно это обстоятельство является существенным и решающим в трактовке его свидетельства.

2. «Откровение Авраама» — текст несомненно семитского происхождения, который первоначально был написан на еврейском или, может быть, арамейском языке (последнее, впрочем, представляется менее вероятным). Об этом говорят многочисленные семитизмы, проявляющиеся главным образом на семантическом уровне (кальки и фразеологизмы)⁴; о некоторых формальных семитизмах (заимствованиях) будет сказано ниже (§ 7).

² Ср. образ Христа, «одеющагося светом, яко и ризою» (Стихира на вечерне в Великую Пятницу, глас 5-й: «Тебе, одеющагося светом»).

³ Более близкую аналогию к вознесению Аввакума дает третья (еврейская) книга Еноха: тело Еноха при вознесении увеличивается до размеров всего мира [Odeberg 1928, ч. II: 25; Alexander 1983: 263; 3 Еп. IX, 2]. Однако это сочинение, насколько известно, не отразилось в славянских источниках.

Увеличение тела Еноха связано с еврейскими мистическими представлениями о вселенских масштабах Божьего тела, одна пядь когорого заполняет весь мир (ср. трактат «*Shi'ur Qomah*» (букв. 'Величина [Божественного] Тела') [Шолем 2004: 100—104]. Вознесение приближает визионера к Богу, и он становится в какой-то степени Ему соразмерным. Иначе говоря, приближение к Богу проявляется не только в дистанции, но и в масштабах.

⁴ См. в этой связи [Rubinstein 1953; 1954] (в этих работах доказывается, что семитизмы в «Откровении Авраама» имеют именно еврейское, а не арамейское происхождение); [Rubinkiewicz 1980; 1983: 682; Kulik 2005].

При всем том апокриф этот сохранился исключительно в восточнославянских (русских) списках. Более того: славянские списки «Откровения Авраама» представляют собой перевод не непосредственно с еврейского или арамейского, но с греческого; в свою очередь, греческий перевод этого памятника, также не сохранившийся, сделан был с семитского, скорее всего, еврейского языка (см. [Kulik 2005]).

Итак, в нашем распоряжении имеются только русские рукописи, по которым мы и можем судить — с тем или иным успехом — о не дошедших до нас источниках. Древнейший список «Откровения Авраама» находится в новгородском Сильвестровском сборнике второй пол. XIV в. или нач. XV в. (РГАДА, ф. 381 № 53, л. 164 об. — 182 об.; далее — *Сильв.*)⁵. Помимо того, известен целый ряд списков XV—XVII в. — все они читаются в составе Палеи. В копиях с Сильвестровского списка, сделанных в Новгороде в первой пол. XVI в. (Музейский и Уваровский списки)⁶, «Откровение Авраама» выступает как приложение к Палею⁷; в других случаях оно вошло в Палею, будучи вставлено в историю Авраама. Всего нам известно 17 списков с более или менее полным текстом «Откровения Авраама» (см. их перечень ниже).

В дальнейшем Сильвестровский сборник будет служить для нас базовым текстом: цитируя наш памятник, мы будем исходить прежде всего из этого текста, привлекая дополнительно все другие, известные нам списки.

«Откровение Авраама» в своей исходной (семитской) форме появляется, как полагают, в первые века нашей эры. Текст был написан не ранее 70 г., поскольку здесь говорится о разрушении храма и разорении Иерусалима (Сильв., с. 50 <27:3>)⁸, и не позднее сер. IV в., поскольку его содержание излагается в «Псевдо-Клементинах», а именно, в «*Recognitiones clementinas*» (кн. I, гл. 32 [Roberts, Davidson VIII: 86]; см. [Pennington 1984: 366—368]). Вместе с тем есть основания думать, что он был известен Оригену (ок. 185 — ок. 254; см. [Philonenko-Sayar, Philonenko 1981: 7—8; Rubinkiewicz 1983: 683]; если признать, что Ориген (в «Гомилии на Луку») говорит именно о нашем, а не каком-то другом сочинении, его можно датировать временем ок. II в. Что касается славянского перевода, то он обнаруживает весьма архаические черты, и это позволяет считать, что он возник в раннюю эпоху славянской письменности, возможно, в X—XI вв.: предполагается, что перевод, отразившийся в поздних русских списках, выполнен был на старославянском или близком к нему языке⁹.

⁵ Ю. А. Грибов и А. Л. Лифшиц независимо друг от друга датируют Сильвестровский сборник началом XV в. (устные сообщения).

⁶ О происхождении этих копий см. [Грибов 1993: 45; 2009: 254]. Как отмечает Ю. А. Грибов, обе копии создавались в 1510—1520-е гг. Музейский список является относительно более ранним. Обе копии содержат миниатюры, которые воспроизводят соответствующие миниатюры Сильвестровского сборника.

⁷ Так же, возможно, обстояло дело и с самим Сильвестровским сборником, если считать, что в свое время он составлял единый кодекс с Александро-Невской Толковой палеей (РНБ, СПб. Духов. Академия, А.1.119). См. об этом [Грибов 1993: 35; 2009: 253].

⁸ Сокращения названий списков «Откровения Авраама» и порядок их цитирования объясняются ниже. В угловых скобках указывается деление на части, принятое исследователями «Откровения Авраама». В изданиях славянского текста это деление отсутствует.

⁹ По определению Г. Ланта, дошедшие до нас русские списки отражают «the Old Church Slavonic of the tenth century, the language used in the translation of homilies, saints' lives and hymnological works that have come down to us in Old Church Slavonic or in 11th—12th c. East Slavic copies» [Lunt 1985: 56]. Лант ссылается на употребление местоимения «етерь»: «бескудень ѿтеръ свѣтъ», т. е. «неоскудевающий свет» (Сильв., с. 43; Волок., с. 66), на глагол *грати* (Сильв., с. 42; Волок., с. 65), а также на окончание 3 л. дв. числа *-те*, не *-та* (*бѣсте* Сильв., с. 47, Волок., с. 70; *течесте* Сильв., с. 47, *текосте* Волок., с. 70). Как полагает Лант, это западные элементы, указывающие на Моравию, Паннонию или же Македонию [Ibid.: 57].

Работа Ланта, наряду с ценными наблюдениями, содержит смелые конъектуры (*огнь народу* > *огньна роду*; *житель* > *житѣль*). Он исходит из того, что славянские (русские) писцы не понимали текст, который они переписывали, и поэтому меняли его. Такой подход открывает неограниченные

Памятник этот достаточно давно и хорошо известен, и ему посвящен целый ряд исследований. В 1863 г. его опубликовали — одновременно и независимо друг от друга — Н. С. Тихонравов и И. И. Срезневский; Тихонравов опубликовал его в двух редакциях — по Сильвестровскому и Волоколамскому спискам [Тихонравов, I: 32—53, 54—78]; публикация Срезневского воспроизводит — с небольшими отличиями — тот же Сильвестровский список с разночтениями по Уваровскому списку [Срезневский 1863а: 247—256; 1863б: стлб. 648—665]¹⁰. Вслед за тем И. Я. Порфирьев опубликовал «Откровение Авраама» еще в одной версии — по Соловецкому списку [Порфирьев 1877: 111—130]. Эти публикации почти сразу привлекли к себе внимание библеистов и историков религии. В 1897 г. Г. Н. Бонвеч, профессор церковной истории Гейдельбергского университета (выходец из России), перевел этот памятник на немецкий язык [Bonwetsch 1897]; этот перевод, не стремившийся к дословной передаче текста, оказал большое влияние на все последующие переводы. В дальнейшем вышло несколько переводов на английский и французский языки, привлекающих все большее количество списков (см. сводное издание, не учитывающее, однако, всех разночтений [Rubinkiewicz 1987]). Особого внимания заслуживает комментированный перевод А. Кулика [Kulik 2005]. Книга Кулика является на сегодняшний день наиболее полным и авторитетным исследованием «Откровения Авраама».

Несмотря на значительное количество работ, посвященных данному тексту, представляется возможным внести в его интерпретацию некоторые коррективы. Мы попытаемся уточнить перевод некоторых мест «Откровения Авраама», особенно тех, которые связаны с богословием Божественного имени; установить исходные семитские формы, к которым восходят в дошедших до нас списках наименования Бога; и, наконец, определить вторичные семитизмы, не отражающие исходный текст памятника, но появившиеся в относительно поздний (средневековый) период — в среде русских евреев.

Ниже перечисляются известные нам рукописи с полным текстом «Откровения Авраама». Указание на рукопись сопровождается кратким условным обозначением, под которым она упоминается в нашей работе, а также буквенной сиглой, которая используется при ссылках в исследованиях и переводах (отсутствие указания на сиглу означает, что соответствующий список не известен исследователям «Откровения Авраама»).

1. Сильвестровский список (*Сильв.*; сигла *S*) — в составе Сильвестровского сборника втор. пол. XIV в. или нач. XV в.: РГАДА, ф. 381 (Библиот. Моск. синод. типографии) № 53, л. 164 об. — 182 об. Цит по изд. [Тихонравов, I: 32—53].
2. Музейский список нач. XVI в. (1510-е гг.?) (*Музейск.*) — в составе Толковой палеи: ГИМ, Муз. № 1197, л. 439 об. — 466¹¹.
3. Уваровский список пер. пол. XVI в. (1520-е гг.?) (*Увар.*; сигла *U*) — в составе Толковой палеи: ГИМ, Увар. № 85—1^о, л. 299—313 об.¹²
4. Волоколамский список XV в. (*Волок.*; сигла *A*) — в составе Толковой палеи: РГБ, ф. 113 (Иосифо-Волоколамский монастырь) № 549, л. 85—100. Цит по изд. [Тихонравов, I: 54—78].
5. Соловецкий список кон. XVI — нач. XVII в. (*Солов.*; сигла *K*) — в составе Толковой палеи: РНБ, Солов. № 711 / 653, л. 79—95. Цит по изд. [Порфирьев 1877: 111—130].

возможности для реконструкции исходного текста. На наш взгляд, писцы, которые не понимали текст, стремились по возможности точно сохранить его. Реконструкция исходного текста должна прежде всего основываться на текстологических данных, т. е. на всей совокупности дошедших до нас списков, которые часто дополняют друг друга.

¹⁰ См. также хромолитографическое издание Сильвестровского списка [Откровение Авраама 1891]; вопреки распространенному мнению, это издание не самой рукописи, а ее рисованной копии.

¹¹ Копия Сильвестровского списка. См. [Грибов 2009: 253—254].

¹² Копия Сильвестровского списка. См. [Тихонравов, I: 78 (примеч. 1); 1898: 20 третьей пагин.; Грибов 1993: 39]; ср. [Грибов 2009: 253—254].

6. Барсовский список нач. XVI в. (*Барс.*) — в составе Хронографической палеи: ГИМ, Барс. 619, л. 6—12 об.
7. Синодальный список втор. пол. XVI в. (*Синод.*; сигла *B*) — в составе Хронографической палеи: ГИМ, Син. № 211, л. 76 об. — 91¹³.
8. Тихонравовский список XV—XVI в. (*Тихонр.*; сигла *D*) — в составе Хронографической палеи: РГБ, ф. 299 (Н. С. Тихонравов) № 704, л. 70—79.
9. Первый Мазуринский список XV—XVI в. (*1-й Мазур.*) — в составе Толковой палеи: РГАДА, ф. 196 (Ф. Ф. Мазурин), оп. 1, № 242, л. 118—140 об.
10. Второй Мазуринский список кон. XVI — нач. XVII в. (*2-й Мазур.*) — в составе Толковой палеи: РГАДА, ф. 196 (Ф. Ф. Мазурин), оп. 1, № 575, л. 118 об. — 134 об.
11. Список Московской духовной академии XVI в. (*Акад.*; сигла *C*) — в составе Толковой палеи: РГБ, ф. 173.III (Моск. духов. академия, времен. катал.) № 136, л. 18—43.
12. Румянцевский список XVI—XVII вв. (*Румянц.*; сигла *I*) — в составе Толковой палеи: РГБ, ф. 256 (Н. П. Румянцев) № 361, л. 101 об. — 114.
13. Прянишниковский список 1639 г. (*Пряниш.*; сигла *H*) — в составе Толковой палеи: РГБ, ф. 242 (Г. М. Прянишников) № 100, л. 144 об. — 175.
14. Саровский список второй четв. или сер. XVI в.¹⁴ (*Саров.*) — в составе Толковой палеи: РГАДА, ф. 357 (Саровская пустынь) № 6, л. 161 об. — 197¹⁵.
15. Погодинский список XVI в. (*Погод.*) — в составе Хронографической палеи: РНБ, Погод. № 1435, л. 59 об. — 72 об.
16. Кирилло-Белозерский список XVI в. (*Кир.-Бел.*) — в составе Толковой палеи: РНБ, Кир.-Бел. № 68/1145, л. 112 об. — 126 (л. 113 об. — 127 верх. фолиации).
17. Список Вяземского XVII в. (*Вязем.*; сигла *O*) — в составе Толковой палеи: РНБ, собр. П. П. Вяземского, Q. 190, л. 129 об. — 156 об.

Ссылки на публикации сопровождаются указанием на страницы соответствующего издания, ссылки на рукопись — указанием на листы данной рукописи.

3. Авраам рассказывает здесь (повествование в большинстве списков ведется от первого лица, т. е. текст считается псевдоэпиграфом)¹⁶, как он, бывший сначала идолопоклонником — так же, как и отец его Тера (Фара)¹⁷, — теряет веру в идолов и начинает искать истинного Бога — Бога, сотворившего всех богов нашего измышления (представления), который обогрил небеса, озолотил солнце, осветил луну и звезды, осушил землю посреди многих вод и который создал самого Теру (Фару): «Слыши, Тера о[т]ъче мои, взищу [в др. списках:

¹³ Ср. фототипическое изд. [Rubinkiewicz 1987: 227—256].

¹⁴ На л. 2 — вкладная запись, помеченная 7701 (т. е. 1563) г.

¹⁵ Саровский список обнаруживает текстуальное сходство с Соловецким. Не исключено, что они как-то связаны.

¹⁶ Однако в Соловецком и Саровском списках повествование начинается от третьего лица и лишь впоследствии переходит на первое. Отдельные фразы от третьего лица есть и в Погодинском списке. Надо полагать, что изложение от третьего лица является результатом позднейшей обработки текста. См. в этой связи [Порфирьев 1877: 114, примеч. 2].

¹⁷ В Сильвестровском списке отец Авраама сначала называется Фарой или Ферой (Сильв., с. 32, 34), а затем последовательно Терой (Там же, с. 34, 35, 36, 37, 49). Первый вариант отвечает греческой форме имени (Θαρα), второй — еврейской (תרה). В одном случае он называется Фераном (Там же, с. 32). Разумеется, передача тэты через «т», не через «ф», может восходить и к старославянскому (но не македонскому!) произношению; см. [Успенский 2002: 180, § 7.10.2].

О Фаре («Фара» или «Фарра») или Тере, отце Авраама, сообщается в книге Бытия (Быт. XI, 31—32) и в книге Иисуса Навина (Нав. XXIV, 2). В последней книге указывается, что отец Авраама «служил богам иным» (а не Богу Израиля). О идолопоклонничестве отца Авраама речь идет также в Книге Юбилеев (XI, 16—17); здесь говорится, что Авраам отказался поклоняться идолам, ушел от отца и стал молиться Богу, сотворившему все [Charles, Rabin 1984: 46], — это ближайшим образом соответствует началу «Откровения Авраама». Рассказ об этом вошел в Хронику Георгия Амартола [Истрин, I: 81], см. также «Повесть временных лет» под 6494 г. [ПСРЛ, I / 1, 1926: стлб. 92].

възвѣщю] предъ тобою Б[ог]а створшаго вса непещеваниа нами б[ог]ы, кто оубо есть или которыи есть оубогъри [sic!] н[е]б[е]са, иже злати солнце, иже оувѣтилова луну и с нею звѣзды, иже исуши землю посредѣ водь многъ, иже та самого въ гл[агол]ѣхъ положи» (Сильв., с. 37; Тихонр., л. 72 об.; ср.: Волок., с. 59; Солов., с. 116; Синод., л. 79—79 об. <7:11—12>). Комментируя фразу «иже та самого [Теру] въ гл[агол]ѣхъ положи», Рубинкевич и Лант замечают: «слав. *въ глагольхъ* ‘в словах’ отражают греч. *rēmata* (или *logoi*) из евр. *dbrym*» [Rubinkiewicz, Lunt 1983: 692, примеч. k]. Греч. *ῥῆμα*, так же как и евр. *דבר* может означать как ‘слово’, так и ‘вещь’. Соответственно, Кулик переводит: «who set you yourself among the elements» [Kulik 2005: 15]. Между тем здесь может быть отсылка к Библии, где говорится, что Бог создает мир своим словом (Быт. I, 1—31, II, 19; Пс. XXXII, 6 / XXXIII, 6)¹⁸.

Затем Авраам слышит глас Божий, исходящий с неба в огненном потоке, зовущий его: «Аврааме, Аврааме!»¹⁹. «Се азъ», — отвечает Авраам²⁰. «Бога бо[гомъ] и творца ты ищещи въ оумѣ с[е]рдца своего. Азъ есмь. Изиди ѿ Теры о[т]ца своего и ѿ дому. Изиди, да не и ты оубиенъ будещи» (Сильв., с. 37 <8:3>). После этого дом его отца поражает огонь и Тера, отец Авраама, погибает: Господь карает идолопоклонника. Выражение «бог богом» соответствует переводу Пс. XLIX, 1 / L, 1 (евр. *'el 'elohim yahveh*) как в Септуагинте (θεὸς θεῶν κύριος), так и в Вульгате (*deus deorum dominus*), ср. в старославянской Синайской псалтыри: «б[ог]ъ б[ого]мъ г[оспод]ъ» [Северьянов 1922: 63]²¹; вместе с тем в данном контексте это выражение получает и иной, дополнительный смысл: это Бог над всеми богами, Бог, сотворивший «непещеваниа нами богы», т. е. богов нашего измышления.

И вновь Авраам слышит глас Божий. Господь говорит: «Се азъ есмь, не боиса, яко азъ есмь прежде вѣка и крѣпокъ Б[ог]ъ ...²² Азъ есмь о тебѣ счита и азъ помощникъ тебе ... ты

¹⁸ См. об отражении этого представления в таргумах [Успенский 2014: 38 (примеч. 47)]. И далее в нашем тексте Бог говорит Аврааму: «...покажу ти вѣки и гл[агол]омъ моимъ созданная и оутверженная сотворенная и поновленная» (Солов., с. 118; Саров., л. 172; Синод., л. 81 об.; Тихонр., л. 73; Акад., л. 25; Кир.-Бел., л. 113 об. / 114 об. верх. фолиации; ср.: Сильв., с. 38; Волок., с. 60 <9:9>).

¹⁹ Ср. во Второзаконии: «С неба дал Он слышать тебе глас свой, дабы научить тебя, а на земле показал тебе великий огонь свой, и ты слышал слова Его из среды огня» (Втор. IV, 36).

²⁰ Этот ответ рассматривается как гебраизм (евр. *וַיֹּאמֶר* ‘вот я’) (см. [Елеонский 1905: 489—492; Rubinstein 1953: 108; Rubinkiewicz 1980: 143]). Именно таким образом в Библии отвечают Богу или ангелу Авраам, Иаков и Моисей (Быт. XXII, 1, 11, XXXI, 11, XLVI, 2; Исх. III, 4). В таргуме Неофитов ответ этот воспроизводится по-еврейски, а не в арамейском переводе [Diez Macho, I: 125, 127, 203, 307; II: 13], и при этом отмечается, что он был произнесен «на языке святилища [букв.: ‘язык дома святости’]» (см. [Diez Macho, III: 31*—32*; Hayward 1981: 16; McNamara 1992: 58, примеч. 23]). Еврейский язык (в отличие от арамейского) трактуется, таким образом, как сакральный язык, на котором пристало говорить с Богом или его вестником (см. [Успенский 2014: 37—38, примеч. 47]; ср. в этой связи также Книгу Юбилеев, XII, 26 [Charles, Rabin 1984: 49]). В Септуагинте *וַיֹּאמֶר* передается как *ἰδοὺ ἐγώ* или *τί ἐστίν* (в славянской Библии как «се азъ» или «что естъ»).

Оклик Авраама («Аврааме, Аврааме!») и соответствующий ответ («Се азъ...») встречается в нашем тексте периодически, формируя тем самым композицию повествования, его внутреннее членение на эпизоды.

²¹ Выражение *'el 'elohim* встречается также в книге Иисуса Навина, повторяясь при этом дважды: *'el 'elohim yahveh 'el 'elohim yahveh* (Нав. XXII, 22). Перевод Септуагинты (Ο θεὸς θεῶν κύριος καὶ ὁ θεὸς θεῶν κύριος) и Вульгаты (Fortissimus Deus Dominus, Fortissimus Deus Dominus) показывает, что это выражение трактуется здесь как аппозитивная, а не атрибутивная конструкция. Однако в английском переводе Библии (King James Version) и в русском Синодальном переводе мы находим атрибутивную конструкцию: «The Lord God of Gods, the Lord God of Gods»; «Бог богов Господь, Бог богов Господь».

Выражение *'el 'elohim* в качестве отдельной синтагмы означает ‘Бог богов’. Вместе с тем слова, составляющие это выражение, могут быть интонационно разделены и принадлежать двум разным синтагмам (после слова *'el* при этом предполагается пауза). В этом случае имеем усиливающее повторение синонимичных слов (слово *'elohim* представляет собой форму мн. числа от *'eloah* ‘бог’, но может употребляться в значении ‘бог’, а не ‘боги’).

²² Далее в Сильвестровском списке следует: «иже первѣе створихъ свѣта вѣка». В других списках: «иж[е] прежде створихъ первѣе [или: первые] свѣта вѣка» (Волок., с. 60; Барс., л. 6 об.;

взлюбил изискати мене и та любѣника моего нарѣкохъ» (Сильв., с. 38 <9:3, 4, 7>). Господь предлагает Аврааму принести Ему «жертву чисту» в виде трехгодовой телки, трехгодовой козы, трехгодовалого овна, а также голубя и горлицы: «шедь поими ми оуницу тризу, и козу тризу и овень тризь, и горлицу и голубь, и положи мне жертву чисту» (Сильв., с. 38 <9:5>)²³. Такую именно жертву Господь предлагает Аврааму принести и согласно книге Бытия (Быт. XV, 9—11), однако контекст там иной (речь идет там о продлении рода, о даровании Аврааму потомства)²⁴.

Заметим, что в греческой Библии (Септуагинте) слова *Εὐώ εἶς* выступают как самоопределение Бога (Втор. XXXII, 39; Ис. XLI, 4, XLIII, 10, 25, XLV, 18, 19, XLVI, 4, XLVIII, 12, LI, 12, LII, 6; ср.: Исх. III, 14)²⁵. Слова «Азь есмь» в «Откровении Авраама» — в речи Бога — буквально соответствуют греческому тексту Библии, отличаясь при этом от еврейского (соответствующая фраза в еврейской Библии: *'ani hu* 'я [есть] он» или *'ani yahveh* «я [есть] Яхве»). Ср. уже цитированное выше место: «Бога бо[гомъ] и творца ты ищещи въ оумѣ с[е]рдца своего. Азь есмь» (Сильв., с. 37 <8:3>).

Фраза «Азь есмь о тебѣ щита» восходит непосредственно к книге Бытия (Быт. XV, 1; ср.: Втор. XXXIII, 29) и представляет собой перевод слов, с которыми Бог обращается к Аврааму. В масоретском тексте еврейской Библии стоит *יָמַג* *magen* «щит» (существ. муж. рода). В греческой Библии (Септуагинте) здесь личная глагольная форма (*ὕπερασπίζω σου* «защищаю тебя»); такая же форма, соответственно, и в славянской Библии²⁶. Между тем «щита»

Синод., л. 80; Погод., л. 62 об.; Акад., л. 25; 1-й Мазур., л. 124; Румянц., л. 101 об.); в Тихонравовском: «иж[е] преж[е] первѣ створих свѣта вѣка» (72 об.) и т. п. А. Кулик трактует «свѣта» как форму дв. числа и переводит: «who initially created the two luminaries of the world» [Kulik 2005: 16]. Между тем в Саровском списке читаем: «иж[е] прежде створих н[е]бо и землю и потомъ свѣтило первѣа свѣта и вѣка» (Саров., л. 172; Вязем., л. 137); ср. в Соловецком: «...свѣтило первое свѣта и вѣка» (Солов., с. 117).

²³ «Тризь» (женск. «триза») — «трехгодовалый (о животном)», ср. полную форму прилагательного: «тризыи, тризая». Это слово представлено и в списках славянской Библии, а именно, в книге Бытия (Быт. XV, 9), которая цитируется в «Откровении Авраама» (см. сводное изд. списков книги Бытия [Михайлов 1900—1908: 98]; см. также [Срезневский, III: стлб. 997]). Однако, в печатных Библиях — Острожской, Московской, Елизаветинской — в этом месте стоит не «тризь», а «трилѣт(ь)нии». М. Фасмер утверждает, что слово «тризь» принадлежит лишь русскому церковнославянскому языку [Фасмер, IV: 102]. Это недоразумение: оно встречается и в южнославянских списках Библии, см., например: РГБ, ф. 87 / Григор. № 1, л. 11 (рукопись XV в.); РГБ, ф. 270. II / Севастьян. № 1 (Муз. 1431), л. 17 (рукопись XV в.); РГБ, ф. 256 / Румянц. № 29, л. 10 (рукопись 1537 г.); ср. также цитату из Быт. XV, 9 в Изборнике 1073 г. [Срезневский, III: стлб. 997].

К этому слову возводят слово «тризна», имеющее, по-видимому, праславянский характер; см. [Фасмер, IV: 102; дополнение О. Н. Трубачева].

²⁴ О потомстве Авраама речь заходит в нашем тексте существенно позже, когда Авраам возносится на небо и Бог предлагает ему пересчитать звезды (Волок., с. 68; ср.: Сильв., с. 45 <20:3>). Этот пассаж восходит к той же главе книги Бытия (Быт. XV, 5), но контекст, опять-таки, здесь несколько иной: насколько можно понять, акцент делается не на наличии у Авраама наследников, а о количестве племен, родоначальником которых он явится, и об избранности еврейского народа (о разных возможностях интерпретации этого отрывка см. [Kulik 2005: 75, § 2.3.3.7]; ср. также Книгу Юбилеев, XV, 6 [Charles, Rabin 1984: 54]. И в дальнейшем Бог называет наследников Авраама «своими людьми», помещая их на правую сторону (в открывающейся перед Авраамом сцене) и отделяя их от тех, кто находится на левой стороне с Азавилом (Сильв., с. 46—47; Волок., с. 70—71 <22:4—5>). Текст, к сожалению, здесь не всегда ясен.

²⁵ Так же называет себя и Христос в греческом тексте Евангелия (Мф. XIV, 27; Мк. VI, 50, XIII, 6, XIV, 62; Лк. XXI, 8, XXII, 70—71; Ин. VI, 20, VIII, 24, 28, 58, XIII, 19, XVIII, 5, 6). См. в этой связи [Fossum 1985: 127—129; 1995: 124—128; Wetter 1915; Zickendraht 1922; Manson 1947; Zimmermann 1960a; 1960b; Williams 2000; Floss 1991; Успенский 2012б: 17—18; Uspenskij 2013: 15].

²⁶ «Азь защищу [или: защищаю] тѣ». См. сводное издание списков книги Бытия [Михайлов 1900—1908: 96]. Ср. в древнейшем списке Пятикнижия (РГБ, ф. 304. I / Тр.-Серг., фонд. № 1, л. 13: «Бысть слово Г[о]с[под]не ко Авраму во сне: Не оубоиса, Авраме, азь защищу тѣ». Такие же формы

в «Откровении Авраама» представляет собой причастную форму от глагола «щитити»²⁷: следует иметь в виду, что евр. *magen* ‘щит’ представляет собой субстантивированное причастие (‘защищающий’, от *gnn* ‘защищать’); «Откровение Авраама» в данном случае буквально следует еврейскому тексту, не испытывая влияния Септуагинты (см. [Rubinkiewicz 1987: 123, примеч. к <9:4>; Lunt 1985: 58, примеч. 6; Kulik 2005: 65—66, § 2.2.3]; ср. [Rubinkiewicz, Lunt 1983: 693, примеч. b]).

Бог заявляет о себе как о «превечном» и «крепком»; при этом прилагательное «превѣчныи» чередуется с предложной конструкцией «преже вѣка», и это показывает, что «превѣчныи» означает ‘предвечный’. Эти два определения — «Превѣчныи, Крѣпкии» (иногда только одно из них) — становятся затем в тексте основными наименованиями Бога, выходя как имена собственные. Именно этими наименованиями начинается затем хвалебная песнь Авраама, обращенная к Богу и представляющая собой в основном набор относящихся к Нему словословий «Превѣчне крѣпче с[ва]те...» (Сильв., с. 43 <17:8>); мы остановимся на ней ниже (в § 7). И в дальнейшем, обращаясь к Богу, Авраам называет Его: «Превѣчне Крѣпче (Крѣпче)» (Сильв., с. 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51 <20:6; 22:1; 23:12, 14; 26:1; 27:6, 9; 29:7>), «Крѣпче Превѣчне» (Сильв., с. 47 <23:9>), «Владыко Крѣпкыи и Превѣчныи» (Сильв., с. 46 <22:3>), «Превѣчне» (Сильв., с. 49, 50, 51, 53 <26:4; 27:4; 29:1; 30:1>), «Крѣпче свашаеме силою своєю» (Сильв., с. 50 <28:1>).

Вместе с тем Бог именуется — как в первом, так и в третьем лице — «Преже вѣка (и) Крѣпокъ» (или «Преже вѣкъ (и) Крѣпокъ»). Ср.: «Се азъ есмь, не боиса, яко азъ есмь Преже вѣка и Крѣпокъ Б[ог]ъ» (Сильв., с. 38 <9:3>); «зана дал емѣ [Азазилу] есть Преже вѣкъ и Крѣпокъ тагоу и волю» (Волок., с. 64; Солов., с. 121; Синод., л. 82 об.; Тихонр., л. 75; Кир.-Бел., л. 116 об. / 117 об. верх. фолиации; Румянц., л. 105; ср.: Акад., л. 28 об. <14:13>)²⁸; «И реч[е] къ мнѣ Прѣже вѣкъ Крѣпокъ Аврааме. И ркохъ се азъ» (Сильв., с. 45 <20:1>).

Ср. еще: «дасть та Превѣчныи Вл[а]д[ы]ка Крѣпкыи житель на земли» (Сильв., с. 41; Тихонр., л. 74 об.; Акад., л. 27 об.; Румянц., л. 104 <13:8>)²⁹; «Ико не посла [в др. списках: не послаби, не послабѣ] Б[ог]ъ Превѣчныи Крѣпокъ праведныхъ телесѣмъ в руцѣ твоєи [Азазила] быти» (Сильв., с. 41; ср.: Волок., с. 63; Солов., с. 120; Синод., л. 82; Тихонр., л. 74 об.; Кир.-Бел., л. 116 / 117 верх. фолиации <13:10>); «Възлюбивыи та Прѣвѣчень самого же не зриши...» (Сильв., с. 42 <16:3>); «Глас Крѣпкаго падеть съ н[е]б[е]сѣ. въ потоцѣ огньнѣ гл[агол]а зовыи Авраме Авраме...» (Сильв., с. 37 <8:1>); «...оукорати расточшаго по землі тайны н[е]б[е]сныа и на Крѣпкаго вѣщавша [в др. списках: свѣщавша, совѣщавша]»

в печатных библиях (Острожской, Московской и Елизаветинской). Ср., однако, причастную форму в южнославянском списке Библии 1537 г.: «Не боиса Аврааме. Азъ бо защищаа та» (РГБ, ф. 256 / Румянц. № 29, л. 10). В других южнославянских списках находим личную глагольную форму, см., например: «Не боисе Аврааме. Азъ бо защищаю те» (РГБ, ф. 270 / Севастьян., № 1 (Муз. 1431), л. 16 об.; рукопись XV в.); «Азъ защыщѣ та» (РГБ, ф. 304.1 / Тр.-Серг., фонд. № 45, л. 13; рукопись XV в.).

Равным образом во Второзаконии (Втор. XXXIII, 29) евр. *magen* ‘щит’ как в Септуагинте, так и в славянской Библии передается глагольной формой.

²⁷ Глагол «щитити» («щыгитмь мы») фигурирует в «Буковнице» Герасима Ворбозомского, 1592 г. (РГБ, ф. 173.1 / Моск. дух. акад. № 35, л. 150). См. об этом сочинении [Живов 1995]; относительно авторства см. [Успенский 2002: 302 (§ 10.5)].

²⁸ В Сильвестровском списке наименование Бога отсутствует в этом месте.

²⁹ Г. Лант видит здесь испорченный текст, полагая, что первоначально стояло «ти» вместо «та» и «житѣль» (место обитания, ср. *обитѣль*) вместо «житель» [Lunt 1985: 60]. Ср. [Kulik 2005: 69 (§ 2.3.2.2)].

В ряде списков вместо «житель» здесь читается «жителинь» (Волок., с. 63; Солов., с. 120; Саров., л. 176; Барс., л. 7 об.; Синод., л. 82; Кир.-Бел., л. 115 об. — 116 / 116 об. — 117 верх. фолиации; Пряниш., л. 157 об.); в 1-м Мазуринском списке это последнее слово предстает как «жителень» (1-й Мазур., л. 127 об.). Слово «жителинь» — несомненный архаизм, зафиксированный в Супрасльской рукописи [Северьянов 1904: 247, строка 20]. Наличие этого слова в списках «Откровения Авраама» делает реконструкцию Ланта малоубедительной.

(Волок., с. 64; ср.: Солов., с. 120; Синод., л. 82; Кир.-Бел., л. 116—116 об. / 117—117 об. верх. фолиации; 2-й Мазур., л. 122 <14:4>³⁰).

Выражение «преже вѣка» / «преже вѣкъ» восходит, по-видимому, к Псалтири: в Септуагинте оно отражается как $\pi\rho\acute{o}$ $\alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$ или $\pi\rho\acute{o}$ $\tau\acute{o}\nu$ $\alpha\iota\omega\nu\omicron\nu$. Ср.: \acute{o} $\delta\acute{\epsilon}$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ $\eta\mu\acute{o}\nu$ $\pi\rho\acute{o}$ $\alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$ (Пс. LXXIII, 12 / LIV, 12), \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$... $\pi\rho\acute{o}$ $\tau\acute{o}\nu$ $\alpha\iota\omega\nu\omicron\nu$ (Пс. LIV, 20 / LV, 19); или в старославянской Синайской псалтири: «Б[ог]ъ же цѣсарь нашъ прѣжде вѣка», «Б[ог]ъ ... сы прѣжде вѣкъ» [Северьянов 1922: 93, 68]³¹. В еврейской Библии на этом месте стоит מִקְדֶּדֶם *miqqedem* (Пс. LXXIII, 12 / LIV, 12), קֶדֶם *qedem* (Пс. LIV, 20 / LV, 19)³². Слово *qedem* может выступать в Псалтири (Пс. CXVIII, 152 / CXIX, 152) и в более общем значении ‘сначала, первоначально’, ср. в Синайской псалтири: «Испрѣва [евр. *qedem*, греч. *kat' árχús*] познахъ ото съвѣднѣе твоихъ. Ъко въ вѣкъ [евр. *le 'olam*, греч. *eis tón aióna*] осьноваль ъ еси» [Северьянов 1922: 165]. Фраза *'elohe qedem* ‘вечный, изначальный, древний Бог’ (Втор. XXXIII, 27) в Септуагинте переведена как $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$. Более точным соответствием выражению «преже вѣка» / «преже вѣкъ» является *miqqedem*³³.

Если выражение «Преже вѣка» / «Преже вѣкъ» по отношению к Богу восходит, по-видимому, к Псалтири, то определение «Крѣпкый / Крѣпокъ», по всей вероятности, передает евр. *šadday* ‘крепкий, сильный, всемогущий’, ср. (*'el*) *šadday* как обычное наименование Бога в Пятикнижии (Быт. XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14; XLVIII, 3; XLIX, 25; Исх. VI, 3; Чис. XXIV, 4, 16). Слово *šadday* по преимуществу представляет собой определение Бога в сочетании *'el šadday*, но может выступать и как самостоятельное наименование (так в Быт. XLIX, 25; Чис. XXIV, 4, 16)³⁴.

В книге Исход Бог говорит Моисею, что он явился Аврааму, Исааку и Иакову как *'el šadday* ‘Бог крепкий, всемогущий’ — и лишь Моисею он открывает свое прямое имя YHWH (*yahveh*) (Исх. VI, 2—3). Вполне естественно в этой связи, что Бог именуется в «Откровении

³⁰ Речь идет об Азазиле (Азазеле), ангеле зла. В Сильвестровском списке это место сокращено.

³¹ Этот стих цитируется в Типографском уставе XI—XII в. [Тип. устав: л. 111, строка 15].

³² Слова «прѣжде вѣка» — $\pi\rho\acute{o}$ $\tau\acute{o}\upsilon$ $\alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$ — читаются также в книге Притч Соломоновых (VIII, 23) и в книге Иисуса, сына Сираха (XXIV, 9; XLII, 21). В еврейском тексте книги Притч стоит при этом מֵעוֹלָם *me'olam*; вместе с тем в сходном контексте — в параллельной конструкции — в этом же стихе мы встречаем и *miqqedem*. Заимствование из Псалтири, а не из книги Притч кажется более вероятным; что касается книги Иисуса, сына Сираха, то она, как известно, является второканонической.

Выражения «прѣжде вѣкъ» и «прѣвѣчныи» ‘предвечный’ нередко встречаются в христианских текстах, ср. в Символе веры: «рожденнаго прежде всѣхъ вѣкъ» ($\gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ $\pi\rho\acute{o}$ $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\tau\acute{o}\nu$ $\alpha\iota\omega\nu\omicron\nu$). Эти выражения часто встречаются в гимнографии, например: «Д[ѣ]ва ч[и]ста приемлетъ бе[с]сѣмене изъ о[т]ца прѣжде вѣкъ рожьшася без матеря» в Ильиной книге XI—XII в. (стихира перед Рождеством Христовым — Ил. кн., л. 81, строка 3—4; ср. другие примеры здесь по указателю, с. 703); в Типографском уставе XI—XII в.: «роди ся отроча младо превѣчныи Богъ» (кондак на Рождество Христово [Тип. Устав: л. 46, строка 17—18]; ср. другие примеры здесь по указателю, с. 401). Отметим также: «Вѣроуи... въ Тр[ои]ццо... прѣвѣчноу и бесконьчноу прѣбываюштво въ вѣкъ» [Изб. 1076 г.: л. 29—29 об.]; «Съвѣгъ прѣвѣчныи прѣвѣчнаго Б[ог]а нашего...» (Мин. 1097 г., л. 121, см. [Ягич 1886: 422]). Слово «прѣвѣчныи» в христианской литературе может восходить к греч. $\pi\rho\alpha\iota\omega\nu\omicron\iota\upsilon\varsigma$; в Септуагинте слова $\pi\rho\alpha\iota\omega\nu\omicron\iota\upsilon\varsigma$ нет (см. [Hatch, Redpath 1897]), но оно встречается в патристической литературе (см. [Rubinkiewicz 1987: 123, примеч. к <9:3>]). Ср. «предвечный» в русской литературной речи: «Один предвечный Бог, папаша, — сказал Берг, — может решить судьбы отечества» (Л. Н. Толстой. «Война и мир», т. III, ч. 3, гл. 16).

³³ А. Кулик полагает, что определение «прѣвѣчныи» передает евр. עוֹלָם עַד (*ad'olam*), но у этого выражения, насколько нам известно, нет значения ‘предвечный’ [Kulik 2005: 44—45, § 1.3.4]. Соответственно, он, как и другие переводчики нашего текста на английский язык, переводит наименования «Превѣчный» или «Преже вѣка» как «eternal»; это не совсем точно.

³⁴ Исследователи почти не занимались еврейским (или вообще семитским) соответствием эпитета «крѣпкий». Исключение составляет замечание Дж. Бокса [Box 1918: 43, примеч. 6, 54, примеч. 4] о том, что этот эпитет отвечает греч. \acute{o} $\iota\sigma\chi\rho\rho\acute{o}\varsigma$ и евр. *hā'el* (ср. такое соответствие: Неем. I, 5).

Авраама» таким образом. В частности, выражение «крѣпокъ Б[ог]ъ» (Сильв., с. 38 <9:3>) может рассматриваться именно как перевод *'el šadday* (с инверсией слов, возникшей при переводах).

Обращение к Септуагинте не дает сколько-нибудь веских аргументов в этом отношении, поскольку фраза (*'el*) *šadday* переводится здесь непоследовательно, а иногда и вовсе не переводится, отклоняясь при этом от еврейского текста. Так, слово *šadday* вообще не переведено в Пятикнижии; вместо него здесь появляются местоимения *μου* ‘меня, мой’, *σου* ‘тебя, твой’ (которых нет в еврейском тексте). В книге Бытия эти местоимения могут добавляться к слову *θεός*, где *θεός* является переводом слова *'el* ‘бог’. Соответственно, *'el šadday* передается здесь как *ὁ Θεός μου* ‘бог мой’ (Быт. XXVIII, 3; XLIII, 14; XLVIII, 3) или *ὁ Θεός σου* ‘бог твой’ (Быт. XVII, 1; XXXV, 11). Сходным образом при отсутствии *'el* — в качестве обособленного наименования — *šadday* передается здесь как *ὁ Θεός ὁ ἐμός* ‘бог мой’ (Быт. XLIX, 25). Между тем в книге Исход *'el šadday* передается как *θεός* ‘бог’ (Исх. VI, 3); так же передается *šadday* (без *'el*) в книге Чисел (Чис. XXIV, 4, 16) (см. [Успенский 2014: 39—40]; ср. [Wevers 1996: 105]). В Пс. LXVII, 15 / LVIII, 14 *šadday* (без *'el*) опущено, т. е. никак не отражается в тексте; в Пс. XC, 1 / XCI, 1 это слово передается как *τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ* ‘бог небесный’. В других библейских книгах *šadday* передается в Септуагинте такими словами, как *θεός* (Ис. XIII, 6), *κύριος* (Иов, VI, 4, 14; XIII, 3; XXI, 20; XXII, 3, 23, 26; XXIV, 1; XXXI, 35) и *παντοκράτωρ* (Иов, V, 17; VIII, 5; XI, 7; XV, 25; XXII, 17, 25; XXIII, 16; XXVII, 2, 11, 13; XXXII, 8; XXXIII, 4; XXXIV, 10; XXXV, 13; XXXVII, 23), т. е. общими наименованиями Бога (см. [Hatch, Redpath 1897])³⁵. В некоторых случаях это слово переведено как *ἰκανός* (Руфь, I, 20, 21; Иов, XXI, 15; XXXI, 2, XL, 2; Иез. I, 24, вар. чтения), что восходит к переводу Оригена, см. [Успенский 2014: 40—41]. Наконец, в книге Иезекииля *šadday* может не переводиться, а воспроизводиться в греческой транскрипции: *σαδδαι* (Иез. I, 24, вар. чтения; X, 5)³⁶; соответственно, *'el šadday* передается здесь как *θεός σαδδαι* (Иез. X, 5); в некоторых рукописях к слову *σαδδαι* добавляется *ἰκανός* (ср.: *σαδαι ικανου, θεοῦ σαδδαι ικανου* [Ziegler 1977: 95, 125])³⁷.

Итак, наименования Бога в «Откровении Авраама» — «Превѣчный (Преже вѣка)» и «Крѣпкий» — восходят, по-видимому, к еврейским *miqqedem* и *šadday*.

4. И еще раз Авраам слышит глас Божий, но на этот раз Господь обращается не к нему, Аврааму, а к кому-то иному. Авраам слышит, что происходит на небе, при том что происходящее недоступно его взору. Он слышит разговор, звучащий на небесах, подобно тому как мы можем услышать происходящее за кулисами. Вот что он слышит: «Слышахъ глас гл[аголю]ще: Иди Наоиль тѣже посредѣства неизрекомаго имени моего с[ва]ти ми мужа оного и оукрѣпи ѿт трепета юго» (Сильв., с. 38 <10:3>).

Перед Авраамом является ангел в человеческом обличе («в подобьи мужьстѣ») посланный Аврааму Богом. Он представляется Аврааму, называя свое имя: «Азь ѣсмь Илоиль...» (Сильв., с. 39 <10:8>); см. подробнее ниже (§ 5).

³⁵ Слово *šadday* передается как *παντοκράτωρ* только в книге Иова (при этом *'el šadday* переводится как *κύριος παντοκράτωρ*, ср.: Иов, VIII, 3, XV, 25). В других книгах *παντοκράτωρ*, как правило, соответствует еврейскому *tseba'ot*, т. е. наименованию «Саваоф» (ср., однако, другие соответствия этого слова: Зах. IX, 14, XI, 4, XII, 4).

³⁶ Эта транскрипция отразилась в ранних южнославянских рукописях, где находим формы «садаи», «садьдаи» и т. п. (см. ниже, примеч. 73). Вместе с тем формы «шаддаи», «шеддаи» встречающиеся в русских списках Библии (см. о них ниже, § 7), — не греческого, а еврейского происхождения, см. [Успенский 2012а: 106].

³⁷ Ср. объяснение слова *šadday* у Феодорита Кирского в толковании на книгу Иезекииля (по болгарскому списку Библии 1350—1370 гг., РНБ, F.I.461, л. 269): «...садаи бо са жидовскы реч[е]ть постижень», «садаи же есть постижень. постижень сыи Б[ог]ъ и въсесилень Б[ог]ъ. въсе творить оудобѣ елико хщет» [Тасева, Йовчева 2003: 163, 103]. Слово «постижныи» ‘достигающий, способный’ выступает вообще как перевод греч. *ἰκανός* [Срезневский, II: стлб. 1263].

Несомненно, речь идет об одном и том же имени, которое как в первом, так и во втором случае дается в искаженной форме: переписчик этого или, вернее всего, какого-то предшествующего списка спутал близкие по начертанию буквы: в одном случае буквы *И* («и восьмеричное») и *Н* («наш»), в другом — *Л* («люди») и *А* («аз»). В целом это имя восстанавливается как *Иаоиль*, и именно в такой форме («*иаоиль*») оно встретится нам в дальнейшем (Сильв., с. 43 <17:3>) — в славословии Богу, о котором мы будем говорить специально (в § 7)³⁸.

В других списках это имя предстает как *Наоиль* / *Илоиль* / *Иоиль* (Музейск.)³⁹, *Наоиль* / *Илаиль* / *Иаоил* (Увар.)⁴⁰, *Аоиль* / *Иаоль* / *Иаоль* (Румянц.), *Яол* / *Иаоль* / *Иаоиле* (зват.) (Солов.), *Иоаль* / *Иоаль* / *Иаоиль* (Барс.), *Аоль* / *Иоаль* / *Иаоиль* (Синод.), *Оль* / *Иаоль* / *Иоиль* (Пряниш.), *Аль* / *Аоль* / *Иоаиль* (Волок.), *Аоль* / *Иаоль* / *Иаоиль* (Саров.), *Аоль* / *Иоаль* / *Иаоиль* (Погод.), *Аль* / *И^ооль*⁴¹ / *Иоаилѣ* (зват.) (Кир.-Бел.), *Аол* / *Иаоиль* / *Иаоиле* (зват.) (Вязем.), *Аль* / *Ифоль*⁴² / *Иаоиль* (1-й Мазур.), *Доль* / *Идоль* / *Иасиль* (Тихонр.)⁴³. В Академическом списке Бог именует своего посланника «ангелом» («*Иди анг[е]ле...*»), но сам он представляется Аврааму как *Иоиль*, и так же — *Иоиль* — звучит это имя в славословии Богу; сходная картина во 2-м Мазуринском списке. См. *Приложения I—III* к настоящей работе.

Итак, имя Ангела восстанавливается как *Иаоил*, где окончание *-ил* передает греческое произношение (с итацизмом). По-еврейски оно должно было звучать יָאוֹ'עַל *Yao'el* или, в более полной форме, יָהוֹ'עַל *Yaho'el*. Такого рода именем в апокрифическом сказании об Адаме, дошедшем до нас в славянском переводе, называющийся ангел, служащий посредником между Богом и Адамом после изгнания его из рая, см. [Порфирьев 1877: 118, примеч. 1]; ср. изд. [Тихонравов, I: 11—12]; о еврейских, греческих и коптских текстах, где ангел фигурирует с подобным именем см. [Paterson 1926: 89; Alexander 1983: 244; Philonenko-Sayar, Philonenko 1981: 31 (примеч. 2, 3)]⁴⁴. Для дальнейшего изложения важно отметить, что имя *Yaho'el* / *Yeho'el* встречается в третьей (еврейской) книге Еноха как одно из имен ангела Метатрона (см. ниже, § 5).

Между именем Ангела и дальнейшим текстом («...посредѣства неизрекомаго имени моего») вычленяется слово «тьже». В большинстве списков это слово представлено в форме «тезе» (варианты: «тесе», «тезѣ») или «тьзе». В некоторых списках оно превратилось в «зе», в других — в «тъже», «тоже» или «тож» (см. *Приложение I*). Перед нами слово

³⁸ В некоторых списках «Откровения Авраама» имя Ангела фигурирует еще и в том месте, где Авраам приносит жертву Богу <13:1>. Так, в Соловецком списке читаем: «И сотворишь все по повелѣнію агг[е]лову. И дахъ агг[е]ломъ пришедшимъ к намъ протесанія животна, а птица взя агг[е]лъ *Иаоиль*» (Солов., с. 120); в Саровском списке: «...и птицю взя агг[е]л *Иаоль*» (Саров., л. 175 об.); в списке Вяземского: «...а птѣци взя агг[е]лъ *Иаоиль*» (Вязем., л. 140). В Синодальном списке во фразе «и птицю взя агг[е]лъ» к слову «агг[е]лъ» на полях приписано его имя: «*Иооль*» (Синод., л. 81 об.). В других известных нам списках имя Ангела в этом месте отсутствует.

³⁹ Ссылаясь на рукопись, здесь и далее мы указываем три формы имени, которые в ней фигурируют. Первая форма соответствует главе 10:3 «Откровения Авраама» (Бог обращается к Ангелу), вторая — главе 10:9 (Ангел представляется Аврааму), третья — главе 17:3 (славословие Богу). См. *Приложения I—III*.

⁴⁰ Музейский и Уваровский списки, как уже отмечалось, восходят к Сильвестровскому (см. выше, § 2), поэтому в них повторяются ошибки Сильвестровского списка.

⁴¹ Буква *а* в этой форме вставлена над строкой позднейшим редактором.

⁴² Буква *ф* необычного начертания с поперечной перекладной наверху.

⁴³ В Тихонравовском списке Ангел именует «Идолом». Соответственно, выражение «Иди Доль тезе» может трактоваться как «Ид[и] Идоль тезе». См. *Приложения I и II*.

⁴⁴ Ср. у Иеронима Стридонского: «*Ioahel — vita dei sive exordium dei vel praestolans deum*» (Hieronimi liber interpretationis hebraicorum nominum), см. [Lagarde 1887: 34 (7, 25—26)]. В гностическом «Евангелии египтян» дева *Иуел* (*Yuel*) вместе с Саваофом и Иисусом образует троицу, см. [Böhlig, Wisse 1975: 47—48].

«тьзь / тьзе» — существительное, означающее ‘тезка’, ‘тезоименный’ (см. [Lunt 1985: 59—60], ср. [Срезневский, III: 1078; СлРЯ XI—XVII вв., XXIX: 262—266]), представленное здесь в звательном падеже. Формы этого слова варьируются в наших списках, но эта вариация легко объяснима. Исходной формой является «тьзе» (зват. падеж от «тьзь»); такая именно орфография и сохраняется в Барсовском, Соловецком, Саровском списках и в списке Вяземского. Слабый редуцированный *ь* в этой форме должен был исчезнуть, и в результате должна была образоваться форма «тзе»; консонантное сочетание «тз» подлежало упрощению, и таким образом «тзе» превращалось в «зе»; такую форму имеем в 1-м Мазуринском и Румянцевском списках. Отсюда же объясняется и форма «тъже» в Сильвестровском списке: это результат так называемого шоканья (шепелявения), характерного прежде всего для древнеславянских, но отчасти и для древненовгородских говоров (заметим, что Сильвестровский сборник новгородского происхождения); ср. также «тоже», «тож» в Уваровском и Музейском списках, которые являются копиями Сильвестровского (см. выше, § 2)⁴⁵. Наконец, в ряде списков (Волоколамском, Синодальном, Тихонравовском, Погодинском, Кирилло-Белозерском, 2-м Мазуринском и Прянишниковском) наблюдается форма «тезе / тесе / тьзь» — вторичное образование звательного падежа от формы с прояснившимся сильным редуцированным (т. е. от формы «тезь», а не от формы «тьзь»).

Отсюда объясняется, конечно, и «ангел Альтез» в цитированном выше послании проропа Аввакума.

Итак, «Иди Наоиль тъже...» и тому подобные фразы означают: ‘Иди, Иаоил одноименник...’. Мы должны предположить, что Бог и Ангел носят одно и то же имя; точнее говоря, Иаоил — это одно из имен Бога. Это предположение подтверждается ниже в тексте, когда Ангел учит Авраама песни, славословящей Бога, и сам поет ее вместе с ним. Песнь эта, как мы увидим, в основном состоит из наименований Бога, и среди имен, которыми Он называется, упоминаются Саваоф и Иаоил (Сильв., с. 43 <17:13>; см. ниже, § 7). Имя Иаоил фигурирует в этом случае именно как имя Бога, а не как имя Ангела. Уместно отметить в этой связи, что имя *Yao 'el / Yaho 'el* представляет собой сочетание Божественных имен *Yahveh* и *'El*, т. е. Иаоил означает не что иное, как ‘Господь Бог’⁴⁶.

Оставшаяся часть интересующей нас фразы («...посредства неизрекомаго имени моего») трудна для понимания, что и отразилось в списках «Откровения Авраама»: переписчики, по-видимому, не всегда понимали текст, который они переписывали, и в некоторых случаях старались его исправить. Это испорченное место, как его определил Н. С. Тихонравов [Тихонравов, I: 38, примеч. 3], и обычно его переводят, исходя из общего смысла текста, не обращая внимания на грамматику.

Переводчики могут усматривать здесь слово «посредство», переводя всю фразу так, как если бы это слово стояло в творительном падеже. Так, например, в переводе Р. Рубинкевича, отредактированном Г. Лантом, читаем: «Go, Iaoel of the same name, through the mediation of my ineffable name, consecrate this man for me and strengthen him against his trembling» [Rubinkiewicz, Lunt 1983: 693]⁴⁷. Это типичный перевод по смыслу, игнорирующий форму.

⁴⁵ О псковском и новгородском шоканье, т. е. шепелявом произношении [z'] перед гласным переднего ряда, см. [Зализняк 2004: 52 (§ 2.14); Успенский 2002: 204 (§ 8.2.8); Каринский 1909: 178; Зеленин 1954: 53]. Аномальным в слове «тъже» является наличие *ь* вместо *ь*: после падения слабого редуцированного *ь* или *ь* в данной позиции не имело фонетического значения, и писец легко мог заменить одну букву на другую.

⁴⁶ Форма «Иао» (греч. *Ιαω*), восходящая к тетраграмме *YHWH*, — составной компонент имени «Иаоил» — часто встречается в гностических текстах.

⁴⁷ Ср. аналогичные переводы: «Go, Jaol, and by means of my ineffable Name raise me yonder man, and strengthen him (so that he recover) from his trembling» [Box 1918: 46]; «Va, Jaol, toi qui portes Mon nom, par le moyen de Mon nom ineffable relève cet homme et fortifie-le en chassant son effroi!» [Philonenko-Sayar, Philonenko 1981: 59].

Действительно, в ряде списков мы находим сочетание «посредства», как правило с выносной буквой *ð* (Солов.; Саров.; Синод.; Акад.; Погод.; Кир.-Бел.; Вязем.; 2-й Мазур.), ср. также «посредства» (Барс.), «посредства» (1-й Мазур.), «посредства» (Пряниш.) (см. *Приложение I*). Если видеть здесь слово «посредство», необходимо признать, что оно стоит в родительном, а не в творительном падеже. Исходя из этого, А. Кулик в новейшем переводе «Откровения Авраама» трактует это слово как определение к слову «тъзь» («тез»): «тъзь посредства». По-церковнославянски ожидалось бы определение в дательном падеже, но при переводе с греческого мог сохраняться греческий синтаксис с определением в родительном [Kulik 2005: 55]. Соответственно, А. Кулик переводит нашу фразу следующим образом: «Go, Yahoel, the namesake of the mediation of my ineffable name, sanctify this man and strengthen him from his trembling!» [Ibid.: 17]. Таким образом, ангел Иаоил признается тезоименным посредничеству (действию) Божьего имени.

Предложенный перевод вызывает сомнения, в частности, текстологического характера. В других списках вместо формы «посредства» мы находим несколько отличную форму: «посредства» (Сильв.; Увар.), «посредства» (Музейск.), «посредства» (Волок.), «посредства» (Румянц.) и, наконец, «посредства» (Тихонр.) (см. *Приложение I*). Здесь явно вычленяется слово «посреди (посредь)». Это слово трудно вывести из формы «посредства», при том что обратная операция, напротив, трудности не представляет. Мы предлагаем читать соответствующий текст как «посреди (посредь) естества». Такое чтение находит подтверждение затем в словах Ангела, когда он представляется Аврааму, заявляя о себе: «сила посредь исьмь неизгль[агол]емаго слежаща имене въ мнѣ» (Сильв., с. 39 <10:8>) (см. ниже, § 5).

Тем самым перевод обращения Господа к Ангелу должен выглядеть так:

«Иди, Иаоил, одноименник посреди естества (природы, субстанции) неизрекомого имени моего, освяти мне оного мужа и укрепи его от трепета его»⁴⁸. Отметим выражение «неизрекомого имя»; оно отвечает запрету произносить имя Бога, сохраняющемуся в еврейской традиции⁴⁹.

Как уже упоминалось, имя *Yaho'el / Yeho'el* встречается в третьей (еврейской) книге Еноха как одно из имен ангела Метатрона; последний, как и Иаоил, также является небесным посланником и посредником (см. [Odeberg 1928, II: 4, 42, 172—179; Alexander 1983: 256, 304, 313—315]; 3 En. I, 4, 9; XVB, 5; XLVIII, 1). Ангел Метатрон упоминается еще в Вавилонском Талмуде (в трактате «Санхедрин» из четвертого раздела «Мишны» — «Низикин»); при этом о Метатроне здесь говорится — с отсылкой к книге Исход, — что его имя подобно имени Бога: «Это Метатрон, чье имя подобно имени его Господина, поскольку написано: “ибо имя Мое в нем” [Исх. XXIII, 21]» (Санх. 38b); между тем в третьей книге Еноха в аналогичном контексте — и с такой же мотивацией — Метатрон называется «малым *Yahveh*»: «Он [Господь] назвал меня “малым YHVH”; поскольку написано: “имя Мое в нем”» [Odeberg 1928, II: 32, ср. с. 169; Alexander 1983: 265, ср. с. 312]; 3 En. XII, 5, ср. XLVIII, 7⁵⁰; в другом месте той же книги читаем, что Метатрон называется

⁴⁸ Близким образом в свое время переводил эту фразу Г. Н. Бонвеч, но ему осталось непонятным слово «тъзь» / «тез», и соответственно, в его переводе ничего не говорится об одноименности. Ср.: «Gehe Iaoel inmitten der Natur (in Kraft, als Mitler?) meines unaussprechliches Namens und stelle mir auf jenen Mann und stärke ihn von seinem Zittern» [Bonwetsch 1897: 653]. Ср. перевод Р. Рубинкевича: «Va Iaoël! (Toi qui as été) appelé selon la nature de mon Nom ineffable! Consacre-moi cet homme et fortifie-(le) en l'arrachant à sa crainte!» [Rubinkiewicz 1987: 129].

⁴⁹ Это выражение фигурирует во всех списках, кроме Музейского, где читается «изрекомого имени» (см. *Приложение I*). Этот список, как мы знаем, представляет собой копию с Сильвестровского; таким образом представленным в нем разночтениям нельзя придавать значение.

⁵⁰ См. о «малом Иао» или «малом Саваофе» в гностических текстах [Odeberg 1928, I: 141, 188—192]. «Малый Иао» упоминается, в частности, в трактате «Пистис София» (кн. I, гл. 7), здесь же говорится и о «великом Иао» (кн. II, гл. 86, кн. IV, гл. 141); см. [Schmidt 1978: 12, 196, 366].

семьдесятю именами своего Создателя ([Odeberg 1928, II: 8; Alexander 1983: 258]; 3 En. IV, 1; ср. ниже, § 5)⁵¹. Таким образом, Метатрон, как и Иаоил, соименен Богу: сходство их представляется разительным⁵².

Нельзя не отметить, что Раши (1046—1105) в комментарии к книге Исход (Исх. XXIII, 21), основываясь на гематрии (операции с числовыми значениями букв), установил, что нумерологическое значение имени *metatron* равно значению слова *šadday* и выражается числом 314 ($314 = 50 + 6 + 200 + 9 + 9 + 40$; מטטרון; $314 = 10 + 4 + 300$; ידש). Это понималось в том смысле, что ангел Метатрон носит одно имя с Богом (ср. [Odeberg 1928, I: 141, II: 33, примеч. 5]; см. еще в этой связи [Архипов 2003: 17, 19]). То же самое, как мы знаем, утверждается и о Иаоиле; при этом эпитет «Крѣпкий» как наименование Бога в «Откровении Авраама» восходит, по-видимому, именно к слову *šadday* (см. выше, § 3). Комментарий Раши — относительно поздний источник; но если принять, что он отражает древнюю традицию, можно было бы предположить, что Метатрон — соименник Бога по гематрии, а Иаоил — по составу частей этого имени (см. выше о значении этого имени).

5. Обратимся теперь к тому, что говорит Ангел, явившись пред Авраамом (как Ангел представляется Аврааму). Этот текст мы отчасти уже цитировали, приведем его в полном виде.

Азь есмь Илоиль сы именованъ ѿт трасущаго сущаа съ мною на седмѣи широтѣ на тверди, сила посредѣемъ неизгъл[агол]емаго слежаща имене въ мнѣ (Сильв., с. 39 <10:8>).

Определение «трясущий», несомненно, относится к Богу⁵³; слово «трясущий» семантически соотносится со словом «трепет», который упоминается по отношению к Аврааму (см. выше, § 4). Бог, говорит Ангел, сотрясает (потрясает, приводит в трепет) все, что находится с ним «на седмѣи широтѣ на тверди»⁵⁴; по-видимому, речь идет о херувимах и других небесных чинах (см. ниже, § 6).

Называя свое имя, Ангел заявляет, что он «именован от Трясущего». Эти слова обычно понимаются в том смысле, что так его назвал Бог; такое понимание оправдано с точки зрения греческого синтаксиса: это обычный синтаксический грецизм [Успенский 2002: 258, § 8.9.9]. При всем том здесь может быть и другой смысл: ведь ранее Ангел говорит о себе

⁵¹ Ср. слова Бога: «Seventy names did I take from [my] names and called him [Metatron] by them to enhance his glory» ([Odeberg 1928, II: 169]; ср. [Alexander 1983: 312]; 3 En. XLVIII, 9); слова Метатрона: «I have seventy names, corresponding to the seventy tongues of the world and all of them are based upon the name of Metatron [no др. стискам: upon the name of my King, the Holy One]» ([Odeberg 1928, II: 6—7]; ср. [Alexander 1983: 257]; 3 En. III, 1). См. также ниже, примеч. 58.

Семьдесят имен Бога или Метатрона определяется количеством народов на земле. О понятии эклиптического имени Бога см. ниже (§ 5).

⁵² О связи Иаои́ла и Метатрона см. вообще [Vox 1918: XXV, XXX—XXXI, 46 (примеч. 5); Odeberg 1928, I: 117; Шолем 2004: 105—107].

Иаоил, как мы увидим, выступает как руководитель небесного хора (см. ниже, § 6). Аналогичную функцию А. Орлов усматривает у Метатрона, но из текста, который он приводит («Shi'ur Qomah»), прямо этого не следует [Orlov 2005: 113—120], со ссылкой на [Cohen 1985: 162—164]; ср. цитату ниже, примеч. 58.

⁵³ Ср. образ Бога, трясу́щего вселенную, в слове Иоанна Златоуста о Давиде царе и о Павле апостоле и о покаянии по древнерусскому списку XII—XIII в.: «послоушаи самого пр[o]р[o]ка [Давида] гл[агол]юща. съидеть [Господь] ѿко тоуча на роуно [Пс. LXXI, 6 / LXXII, 5], понеже бо пришьдъ с[ы]нъ б[о]жии. не приде трасыи въселенюю. ни блицианиа поущаа ни шибениа съла. нагъмь б[о]жъстъмь» (РГБ, ф. 304.1/Тр.-Серг., фонд. № 12, л. 186). На это место нам любезно указал А. А. Гиппиус.

⁵⁴ В некоторых списках вместо «на седмѣи широтѣ» читается «на среднеи (среднии) широтѣ» (так в Волоколамском, Кирилло-Белозерском и 2-м Мазуринском, см. *Приложение II*). По-видимому, это инновация, которая вызвана ассоциацией с выражением «посредѣ есмь», присутствовавшим в тексте на предыдущих стадиях (см. ниже).

как о «тезе» (одноименнике) Бога, и в этом смысле слова «именован от Трясущего» могут означать, что он, Ангел, назван по Его имени, т. е. носит Его имя⁵⁵.

Отметим, далее, что в преобладающем большинстве списков вместо «неизглаголемаго» (имени) читается «изглаголемаго»: так в Волоколамском, Соловецком, Синодальном, Барсовском, Академическом, Румянцевском, Саровском, Погодинском, Кирилло-Белозерском, 1-м Мазуринском, 2-м Мазуринском списках и в списке Вяземского; в Тихонравовском списке это место опущено. Форма «неизглаголемаго», помимо Сильвестровского списка, имеется лишь в Музейском, Уваровском и Прянишниковском списках⁵⁶; при этом Музейский и Уваровский списки, как уже упоминалось (см. выше, § 2), представляют собой копии Сильвестровского. См. *Приложение II*.

Переводчики «Откровения Авраама», как правило, исходят из формы «неизглаголемаго» и считают форму без отрицания («изглаголемаго») ошибочной; предполагается, что слово «неизглаголемый» больше подходит по смыслу; соответственно, они переводят это место как *ineffable name, nom ineffable* и т. п. Это, однако, вызывает сомнения: ведь до этого Бог, обращаясь к Ангелу, говорил о своем «неизрекомом имени» (<10:3>; см. выше, § 4), и кажется странным, что столь важное понятие передается разными способами. Вообще «неизглаголемый», как и «неизглаголаныи», — частое слово, привычный эпитет [ССЯ, I: 360; Срезневский, II: стлб. 386; СЛРЯ XI—XVII вв., XI: 128; СДРЯ XI—XIV вв., V: 277—288]; напротив, «изглаголемый» — слово очень редкое. В этой ситуации более вероятна замена переписчиками слова «изглаголемый» на «неизглаголемый», т. е. замена непривычного эпитета на привычный, нежели утрата частицы «не».

Полагаем, что речь идет в данном случае о «изглаголемом», т. е. эксплицитном, выраженном имени Бога, ср. [Kulik 2005: 55—56, примеч. 14]. Это выражение восходит к евр. שם המפורש (*šem hameforaš*, букв. ‘ясно выраженное, выставленное, изъясненное имя’, ср.: *ausdrückliche Name, explicit name, nomen expositum*), которое встречается в третьей (еврейской) книге Еноха и в «Книге Сияния» (*Sefer habahir*); см. об этом слове [Scholem 1983: 62; Stroumsa 2003: 231—232; Архипов 2003: 6—11]. Имеется в виду имя Бога, сообщенное Моисею на Синайской горе (которое, как предполагается, заключено в тетраграмме YHVN), — то имя, которое, согласно преданию, провозглашал первосвященник в иерусалимском храме в День Очищения (Иом Киппур)⁵⁷. В третьей книге Еноха говорится о семидесяти эксплицитных (выраженных) именах Бога и, вместе с тем, о семидесяти именах Метатрона, которые являются отражением эксплицитного имени Бога⁵⁸; при этом

⁵⁵ Ср. в слове Григория Богослова о св. Василии Великом по древнерусскому списку XIV в.: «аз же и великий Василии. супруга именуема w^r всѣх w^r Ареста же и Пелада» (ГИМ, Син. № 954, л. 152). Предлог «от» употреблен здесь дважды — в двух разных значениях: первый раз в значении ‘названы кем’, второй раз — в значении ‘названы по имени кого’.

⁵⁶ Рубинкевич называет еще и Академический список, но это ошибка. См. [Rubinkiewicz 1987: 128, 131, примеч. к <10:8>].

⁵⁷ Вообще же это имя нельзя было произносить, и таким образом по существу выражение *šem hameforaš* относится к неизрекому имени Бога. Ср.: «The variant of S [Сильвестровского списка] *неизглаголемаго* ‘ineffable’ (and not *изглаголемаго* ‘said,’ ‘uttered’ of other mss) seems to be more plausible in this context. Nevertheless the reading of most mss may go back to Heb שם המפורש ‘Explicit (lit. ‘expressed clearly’) Name’ denoting actually the same *nomen ineffable* (Tetragrammaton) in its explicit form» [Kulik 2005: 55—56, примеч. 14].

⁵⁸ См. выше, примеч. 51. Ср. здесь об именах Бога: «The Holy One, blessed be He has seventy names, that are explicit [*ор. перевод*: which may be expressed], and the rest that are not explicit are innumerable and unsearchable» ([Odeberg 1928, II: 160]; ср. [Alexander 1983: 310]; 3 En. XLVIII, 1); об именах Метатрона: «These 70 names (are) a reflection of the Explicit Name... which the Holy One, blessed be He, took from his Explicit Name and put upon the name of Metatron» ([Odeberg 1928, II: 176]; ср. [Alexander 1983: 314]; 3 En. XLVIII, 5; см. также [Odeberg 1928, II: 172; Alexander 1983: 313]; 3 En. XLVIII, 1). Ср.: «When the ministering angels utter the “Holy” then all the explicit names that are graven with a flaming style on the Throne of Glory fly off like angels, with sixteen wings. And they surround and compass the Holy One, blessed be He, on the four sides of the place of His Shekina [места Его Славы]» ([Odeberg

на первом месте в списке этих имен Метатрона значатся имена *Yeho'el Yah* или *Yaho'el Yah* (см. [Odeberg 1928, II: 172; Alexander 1983: 313]; 3 En. XLVIII, 1).

По остроумному предположению А. А. Архипова, славянское «изъглаголемый» может восходить к греч. ὄνομα ἐκλεκτόν, которое, в свою очередь является переводом евр. *šem hameforaš*. Греч. ἐκλεκτόν означает ‘избранное, особенное’, но славянский переводчик мог читать это слово как ἐκ-λεκτόν ‘из-глаголемое’ (А. А. Архипов, устное сообщение)⁵⁹.

Необходимо остановиться, наконец, на слове или выражении, стоящем между словами «сила» и «(не)изглаголемаго». В Академическом списке здесь значится «посре^аесть» (Акад., л. 26). Между тем в пяти списках читается форма «посредиемъ» (Румянц., л. 102 об.; Пряниш., л. 155) или же «посредіемъ» (Солов., с. 118), «посредіе^м» (Волок., с. 61), «посредіе^м» (Вязем., л. 138—138 об.). Ср. также: «посредѣмъ» (Сильв., с. 39), «посрѣдѣмъ» (Погод., л. 63), «посрѣдѣ^м» (Музейск., л. 449), «посредѣмъ» (Увар., л. 302 об.) «посре^лемъ» (Синод., л. 80 об.; Тихонр., л. 73 об.), «посре^лемъ» (Кир.-Бел., л. 114 (115 верх. фолиации)), «посрѣ^лемъ» (Саров., л. 173 об.), «посредѣмъ/посредѣмъ» (1-й Мазур., л. 125 об.; Барс., л. 7); см. **Приложение II**. Исходя из формы «посредиемъ», Рубинкевич и Лант перевели «сила посредиемъ неизглаголемаго слежаща имене во мнѣ» как «a power through the medium of his ineffable name in me» [Rubinkiewicz, Lunt 1983: 694]; форма «слежаща» при этом осталась без перевода. Фраза «посредиемъ неизглаголемаго имене» в словах Ангела, обращенных к Аврааму <10:8>, перекликается при этом с фразой «*посредством неизрекомаго имени», которую Рубинкевич и Лант усматривают в словах Бога, обращенных к Ангелу (<10:3>; см. выше, § 4). Однако форма «посредством», как мы видели, отсутствует в тексте; вместе с тем, превращение словосочетания «посрѣдѣ емъ» в «посрѣдѣмъ», «посредѣмъ» или «посрѣ^лемъ» проще объяснить, чем превращение обратного порядка. Заметим к тому же, что форма «посредіе» в значении ‘посредничество, посредство’ зафиксировано лишь в поздних текстах (XVII в.) и только в актовом языке [СлРЯ XI—XVII вв., XVII: 220; СЦРЯ, III: стлб. 828].

Полагаем, таким образом, что интересующее нас сочетание должно читаться «посрѣдѣ емъ» (ср. [Kulik 2005: 18, 55, примеч. 14]); исходное сочетание и сохранилось в Академическом списке. Будучи написана над строкой, буква *c* в слове «есть» могла смешиваться с диакритикой и в этом случае легко терялась, ср. отсюда формы типа «посредѣмъ» в Сильвостровском списке и т. п.

1928, II: 123—124]; ср. [Alexander 1983: 290—291]; 3 En. XXXIX, 1); или описание ангела Керубиеля: «there is a crown upon his head on which (crown) the Explicit Name is graven» ([Odeberg 1928, II: 73]; ср. [Alexander 1983: 277—278]; 3 En. XXII, 5).

В трактате «Shi'ur Qomah», о котором упоминалось выше (см. примеч. 3, 52), описывается, как Метатрон, в ознаменование Славы Божией, провозглашает «the explicit name... in seven voices, in seventy voices» ([Cohen 1985: 162—164]; ср. [Sh'ur Qoma 2001]).

⁵⁹ Слово *meforaš* (страд. причастие от *farš* ‘отделять > объяснять’) не библейское, и таким образом выражение *šem hameforaš* представляет собой относительно поздний, таннайский термин. По мнению А. А. Архипова, это выражение является переводом греч. ὄνομα ἐρμηνεῖκόν ‘тайное имя’; при этом слово ἐρμηνεῖκόν было соотносено с ἐρμηνεύω ‘объяснять, толковать’, т. е. его псевдо-этимологический перевод — ‘имя истолкованное, подвергнутое герменевтике’. Иначе говоря, первичным было значение ‘герметическое имя’, а вторичным — его еврейский перевод и дальнейшее использование в специальной герметической литературе и практике.

Таким образом, согласно Архипову, выстраивается цепочка:

- 1) ὄνομα ἐρμηνεῖκόν ‘тайное имя’, термин греческой герметической литературы,
- 2) *šem hameforaš*, его (ошибочный) перевод в еврейской герметической и апокалиптической литературе,
- 3) ὄνομα ἐκλεκτόν, описательный перевод предыдущего (исходное греческое слово в еврейском переводе становится при этом неузнаваемым),
- 4) «изглаголемое имя» — поморфемный перевод предыдущего.

Наш перевод:

Я — Иаоил, названный по имени Того, Кто потрясает все, находящееся со мною на седьмой широте на небесном своде. Я — сила посреди (внутри) выговариваемого имени, солежащего (прилежащего, пребывающего совместно) во мне⁶⁰.

Конец этой фразы перекликается со словами Бога из книги Исход: «Ибо имя Мое в нем» (Исх. XXIII, 21). Слово «сила» может восходить к семитскому 'el, которое может означать как 'бог', так и 'сила', ср. [Vox 1918: 59, примеч. 4; Cross 1973: 279]⁶¹. О выражении «седьмая широта» мы скажем отдельно.

Как кажется, обе характеристики Ангела Иаоила — определение, которое ему дает Бог (Сильв., с. 38 <10:3>; см. выше, § 4), и его собственное самоопределение (Сильв., с. 38 <10:8>) — перекликаются одна с другой. Мы могли бы определить этого Божьего вестника как Ангела Имени. Рассматриваемый пассаж «Откровения Авраама» соответствует книге Исход: «Вот, я посылаю пред тобою Ангела (Моего) хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил (тебе). Блуди себя пред лицом его и слушай гласа его... Ибо имя Мое в нем» (Исх. XXIII, 21). Как мы видели, это место книги Исход отвечает и характеристике ангела Метатрона, другого соименника Бога (см. выше, § 4).

Необходимо остановиться на космологических координатах, о которых сообщает Ангел: по его словам, он пребывает «на седмѣи широтѣ на тверди». Слово «твердь» означает «небо, небесный свод», ср. в Библии (Быт. I, 8) «и нарекъ [Богъ] твердь н[е]бо» (РГБ, ф. 304.1/Тр.-Серг., фонд. № 1, л. 1; см. также [Срезневский, III: стлб. 942]). «Широта» и «твердь» выступают здесь, по-видимому, как синонимы [Rubinkiewicz, Lunt 1983: 694, примеч. с; Rubinkiewicz 1987: 131, примеч. к <10:9>]. Под «седьмой широтой» имеется в виду седьмое небо, ср. «широта небесная» как обозначение небесного свода [Срезневский, III: стлб. 1595]. Во второй книге Еноха, апокрифе, сочиненном приблизительно в то же время, что «Откровение Авраама» и сохранившемся в славянском переводе, седьмое небо — место престола Бога, окруженного воинством херувимов и серафимов (гл. IX, см. [Соколов 1899—1910: 19]; о семи небесах речь идет также в третьей (еврейской) книге Еноха (гл. XVII, XVIII, см. [Odeberg 1928, II: 45, 52—53; Alexander 1983: 269, 271])⁶² и в апокрифическом Вознесении Исаии (VI, 13, VII, 27, см. [Charles, Barton 1984: 796, 799]); см. также [Шолем 2004: 91].

Устройство небесных сфер описывается в «Откровении Авраама» и позднее, после вознесения Авраама (Сильв., с. 44—45 <19:3—19:9; 21:1, 2>). Слово «широта» более не употребляется, но в сходном значении выступают слова «простертие» и «протяжение». Термины «твердь» <10:8; 19:6>, «твердость / твердевание» <19:4,7>, «широта» <10:8>,

⁶⁰ Приведем другие переводы:

«I am Iaoel and I was called so by him who causes those with me on the seventh expanse, on the firmament, to shake, a power through the medium of his ineffable name in me» [Rubinkiewicz, Lunt 1983: 694].

«I am Poil, so named by him who shakes what is with me on the seventh expanse above the vault of heaven, a power by virtue of the ineffable name that dwells in me» [Pennington 1984: 376].

«Je suis Iaoël et c'est ainsi que j'ai été appelé par le Terrible. Grâce à Lui, la force de son Nom (In)effable, qui est avec moi sur le septième espace, sur le firmament, demeure en moi» [Rubinkiewicz 1987: 129—131].

«I am Yahoel named by him who shakes those which are with me on the seventh vault, on the firmament. I am a power in the midst of the Ineffable who put together his names in me» [Kulik 2005: 18]. Перевод второй фразы этого текста основывается на недоразумении. Отказ от перевода «слежаща» как «dwelling» связан с тем, что форму «имени» (ср.: «слежаща имени во мнѣ» Солов., с. 118—119) А. Кулик трактует как форму вин. множ. [Kulik 2005: 56, примеч. 14]. Между тем форма вин. множ. от «има» — не «имени», но «имена».

⁶¹ На это обстоятельство нам указал А. А. Архипов.

⁶² Одновременно в третьей книге Еноха речь идет о семи небесных дворцах (чертогах), расположенных на седьмом небе один внутри другого ([Odeberg 1928, II: 3, 4, 54—55, 121]; ср. [Alexander 1983: 255, 271, 290]; 3 En. I, 1, 6; XVIII, 3; XXXVII, 1). См. в этой связи [Alexander 1983: 240].

«простертье» <15:4; 18:1; 19:3, 5; 21:1, 2>, «протяжение» <19:3, 4; 21:1> представляют собой, видимо, синонимичные архитектурные термины, относящиеся к небесным чертогам [Kulik 2000: 141—142].

Сам Авраам находится при этом на седьмом «твердстве», т. е. на седьмой тверди (на седьмой широте): «и видѣхъ на седмемъ на немже стоахъ твердствѣ...» (Сильв., с. 44 <19:4>); «и ꙗже на .7.мь. твердествии сила юже видѣхъ...» (Сильв., с. 45 <19:8>).

Вместе с тем здесь упоминается и «осмая твердь», т. е. восьмое небо, к которому подвешено седьмое небо, где находится Авраам: он видит бесплотное множество духовных ангелов, творящих повеления огненных ангелов; о последних сообщается, что они пребывают «на осмѣи тверди, ꙗкоже быхъ [по др. спискам: бѣ, бѣхъ] стоа на повешеньихъ [по др. спискам: повѣшениихъ, повѣшени] ꙗга» (Сильв., с. 45; Волок., с. 68; Солов., с. 123; Барс., л. 9; Синод., л. 84; Тихонр., л. 76 об.; Кир.-Бел., л. 119 об. / 120 об. верх. фолиации: 1 Мазур., л. 132; 2-й Мазур., л. 125 <19:6>). Исследователи обычно усматривают в этом месте ошибку. А. Пеннингтон переводит «на осмѣи тверди» как «on the seventh firmament», отмечая, при этом: «the manuscripts read “eighth”»; «на повешеньихъ» переводится при этом как «on the heights» [Pennington 1984: 382]. Г. Лант полагает, напротив, что цифра 8 заменила здесь цифру 6, поскольку глаголическая буква Ѡ («сѣло») с числовым значением '8' соответствует кириллической букве Ѣ, имеющей числовое значение '6' [Rubinkiewicz, Lunt 1983: 698, примеч. 1]⁶³. Однако и в этом случае текст остается неясным; «на повешеньихъ ꙗга» переведено здесь как «on its elevation». И та, и другая конъектура вызывает сомнения; перевод слова «повѣшения» как «heights» или «elevation» трудно признать удачным. Некоторые исследователи, однако, трактуют выражение «осмая твердь» (восьмое небо) в нашем тексте буквально, исходя прежде всего из видения Иезекииля (Иез. I, 22): предполагается, что Бог находится над небесами и спускается на седьмое небо во время обращенных к Нему молитв; существует вообще традиция, позволяющая говорить о существовании восьмого неба [Kulik 2000: 143; 2005: 25; Poirier 2004: 395—396]. При таком объяснении слово «повѣшения» становится более понятным: восьмое небо предстает как остов (основание), к которому подвешены небеса⁶⁴.

6. Ангел возводит Авраама на гору Хорив («Орив / Орива», т. е. Синайскую гору) с тем чтобы тот принес там жертву Богу: «иду с тобою до жертвы [в др. списках: до требы] видимъ, а по жертвѣ невидимъ до вѣка» (Сильв., с. 40; ср.: Волок., с. 62; Солов., с. 119; Барс., л. 7; Синод., л. 81; Тихонр., л. 74; Кир.-Бел., л. 115 / 116 верх. фолиации <11:6>)⁶⁵. «И рекохъ ко ангьлу “Пѣвце Превѣчнаго, се нѣс[тъ] со мною жертвы, ни мѣста требищнаго не съвѣдѣ

⁶³ Это наблюдение сопровождается замечанием: «S [Сильвестровский список] has other indications of a fore-text written in Glagolitic». По-видимому, имеются в виду общие соображения, изложенные в работе [Lunt 1985]. См. выше, примеч. 9.

Было бы понятнее, если бы глаголическая буква с числовым значением '6' соответствовала кириллической букве с числовым значением '8', но дело обстоит иначе. Очевидно, Г. Лант исходит из предположения, что цифры 6 и 8 могли взаимно заменять одна другую при переводе глаголицы на кириллицу.

⁶⁴ Вслед за тем Господь повелевает шестому простертию (шестому небу) раскрыться, и Авраам, стоящий на седьмом небе, видит под собой пятое небо с силами звездными. В издании Сильвестровского списка напечатано: «и повелѣ .3.му простертью взятъ.са. и видѣхъ ту на .5.мь силы звѣздныа...» (Сильв., с. 45 <19:8, 9>). Вместо числа 3 должно стоять 6. Это ошибка издателя (Н. С. Тихонравова), вызванная, очевидно, невольной — чисто автоматической — ассоциацией славянской буквы Ѣ (перевернутый вариант буквы «сѣло») и курсивной буквы ꙗ (славянской буквы «глаголь»). Ср. это место в подлиннике: РГАДА, ф. 381 № 53, л. 175 об.

⁶⁵ Перед этим описывается облик Ангела: «Баше видѣние тѣла ꙗго сапфирь, и взорь лица ꙗго хрусалить, и власы главы ꙗго ꙗко снѣгъ, и кидарь на главѣ ꙗго, и видѣние лука облачнаго, и одѣние ризь ꙗго багорь, и жезль ... в десници ꙗго» (Сильв., с. 39—40; Синод., л. 81 <11:2—3>). В других списках: «...видѣние тѣла ногу ꙗго самфирь [или: ꙗко самфирь], и взорь лица ꙗго хрусалить [или: хрусалить], и власы главы ꙗго ꙗко снѣгъ, и кидарь [или: соударь] на главѣ ꙗго ꙗко видѣние лука облачнаго...» (Солов., с. 119; ср.: Саров., л. 174—174 об.; Барс., л. 7; Волок., с. 62; Тихонр., л. 73 об.; Кир.-Бел., л. 114 об. / 115 об. верх. фолиации; Румянц., л. 103; 1-й Мазур., л. 126). *Кидарь* — головной

на горѣ, да како створю жертвоу”. И рече “озрѣса оубо за са”. И се идаше по наю жертвенное повеленье все: телець и коза, и овень, и горлица, и голубь» (Барс., л. 7 об.; Волок., с. 62; Солов., с. 119; Синод., л. 81; Акад., л. 27; Пряниш., л. 156 об.; Румянц., л. 103 об.; ср.: Сильв., с. 40 <12:4—6>)⁶⁶. Жертва, которую должен принести Авраам, очень похожа на ту, о которой говорится в книге Бытия (Быт. XV, 9—11); при этом согласно «Откровению Авраама» в жертву не приносятся голубь и горлица (точно так же и в книге Бытия говорится, что Авраам рассек напополам жертвенных животных, а птиц не рассек). Потом на их крыльях Ангел и Авраам вознесутся на небо, к Богу.

Отметим обращение к Ангелу: «Пѣвце Превѣчнаго». Наименование Ангела «певцом» предвосхищает его последующую роль: вознесясь на небо, он будет руководить пением Авраама (см. ниже). В дальнейшем Ангел выступает также как руководитель хора херувимов («херувимских животных»)⁶⁷.

Ангел предписывает Аврааму заколоть и разделить жертвенных животных (кроме птиц) и отдать их мужам (ангелам), которые неожиданно оказываются около него (Авраама): ранее они были невидимы, также как были невидимы и жертвенные животные; можно предположить, что с этого момента Ангел, как и Авраам, становится невидимым для внешнего мира (ср. цитированные слова Ангела: «иду с тобою до жертвы видимъ, а по жертвѣ невидимъ до вѣка» (Сильв., с. 40 <11:5>)). Эти мужи (ангелы), стоящие рядом с Авраамом, и являют собой жертвенник, т. е. место принесения жертвы. Ср.:

И реч[е] ми “Все се исколи и протеси, собравы полома въ премь [в др. списках: въ прамь], а птицю не протесаи. И даиже мужемъ, таже ти азъ покажу, стояща оу тебе, тако ти суть жертвеникъ на горѣ приносити жертву вѣчному. Горлицю же и голубь даси мнѣ и азъ возиду на крилу птицю показати тебѣ на н[е]б[е]сн[ы]хъ и на земли и в мори и в бездн[ы]хъ и въ пресподн[ы]хъ и въ вретепѣ въ иедемѣ и в рѣкахъ его и во исполнени вселенныа и кругъ иеа оузриши въ всѣхъ”. И створихъ все по повелѣнию Анг[е]лову. И дахъ анг[е]л[о]мъ пришедшимъ к нама протесания животна, а птици вза Анг[е]л (Сильв., с. 40; Волок., с. 62; Солов., с. 120 <12:9—10; 13:1>)⁶⁸.

Позднее читаем: «И быс[ть] солнцю заходящю и се дымъ яко пещьныи, и взидоша имуща жертвы протесанныа анг[е]ли wt верха печи дымьныа» (Сильв., с. 41—42 <15:1>). Ср. в книге Бытия (XV, 17) по Пятикнижию XIV—XV в: «И с[о]лнцю зашедшю и се пещь курающа и свѣща огнены проидоша межю полотми сими» (РГБ, ф. 304.1/Тр.-Серг., фонд. № 1, л. 13 об.)⁶⁹.

убор первосвященников (Исх. XXVIII, 4) и царей (Иез. XXI, 26); *сударь* ‘головное покрывало, убрус’ (Ин. XX, 7) — это слово относится к позднейшей редакции. Ср. к этому месту: Дан. X, 6.

Слово *ногу* (дв. число род. падежа от *нога*), опущенное в Сильвестровском и Синодальном списках, представлено в большинстве списков «Откровения Авраама». А. Кулик читает фразу «видѣние тѣла ногу его» как «видѣние тѣла ногуего», полагая, что Ангел является в виде грифа («ногуя») [Кулик 2005: 54, 118, примеч. 90]. Это никак не следует из текста (кроме того, в таком случае ожидалась бы форма «ногуева»). Фразу эту следует, видимо, понимать буквально: ‘вид тела ног его’ или, может быть, ‘вид тела и ног его’ (ср.: «видѣние тѣла и ногу его аки самфирь», 2-й Мазур., л. 120 об.); относительно последней конъектуры см. [Rubinkiewicz, Lunt 1983: 694, примеч. a].

⁶⁶ Здесь говорится о «тельце», а не о телке, при том что Бог заповедал Аврааму принести в жертву «уницю», т. е. телку (Сильв., с. 38 <9:5>; см. выше, § 3). Так и в других списках.

Съвѣдѣ — форма 1 лица ед. числа наст. времени глагола *съвѣдѣти*, наряду со *съвѣмь*; ср. формы *вѣдѣ* и *вѣмь* в старославянских памятниках [Вайан 1952: 347—348, § 224]. В Сильвестровском списке вместо «не съвѣдѣ» стоит «нѣсвѣ».

⁶⁷ Речь идет о небесных «животных» (*hayuot*) из видения Иезекииля, которые сам пророк отождествляет с херувимами (Иез. I, 5—14; X, 15). В «Откровении Авраама» они называются «животами» или «животными» <18:3—11>, в одном случае — «херувимскими животами» или «животными» <10:9>.

⁶⁸ «Полома/польма» — ‘пополам’; ‘въ прѣмь / въ прамь» — ‘ровно’ [ССЯ, III: 144, 361]. Таким образом, заколотых животных предписывается сложить и ровно расчлениить пополам.

⁶⁹ «Польть/полоть» — ‘кусок’ [Срезневский, III: стлб. 1148; СлРЯ XI—XVII вв., XVI: 247—248]. В Елизаветинской библии: «...междѣ растесаніи сими».

Ангел сажает Авраама на правое крыло голубя, сам садится на левое крыло горлицы, и они возносятся вверх «на край пламени огньаго»; на высоте, на которой они оказались, Авраам видит «свѣт силныи, яко же нелзѣ сказати» (Сильв., с. 42 <15:2, 3, 5>⁷⁰). Он видит много людей, меняющих свой образ, которые взывают к Господу на незнакомом языке («народъ многъ моужескаго образа, вси ти пременуемї видим[ым] образомъ [по др. *спускам*: видом и образом], текоуща и преобразѹючиса и поклоняюущи[а] и зовоуща гл[а]с[о]мъ словесъ его [же] не вѣдах») (Волок., с. 65; Кир.-Бел., л. 117 / 118 верх. фолиации; ср.: Сильв., с. 42; Солов., с. 121; Синод., л. 82 об.; Тихонр., л. 75 <15:7>).

«Како [в др. *спусках*: камо] ма нынѣ вознесе сѣмо, зане ако не могу ныне зрѣти, оуже ныне зане разъялабѣх, и д[8]хъ мой штѣпает шт мене», — в ужасе восклицает Авраам. Ангел отвечает ему: «Пребоуди съ мною не боиса. Егоже оузриши прамо градоуща к нама во мнозѣ глас[ѣ] св[а]тъгы, то естъ возлюбленыи [в др. *спусках*: възлюбивыи] та Превѣчныи. И самогоже не зриши, но да не ослабѣет д[8]хъ твои кличемъ» (Волок., с. 65; Погод., л. 65 об.; Кир.-Бел., л. 117—117 об. / 118—118 об. верх. фолиации; ср.: Синод., л. 82 об. — 83; Солов., с. 121; Саров., л. 178 об.; Пряниш., л. 159; Вязем., л. 142; Сильв., с. 42; Тихонр., л. 75 <16:1—3>⁷¹). Отметим слово «св[а]тъба»; то же слово встретится затем в описании херувимов («херувимских животных», евр. *ḥayyot*), многоочитых колес (евр. *'ofannim*) и всего «народа огненного», славословящего Господа: «и слышахъ глас сватѣбы ихъ, яко глас мужа ѳдиногю» (Сильв., с. 44 <18:14>). Это слово («сватѣба») фигурирует в старославянском Синайском ехологии XI в., а также в русском Христианопольском апостоле XII в., болгарском Охридском апостоле XII в. и ряде других памятников в значении «освящение» [ССЯ, IV: 45]; кроме того, оно может иметь значение «жертва» [Там же]. В то же время в нашем тексте слово «сватѣба» означает, по-видимому, «славословие» [Срезневский, III: 311]. Можно предположить, что эти значения — «освящение» и «славословие» — не противопоставлены одно другому: славословие Господу освящает человека. Когда Авраам начинает славословить Господа (см. ниже), то тем самым, по всей видимости, выполняется наказ, данный Господом Ангелу: «с[ва]ти ми мужа оногю...» (Сильв., с. 38 <10:3>).

К этому же, т. е. к славословию, относятся, видимо, и слова: «да не ослабѣет д[8]хъ твои кличемъ», что означает, очевидно: да не устанешь славословить (Господа).

Затем описывается появление Бога: «И се огонь градъи противу нама окрѣсть. И глас быс[тъ] въ огни яко глас водъ многъ, яко глас мора въ възмущений якогю» (Сильв., с. 42 <17:1>)⁷². Здесь цитируется книга пророка Иезекииля (Иез. I, 24; ср.: Пс. XXVIII, 3 / XXIX, 3),

⁷⁰ Во второй (славянской) книге Еноха последний возносится на небо на ангельских крыльях (гл. III, см. [Соколов 1899—1910: 4]).

⁷¹ В Соловецком списке: «его же оузриши грядуща прамо нама во мнозе гласѣ гл[агол]юще “с[вя]тъ с[вя]тъ с[вя]тъ с[вя]тъ Г[оспод]ъ”. Тои естъ възлюбивыи тя Превѣчныи, самого же не оузриши»; аналогично в Саровском, Синодальном списке и в списке Вяземского; цитируется видение царя Озии из книги пророка Исаии (Ис. II, 3), но там «свят, свят, свят Господь Саваоф» у престола Господа поют серафимы, а не херувимы. В Прянишниковском: «Его же оузриши градѹща прамо нама во мнозѣ аг[е]ль с[ва]тъгы тои естъ възлюбивыи та Превѣчныи самого же не изречиши». В Сильвестровском списке слово «сватѣбы» превратилось в «быѣ» (Сильв., с. 42), в Тихонравовском — в «с[ва]тъми» (Тихонр., л. 75).

Обращает на себя внимание кажущееся противоречие между словами «узрѣти» и «зрѣти», как если бы они употреблялись в разных смыслах, ср. в Сильвестровском списке: «Ѳгоже оузриши градоуща шт прамо к нама. въ мнозѣ гласѣ... самого же не зриши». А. Орлов усматривает здесь парадокс, объясняя его противопоставлением молитвенной практики и почитания зрительно воспринимаемого образа («aural and visionary praxis», см. [Orlov 2013: 62]; ср. также [Orlov 2009: 34]). Цитированная фраза не дает основания для такого вывода: она означает, по-видимому, что Авраам узнает приближение Господа по сопровождающим его явлениям, но не увидит Его самого. Примерный перевод ее может быть таким: «Ты увидишь многих славословящих Его, Самого же ты не увидишь».

⁷² Ср. затем сходное место после молитвы Авраама: «И глас слышахъ яко възмущения морьска» (Сильв., с. 43 <18:2>).

причем у Иезекииля таким образом возвещается появление Бога, который именуется *šadday* (в «Откровении Авраама»), как уже отмечалось, этому наименованию соответствует название «Крѣпкий», см. выше, § 3)⁷³.

Далее читаем: «И поклаче [в др. списках: поникъ] съ мною Агг[е]ль [и] поклониса и хотѣхъ пасть ниць на земли. И мѣсто висо[ко]сти на немъ же стоахъ, швогда стоаше на горѣ, швогда же валашес[а] долу. И реч[е] “поклониса точію Авраме, и гл[агол]и пѣс[нь], еж[е] та наоучихъ”, зане [не] баше земля, яко пасти на неи. И поклонихса токмо и рѣхъ пѣс[нь] еж[е] наоучи ма. И реч[е] “гл[агол]и не престаа”, и гл[агол]ахъ. И гл[агол]аше самъ съ мною» (Тихонр., л. 75 об.; Солов., с. 121—122; Саров., л. 178 об.; Синод., л. 83; Румянц., л. 105 об.; Пряниш., л. 159 об.; ср.: Волок., с. 65; Акад., л. 29 об.; Погод., л. 65 об.; Кир.-Бел., л. 117 об. / 118 об. верх. фолиации; Вязем., л. 142; ср. также: Сильв., с. 42 <17:2—7>)⁷⁴. Далее следует текст песни, которая в некоторых списках озаглавлена: «Пѣснь I Авраамла еже наоучи его Анг[е]ль с[ва]тѣи Іау^н шествѣа с ни^м по аерѣ» (Саров., л. 179; Солов., с. 122)⁷⁵.

Из цитированного только что текста следует, что Ангел ранее уже научил Авраама этой песни. Выше об этом прямо не говорится; какое-то упоминание о песни содержится в эпизоде, рассказывающем, как Ангел, посланный Богом, явился перед Авраамом; представляясь Аврааму, Иоаил говорит: «Азь есмь даньи по повелѣнію Его [Бога] смѣрати херувимьскы^н животѣ^н [в др. списках: животень] дрѣгъ на дрѣга прѣтбы и оучаа носашаа Его пѣс[нь] сре^дство^м ч[е]л[овѣ]чьскыа ноши се^дмаго часа» (Синод., л. 81; Погод., л. 63; Волок., с. 61; Сильв., с. 39; ср.: Солов., с. 119; Саров., л. 176; Барс., л. 7; Кир.-Бел., л. 114 / 115 верх. фолиации; Вязем., л. 136 об.; Тихонр., л. 73 об.; 1-й Мазур., л. 125 об.; 2-й Мазур., л. 120 <10:9>)⁷⁶. Текст испорчен, в Сильвестровском списке вместо «средством» — «средствомъ»; возможно следует читать: «...средѣ ч[е]ловѣ[ѣ]чьскыа ноши седмаго час[а]»⁷⁷. «Оучааносящая Его пѣснь...» (т. е.: обучая песни носящих Его) относится, видимо, к херувимам, на которых восседает Бог (Пс. XVII, 11 / XVIII, 10; LXXIX, 1 / LXXX, 1; XCVIII, 1 / XCIX, 1; I Царств IV, 4; II Царств VI, 2; Ис. XXXVII, 16), и к многоочитым колесам (*'ofannim*) Его колесницы.

В дальнейшем Авраам видит, как Ангел исполняет это поручение:

И видѣхъ подѣ ѡгнь престоль и ѡт огня многочесньныхъ окрестъ и гл[гол]юще пѣснь. И подѣ пр[е]ст[о]ломъ животны 4 ѡгнены, и поюще красна и гласна. А зракъ ихъ единъ, кождо четвероличень взоръ таковъ имуще лицъ ихъ, лвовъ волюи мужескъ врль, и коемуждо 4 главы на тѣле ихъ, и яко быти лицъ ихъ 16. Бяху крила ѡт плещу и ѡт полу ихъ и ѡт чресль ихъ. Крылома же иже ѡт плещу ихъ покрывающе лица своя, а иже ѡт чресль двема крилома ѡдѣваху

⁷³ Ср. в болгарском Григоровичеве паремейнике XII — нач. XIII в.: «И слышахъ глас криль ихъ. треплащемъ са имъ. и глас водъ многоъ. ѣко глас Б[ог]а сададаи» [Григ. пар.: л. 70 об.]; аналогично и в болгарском Лобковском паремейнике 1294—1320 гг. (ГИМ, Хлуд. № 142): «...яко глас Б[ог]а сададаи», тогда как в русском Захарьинском паремейнике 1271 г. (РНБ, Q.п.І.13) в соответствующем месте значится «Савафа». См. [Григ. пар.: л. 70 об.; ССЯ IV: 6—7]; ср.: [Успенский 2012а: 106]. О формах «сададаи», «садѣдаи» и т. п. см. выше, примеч. 36.

⁷⁴ Текст Сильвестровского списка в этом месте испорчен; вместо «поклаче съ мною» здесь стоит «поклачесы съ множай» (Сильв., с. 42). Глагол «поклачати (поклациати)» означает «клониться, сгибаться» [Срезневский, II: стлб. 1110], ср. польск. *kłękać* «преклонять колени».

⁷⁵ Название «песнь первая Авраамля», возможно, обусловлено упоминанием в тексте других песен, ср. «песнь мира», которой Ангел обучает херувимов <18:11>. См. ниже.

⁷⁶ В Сильвестровском списке: «...оучаа носашаго пѣснь средствомъ ч[е]л[овѣ]чьскыа ноши седмаго час[а]». В Соловецком списке: «...предбывыйносящая его пѣснь средствомъ ч[е]л[овѣ]чьскыа ноши 7-го часа»; аналогично в Саровском списке и в списке Вяземского.

Слово «прѣтба» означает «угроза» [ССЯ, III: 499]; И. И. Срезневский [Срезневский, II: стлб. 1708] цитирует тот же текст — Мучения св. Вита — как «претѣба», с е, а не с ѣ); ср. [Lunt 1985: 60].

⁷⁷ Ср. перевод: «teach those who bear him [to sing] the Song in the middle of man's night, at the seventh hour» [Kulik 2005: 18]. Ср.: Пс. XLI, 9 / XLII, 8 (в Синайской псалтири: «Въ день заповѣсть Г[оспод]ь милость своѣя. ѿ ношѣжъ пѣснь его отъ мене» [Северьянов 1922: 55]. Согласно апокрифическому «Откровению Адама» седьмой час ночи — время отдыха небесных сил [James 1893: 143; Rubinkiewicz 1987: 131, примеч. к <10:9>].

нозѣ свои, крилома же средними ихъ двама простирахуся летяща прости. И егда кончваху пѣние взираху другъ на друга и другъ другу прещаше [в Сильв.: прелщаше]. И бысть яко видехъ я, иже со мною агг[е]ль, яко прещаху си, встави мя на мѣстѣ и шедъ къ нимъ скоро и оуврати лице коемуждо животу ѿ супротивна лица ихъ, да не видятъ своихъ к себѣ лицъ претяще. И оучаше я пѣсни мира иже в себѣ прѣже вѣчнаго. И единаче ми стоящу и смотрящу, видѣхъ во слѣдъ животныхъ колесницю и колесы ѿгнены, кождо коло полно ѿчес вкрестъ, и свыше колесъ бѣаше пр[е]ст[о]ль, егоже видѣхъ. И тои бѣаше покрываемъ ѿгнемъ, и ѿгнь ѿбождаше и вкрестъ, и свѣтъ неизреченный ѿбстояше народа ѿгненаго. И слышахъ гласъ святѣбы ихъ яко гласъ мужа единого (Солов., с. 122—123; Синод., л. 83 об. — 84; Кир.-Бел., л. 118 об. — 119 / 119 об. — 120 верх. фолиации; Погод., л. 65 л. — 66 об.; Тихонр., л. 77; Вязем., л. 143 об. — 144; Волок., с. 67; Сильв., с. 43—44 <18:3—11>)⁷⁸.

Можно предположить, что песнь, которую поют «херувимские животные» и которой их обучает Ангел, — это та же песнь, которой он учит Авраама (и которую он поет вместе с ним). Когда «херувимские животные» прекращают пение и начинают угрожать друг другу, Ангел предотвращает распрю и учит их «песни мира» — видимо, той же самой, пение которой они возобновляют.

7. Песнь, которую поет Авраам вместе с Ангелом, представляет собой славословие Богу и в основном состоит из относящихся к Нему наименований. Она начинается уже знакомыми нам именами Бога «Превѣчныи Крѣпкий» и заканчивается именем «Иаоил», т. е. именем Ангела, одноименника Бога (см. выше, § 3, 4). Вот как выглядит этот текст в Сильвестровском сборнике:

Превѣчне крѣпче с[ва]те эль. б[ож]е ѣдиневластне самородене нетлѣѣме. бескверне нерожене беспорочне бесм[е]ртѣне. самосвершене. самосвѣтне. безматерне безъотѣчне безродне. высоче огньне ч[е]л[о]в[ѣ]колюбче щедре даровите ревнителю мои. терпѣливе прем[и]л[о]ст[и]ве. ели рекше б[ож]е мои. вѣчныи крѣпче с[ва]те Саваофе преславне. эль. эль. эль. эль. ѿаоиль (Сильв., с. 43 <17:8—14> [Успенский 2013: 101, илл. 18])⁷⁹.

Слово «эль», встречающееся один раз в начале этого текста и четырежды повторенное в его конце, читается — во всяком случае в такой форме — только в Сильвестровском списке. В Музейском и Уваровском списках, представляющих собой копию Сильвестровского (см. выше, § 2), эти слова написаны не с буквой «э оборотное», а с буквами Є (славянская

⁷⁸ Этот пассаж отвечает видениям Иезекииля (Иез. I, 5—20; Иез. X, 11—17) и Иоанна Богослова (Откр. IV, 6—8); ср. также Ис. VI, 1—3.

Слово «окр[е]сть» надо, по-видимому, читать как «колеса»: греч. κύκλω ‘колеса’ было принято за κύκλω ‘окрест, вокруг’ [Kulik 2005: 24, 39]. «Многоочесные» колеса (‘ofannim), которые согласно видению Иезекииля находятся вместе с херувимами (Иез. I, 15—21, X, 9—17), представляют собой разряд ангельской иерархии; в «Откровении Авраама» это колеса Божественной колесницы, на которой устроен престол Господа. О словах «животы», «животные» как обозначении херувимов см. выше, примеч. 67.

⁷⁹ К эпитету «высоче огньне» ср. слова Авраама после завершения песни: «И глас слышахъ ѿко възмушениа морьска [Иез. I, 24]... и ѿко възвысиса огнь възспара на высочекъ» (Сильв., с. 43 <18:3>). Слово «человѣколюбче» — по-видимому, грецизм (греч. φιλόανθρωπος). Обращает на себя внимание вместе с тем рядом стоящее «щедре», в других списках — «любовищедре». Ср.: «щедр и милостив» (οἰκτιρῶν καὶ ἐλεῖν) как постоянные эпитеты Господа в Библии (Пс. LXXXV, 15 / LXXXVI, 15; Сп, 8 / Сп, 8; CXLIV, 8; CXLV, 8; Исх. XXXIV, 6; Неем. IX, 17; Прем. XV, 1; Иоил II, 13; Иона IV, 2). В Синайской псалтири: «І ты Г[оспод]і Б[о]же моі штедръ і прѣмѣлостѣвъ трѣпѣлѣвъ і прѣмѣлостѣвъ и рѣсотѣвънъ» (Пс. LXXXV, 15 / LXXXVI, 15 [Северьянов 1922: 115]); «Щедръ мѣлостѣвъ Г[оспод]ѣ трѣпѣлѣвъ и прѣмѣлостѣвъ» (Пс. Сп, 8 / Сп, 8 [Там же: 132]).

Слово «самосвершене» как эпитет Бога может напоминать греч. ἰκανός как перевод евр. šadday (ср. выше, § 3). Ср. в этой связи толкование имени šadday как ‘самодостаточный’: šē-dai hū lô (букв.: ‘который достаточен он ему’) [Вох 1918: 58, примеч. 7].

буква «е») ⁸⁰ или *E* (славянская буква «есть») в обычном положении (т. е. обращенными вправо, а не влево). При этом в Музейском списке на месте первого «эль» Сильвестровского сборника стоит «Сль», где *С*, как кажется, исправлено из *И* (т. е. первоначально здесь было, видимо, «иль»); на месте же «эль. эль. эль. эль» здесь значится «ель. ель. ель. ель». В Уваровском списке первое «эль» опущено, а вместо «эль. эль. эль. эль» стоит «ель. ель. ель». В прочих списках такого рода слов нет вообще (см. *Приложение III*).

Очевидно, что слово «эль» — это семитизм, восходящий к еврейскому или арамейскому *'el* «бог»; при этом присутствие данного слова в начале и в конце цитированного текста (по Сильвестровскому списку) имеет, по-видимому, разное объяснение.

В первом случае слово «эль» вставлено перед «боже», так что слово «боже» оказывается в переводе слова «эль»; одновременно «эль» соотносится с предшествующим (правда, не непосредственно) словом «крѣпче». Если «крѣпкий» — перевод слова *šadday* как определения Бога (см. выше, § 3), то здесь можно усмотреть сочетание *'el šadday*.

Во втором же случае слово «эль», четырежды повторенное («эль. эль. эль. эль»), восходит, по-видимому, к заклинательной формуле. Повторение соответствующего слова в качестве заклинания встречается в других источниках, в частности, в греческих и коптских гностических текстах ⁸¹. Едва ли можно сомневаться, что аналогичное заклинание было известно и на других языках — таких как еврейский или арамейский ⁸².

Это же семитское слово — *'el* — отразилось в цитированном тексте (молитве Авраама) еще в одном случае, а именно, в слове «ели», которое при этом сопровождается переводом: «ели рекше б[ож]е мои». Если слово «эль» читается только в одном списке «Откровения Авраама» (Сильвестровском), то фраза «ели рекше б[ож]е мои» представлена — в той или иной форме — почти во всех списках: в Тихонравовском и Погодинском списках слово «ели» выступает как «или» («или рекше б[ож]е мои»), в Уваровском, Соловецком, Саровском, Синодальном и списке Вяземского оно исправлено на «елико» («елико рекше б[ож]е мои»); это исправление особенно очевидно в Синодальном списке, где стоит «ели^{ко}», причем конец слова — «ко» — приписан над строкой другой рукой. Наконец, в Волоколамском, 1-м Мазуринском и 2-м Мазуринском списках вместо «ели» стоит «велии / велїи» («велии рекше б[ож]е мои»), в Академическом — «ве^лми» («ве^лми рекше б[ож]е мои»), в Барсовском и Кирилло-Белозерском — «вели» («вели рекше б[ож]е мои»). В Румянцевском списке это слово («ели») опущено, но сохранился перевод: «рекше б[ож]е мои». В Прянишниковском списке от этой фразы остались только слова «б[ож]е мои». См. *Приложение III*.

Необходимо думать, что слово «ели» восходит к прототексту, т. е. к исходному семитскому тексту «Откровения Авраама». То обстоятельство, что оно сопровождается переводом («рекше б[ож]е мои»), позволяет предположить, что фраза «ели рекше б[ож]е мои» восходит к недошедшему до нас греческому переводу этого памятника. Слово «ели» представляет собой транскрипцию еврейского или арамейского *'ly*, и к этой транскрипции уже в греческом переводе было добавлено объяснение: «рекше б[ож]е мои». Наличие формы «или» в Тихонравовском и Погодинском списках, наряду с формой «ели», отразившейся в большинстве других списков нашего текста (см. выше), соответствует вариации в передаче этого слова в старославянских евангелиях: слова распятого Христа («ели ели лем'ма завах'тани. еже есть б[о]же б[о]же мои вьскъжъ ма остави» — Мф. XXVII, 46) могут передаваться здесь

⁸⁰ Буква *є* (ее называют иногла «*e* широкое» или «*e* якорное»), т. е. зеркальный вариант буквы «*ѣ* оборотное», в славянских азбуках называлась не «есть», а «е» [Успенский 2013: 29, примеч. 43]. В грамматике Смотрицкого она именуется «*є* великое» [Смотрицкий 1648: л. 51 об.].

⁸¹ Так, в коптском папирусе из Бодлеанской библиотеки (MS. Copt. c (P) 4) читаем: «Adonai, Eloie, Eloi, Eloi, Eloi! Jao, Jao, Jao, Jao! Sabaoth, Emanuel, el, el, el, el, el, el, el!» [Crum 1896: 87, 89]. Ср. еще такого рода примеры [Paterson 1926: 90].

⁸² По мнению Дж. Бокса, четырехкратное повторение слова «эль» в нашем тексте может отражать тетраграмму [Box 1918: 59, примеч. 6]. В других известных нам текстах (см. выше, примеч. 81) повторение соответствующего слова не является четырехкратным.

как с «ели» (Зографское, Остромирово евангелия), так и с «или» (Саввина книга; так же и в сербском Никодимовом евангелии XV в.) [ССЯ, I: 569, 763]⁸³.

Иначе обстоит дело со словами «эль... эль. эль. эль. эль», которые, как упоминалось, встречаются только в Сильвестровском списке и отразились (в несколько иной форме, без буквы «э оборотное») в Музейской и Уваровской копиях с этого списка. Во всех остальных списках этих слов нет. В подобной ситуации естественно предположить, что слова эти представляют собой позднейшую интерполяцию. Но даже если признать, что слова эти были в протографе — в еврейском или греческом тексте, который явился источником, опосредованным или непосредственным, для русских списков «Откровения Авраама», — и сохранились только в одном списке (отразившись затем в снятых с него копиях), то возникает вопрос: почему эти слова пишутся в нем через э оборотное? Можем ли мы полагать, что написание «эль» (с э оборотным) отражает какое-то греческое написание? При отсутствии удовлетворительного ответа на этот вопрос мы должны думать, что слова «эль... эль, эль, эль, эль» отсутствовали в греческом тексте и были вставлены в славянский перевод. В самом деле, непонятно, чему могла бы соответствовать эта буква, если представить себе, что это слово (несколько раз повторенное) восходит к греческому оригиналу. Вместе с тем наличие этой буквы может быть объяснено, если признать, что данное слово представляет собой интерполяцию, появившуюся в славянском тексте, т. е. если считать его вторичным, а не исконным семитизмом. Мы имеем основания утверждать, что именно так и обстояло дело.

Действительно, буква Э («э оборотное») в великорусской письменности встречается — до XVII в. — исключительно в еврейских словах, относящихся к наименованию Бога, или же в формах, восходящих к такому наименованию (см. в этой связи [Успенский 2012а; 2013; 2014]). Такое написание отражает славяно-еврейские контакты, которые имели место на восточнославянской территории.

В настоящее время можно признать доказанным, что еврейские книжники, жившие на Руси, последовательно сверяли христианское Пятикнижие как с еврейской Торой, так и с арамейским таргумом; в тех случаях, когда текст христианской Библии расходился с их источниками, они вносили в церковнославянский текст соответствующие глоссы и исправления [Алексеев 1999: 182—184; 2007: 55; 2010: 177; 2014: 169—171; Успенский 2012а: 111; 2014]. Эта работа осуществлялась в Средние века (по всей видимости, не позднее XIII в.) и захватывала, вероятно, несколько поколений книжников; во всяком случае в текстах отчетливо выделяются несколько этапов сверки [Успенский 2014: 46—47]. Можно предположить, что славяноязычные евреи пользовались славянской Библией (Пятикнижием) в качестве таргума, т. е. подспорья, позволяющего понимать древнееврейский текст Торы⁸⁴; при этом они осуществляли сверку как с масоретским текстом Библии, так и с арамейским таргумом: глоссы и исправления по арамейскому таргуму даются именно там, где нужно указать на правильную (раввинистическую) интерпретацию оригинала (см. [Алексеев 2014: 169—171]; ср. примеры в [Алексеев 1999: 183—184, группы *d* и *e*]).

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

⁸³ Эта фраза восходит к Псалтири (Пс. XXI, 2 / XXII, 1). Ср.: «This is the only utterance of Jesus recorded by Matthew and Mark [Мф. XXVII, 46; Мк. XV, 34] during the crucifixion. The fact that it was in Aramaic may suggest that Jesus knew and remembered the Psalms in Aramaic» [Albright, Mann 1973: 350].

⁸⁴ По правдоподобию предположению А. Я. Гаркави, евреи, жившие на Руси, пользовались в быту славянским языком [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 (MS. Or. 3, л. 72 об. — 73 об. [Kulik 2012: 389—399]).

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 копиисты охотно воспроизводили эти черты, не опасаясь возможных канонических или богословских осложнений» [Алексеев 2010: 177].

В результате преобладающее число русских списков Пятикнижия отражает еврейское влияние [Пичхадзе 1996: 21; Успенский 2014: 46, примеч. 78]. Это влияние проявляется, в частности, в появлении гебраизмов, воспроизводящих в кириллической транскрипции еврейскую форму слова. Особенно это характерно для сакральных имен, которые в арамейском таргуме сохраняют свою исконную еврейскую форму: материал сакральных имен показывает, что заимствования из Торы переводились в славянской Библии, тогда как заимствования из таргума воспроизводились в ней в исходной форме [Успенский 2012а; 2014].

Следует отметить при этом, что при передаче сакральных имен наблюдаются элементы транслитерации, т. е. попытка воспроизвести еврейскую букву исходного слова [Алексеев 2014: 171—172; Успенский 2012а: 96—98, 101—104; 2013: 106—107; 2014: 32—36]. Это относится к букве алеф: славянская буква нестандартного начертания может воспроизводить как книжную, так и скорописную форму этой буквы. По предположению А. А. Алексеева (повторенному в наших работах), соответствующее слово в славянских рукописях было первоначально записано еврейскими буквами, после чего транслитерация слова была заменена на его транскрипцию [Алексеев 2014: 172]; ср. [Успенский 2012а: 102; 2014: 32]. Едва ли дело обстояло таким образом: еврейские глоссы (вносимые в славянскую Библию славяноязычными еврейскими книжниками) записывались в кириллической транскрипции, но в именах Бога первая буква имени (во всех известных нам случаях это была буква алеф) воспроизводилась в еврейской форме. Тем самым еврейская буква, стоящая в начале слова, сигнализировала его сакральность⁸⁵.

Одним из способов передачи буквы алеф в восточнославянской (великорусской) письменности и была буква Э («э оборотное»). Как уже упоминалось, эта буква до XVII в. встречается в транскрипции еврейских слов, а именно, в словах, относящихся к еврейскому наименованию Бога, — иначе говоря, в тех словах, где особый статус воспроизводимого имени обуславливал необходимость использования частичной транслитерации.

Мы знаем три случая такого рода (каждый из них представлен в целом ряде рукописей), и все они относятся к книге Исход.

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 'ašer '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 сщзии»), что точно соответствует Септуагинте [Успенский 2012а: 95—96]⁸⁶. Исключение составляет лишь перевод Острожской библии 1581 г. «Азь есмь еже есмь», повторенный затем в Московской библии 1663 г. [Библия 1581: л. 26 отд. фолиации; Библия 1663: л. 20 об.], который восходит, возможно, к Библии еврейской [Agranz 1991: 500; 1993: 14; Успенский 2012а: 95—96]. В русских списках Библии этому месту может сопутствовать

⁸⁵ В еврейском письме буква алеф в начале слова (как и другие буквы, передающие согласные) обозначает слог, представляющий собой сочетание согласного и гласного звуков. В славянской артикуляции соответствующий согласный (гортанный смычный) не произносился, и тем самым алеф выступал как обозначение гласного звука (в разных словах этот звук мог быть разным).

⁸⁶ Древнейший славянский перевод этой фразы читается в Изборнике 1073 г.: «Азь есмь сии» [Изб. 1073 г.: л. 154]. Такой же перевод («Азь есмь сии») 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]); вслед за тем по отношению к Богу употребляется форма «сжи». См. [Гиппиус, в печати; Успенский 2014: 28, примеч. 15].

гlossa, воспроизводящая данный текст по-еврейски, например: «егее ешерь егее» (БАН, № 17.16.33, л. 94), «егее ешерь егее» (РНБ, Кир.-Бел. № 2/7, л. 80 об.), «азь ьгие. ашерь. ьгее» (РГБ, ф. 256 / Румянц. № 27, л. 114 об.) или же «егее эшерь эгее» (РГБ, ф. 256 / Румянц. № 28, л. 40 об.). При этом в рукописях варьируются формы «ешерь», «эшерь» и «ашерь», «егее», «эгее» и «агее» [Успенский 2012а: 98—100; 2014: 29—30, 45]⁸⁷.

В рукописях, где в ответе Бога Моисею дается транскрипция слов *'ehyeh 'aşer '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. В русских рукописях мы находим здесь не «сыи ма пѣсти к вамъ», а «егее сыи ма пѣсти к вамъ» (РНБ, Кир.-Бел. № 1/6, л. 113 об.) или же «эгее ма поусти к вамъ» (РГБ, ф. 256 / Румянц. № 28, л. 40 об.) и т. п. [Успенский 2012а: 101—103 (илл. IV, VI, VIII); 2013: 104—107 (илл. 22, 24, 26, 28); 2014: 35—37]⁸⁸.

Еще один случай воспроизведения еврейского имени Бога в кириллической транскрипции — отражение выражения *'el šadday* в VI главе книги Исход, как правило, в тексте Исх. VI, 3⁸⁹. Отражение этого выражения соответствует еврейскому, но не греческому тексту Библии [Успенский 2014: 35]; ср. выше, § 3. В русских рукописях это выражение представлено как «эль шаддаи» (РНБ, Q.I.1407, л. 138—138 об.) или «эль шаддаи» (РГБ, ф. 256 / Румянц. № 28, л. 42) и т. п.

Именно в этих глоссах в списках книги Исход появляется буква Э («э оборотное»), которая отражает букву алеф в транскрипции еврейских слов. Все эти случаи относятся к восточнославянским — более того, к русским (великорусским) рукописям. В некоторых из этих рукописей буква Э варьируется с буквой Л (славянская буква «люди», иногда в скорописной форме), т. е. оба знака предстают как графические варианты одной и той же буквы (передающей еврейский алеф). Заметим, что буквы Э и Л топологически близки: они получаются друг из друга простым растягиванием элементов. См. [Успенский 2013: 104—107].

Приведем случаи с Э по рукописям книги Исход (XV—XVI вв.):

РГАДА, ф. 181 (собр. МГАМИД) № 354/803, л. 39: «эгее» [Успенский 2013: 103, илл. 19].

РГБ, ф. 256 / Румянц. № 28, л. 40 об.: «эгее эшерь эгее» [Там же: 104, илл. 22].

РГБ, ф. 256 / Румянц. № 28, л. 42: «эль шаддаи» [Там же: 104, илл. 23].

РНБ, Солов. № 74 / 74, л. 62 об.: «эгее» [Там же: 105, илл. 24].

РНБ, Солов. № 74 / 74, л. 65: «эль шаддаи» [Там же: 105, илл. 25].

РГАДА, ф. 188 (Рук. собр. ЦГАДА) № 790, л. 68: «эль шаддаи» [Там же: 106, илл. 27].

РГБ, ф. 113 / Иос.-Вол. № 8, л. 108: «эль шаддаи»⁹⁰.

Еще в двух случаях буква Э отражена как буква З (славянская буква «земля») — очевидно, потому, что начертание Э («э оборотное») было незнакомо русскому копиисту.

Так, в Пятикнижии Иосифо-Волоколамского собрания (РГБ, ф. 113 / Иос.-Вол. № 7, л. 74 об.) мы встречаем форму «згее»; это означает, по-видимому, что в протографе была

⁸⁷ Таким образом, еврейская буква алеф в этих словах могла передаваться в славянской транскрипции как [e] или как [a]. См. выше, примеч. 85.

⁸⁸ Отметим, что последняя буква (еврейская буква «хе») в слове *'ehyeh* никогда не отражается в кириллической транскрипции этого слова (в глоссах к Пятикнижию), что свидетельствует о том, что речь идет именно о транскрипции, а не о транслитерации: на конце слова эта буква не читалась. См. [Успенский 2014: 30, примеч. 19].

⁸⁹ Исключение составляет рукопись РНБ, Кир.-Бел. № 2/7, где такого рода глосса дается к тексту Исх. VI, 6. Скорее всего, это ошибка, которая не отражает сколько-нибудь древней традиции (см. [Успенский 2014: 35, примеч. 35]); нет оснований усматривать в этом случае следование таргуму, как это делает А. А. Алексеев [Алексеев 2014: 170, 179, примеч. 30].

⁹⁰ В последней рукописи фраза «эль шаддаи» стерта, но хорошо читается. Эта форма не учтена в нашей работе, посвященной употреблению буквы «э оборотное» в великорусской письменности XIV—XVI вв. (см. [Успенский 2013]).

форма «эгее» — псец отождествил букву Э, ему неизвестную, с буквой З (славянской буквой «земля») в форме арабской цифры три. При этом буква «земля» в других случаях пишется в данной рукописи как зигзагообразное Z [Успенский 2013: 103, илл. 20].

В этой же рукописи мы находим «эль шеддаи» (РГБ, ф. 113 / Иос.-Вол. № 7, л. 78), где буква З («земля») представлена в традиционном начертании Z (в виде зигзага, а не в виде буквы, похожей на цифру три), и это, опять-таки, позволяет реконструировать в протографе написание с «э оборотным» — «эль шеддаи»: Z заменило З, а З перед тем заменило Э. Иначе говоря, выстраивается последовательность, отразившаяся при переписывании рукописей: «э оборотное» → «земля» в виде тройки → «земля» в виде зигзага. Мы можем реконструировать форму протографа: «эль шеддаи» [Успенский 2013: 104, илл. 21].

Итого мы знаем шесть рукописей и девять случаев такого рода.

Как видим, слово «эль ~ эль» пишется в рукописях книги Исход так же, как пишется оно в песни Авраама, — с буквой «э оборотное». Именно отсюда, надо думать, и объясняется такого рода написание в Сильвестровском списке «Откровения Авраама». Какой-то еврейский книжник (живший на Руси), знакомый с данной традицией — с тем, как транскрибируется алеф в еврейских глоссах к Библии (к книге Исход), — вставил на полях имеющегося у него славянского списка Откровения Авраама глоссы «эль» и «эль, эль, эль, эль», которые затем и перекочевали в основной текст.

Между тем к относительно более древнему пласту, как уже упоминалось, должны быть отнесены слова «ели рекше боже мои». Слово «ели» могло быть записано по-гречески, но слово «эль» отражает работу славяно-еврейского глоссатора: «э оборотное» — это чисто славянское явление.

8. Итак, мы полагаем, что «эль» и «эль, эль, эль, эль» были вставлены относительно поздно (в Средние века) на Руси неизвестным еврейским книжником, принадлежавшим к тому кругу книжников (глоссаторов), которые сличали церковнославянскую Библию с арамейским таргумом [Успенский 2012а; 2013; 2014]. Так может быть объяснено появление буквы Э («э оборотного») в тексте Откровения Авраама.

Однако, возможно и другое, альтернативное объяснение этого явления. Г. Лант предположил, что наш текст восходит к глаголическому оригиналу, т. е. первоначально был написан глаголицей [Lunt 1985: 57]⁹¹. Если согласиться с этим предположением, можно было бы считать что Э («э оборотное») отражает глаголическую букву Э («есть») не дошедшего до нас первоначального славянского оригинала. Сохранение глаголической буквы в кириллическом тексте могло быть обусловлено при этом сакральностью воспроизводимого имени. Это объяснение согласовалось бы с известным предположением П. А. Сырку, В. Н. Щепкина и Е. Ф. Карского о глаголическом происхождении буквы «э оборотное» (см. [Сырку 1897: LV; Щепкин 1918: 119, § 79; Карский 1928: 186]; ср. также [Успенский 2012а: 107—108; 2013: 100]; иначе [Успенский 2014: 33, примеч. 27]). В таком случае оказывалось бы, что формы «эль» и «эль, эль, эль, эль» Сильвестровского списка являются исконными для славянского текста «Откровения Авраама», при том что они сохранились только в Сильвестровском сборнике. Между тем буква Э в глоссах к славянской Библии имеет, по-видимому, другое происхождение [Успенский 2014: 33, примеч. 27]: существенно при этом, что эта буква варьируется с буквой Л (славянской буквой «люди»; см. выше, § 7).

Если принять это предположение, окажется, что совпадение написания слова «эль» в «Откровении Авраама» и в глоссах к Библии — не более чем простая случайность. Нам это не кажется вероятным.

⁹¹ Ср. выше (§ 5) о возможности числовой ошибки, которая, по мнению Г. Ланта, могла бы объясняться таким образом (могла возникнуть при переписывании глаголического текста в кириллической транскрипции). Как мы отмечали, интерпретация Лантом соответствующего пассажа «Откровения Авраама» не выглядит убедительной.

Приложение I

БОГ ОБРАЩАЕТСЯ К АНГЕЛУ

Сильв., с. 38	Иди Наоиль тѣже посредѣства неизрекомаго имени моего с[ва]ти ми мужа оного и оукрѣпи ѿ трепета его
Музейск., л. 447	Иди Наоиль то* посредѣстѣва. изрекомаго имени моего. с[ва]ти ми мѣжа оного и оукрѣпи ѿ трепета его
Увар., л. 301 об.	Иди Наоиль. тоже посредѣства неизрекомаго имени моего. с[вати] ты ми моужа оного оукрѣпи ѿ трепета его
Волок., с. 61	Иди Аль тезе. посредиства неизрекомаго имени моего. и с[ва]ти ми моужа оного. и оукрепѣ ѿ трепета е[о]
Солов., с. 118	Иди Яол тѣже посре ^а ства не изрекомаго имени моего. с[вя]ти ми мужа оного и оукрѣпи ѿ трепета его
Барс., л. 6 об. —7	Иди Иоаль тѣже посредѣства неизрекомаго имени моего. с[ва]ти мужа оного и оукрѣпи и ѿ трепета его
Синод., л. 80 об.	Иди Аоль. тезе посре ^а ства. неизрекомаго имени моего. с[ва]ти ми мѣжа оного и оукрѣпѣ и ѿ трепета его
Тихонр., л. 73	Иди Доль тезе. посре ^а е ^с ства неизрекомаго. имени моего. сте [sic!] ми моужа оного и оукрѣпи его. ѿ трепета его
1-й Мазур., л. 125 об.	Иди Аль зе посредѣства. неизрекомаго имени моего. с[ва]ти ми моужа оног. ѣ оукрѣпѣ [sic!] и ѿ трепета его
2-й Мазур., л. 119 об.	Иди агт[е]ле тезе посрѣ ^а ства неизрекомаго имени моего. с[ва]ти ми мѣжа оног и оукрѣпи ѿ трепета его
Акад., л. 25 об.	Иди анг[е]ле посре ^а ства неизрѣкомаго имени моего. с[ва]ти ми мѣжа оног и оукрѣпи ѿ трепета его
Румянц., л. 102	Иди Аоиль зе посредиства неизрекомаго имени моего. с[ва]ти ми мѣжа оного и оукрѣпи и ѿ трепета его
Пряниш., л. 154 об.	Иди Оль тезѣ посредѣства неизрекомаго имени моего. с[ва]ти ми мѣжа оного. и оукрѣпи его ѿ трепета его
Саров., л. 173	Иди Аоль тѣже посре ^а ства не изрѣкомаг имени моего. с[вя]ти ми мѣжа оного и оукрѣпи ѿ трепета его
Погод., л. 62 об.	Иди Аоль тезе посре ^а ства не изрекомаго имени моего. с[вя]ти ми мѣжа оного и оукрѣпи и ѿ трепета его
Кир.-Бел., л. 113 об. (114 об. верх. фолиации)	Иди Аль тезе посре ^а ства. не изрѣкомаго имени моего. с[вя]т[и] ми моужа оного. и оукрѣпи ѿ трепета моего
Вязем., л. 138	Иди Аоль тѣже посре ^а ства не изрекомаго имени моего с[вя]ти ми мѣжа оного и оукрѣпѣ ѿ трепета его

Приложение II

АНГЕЛ ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ АВРААМУ

- Сильв., с. 39 Азь ѳсмь Илоиль сы именованъ ѱ^т трасуѳаго. суѳаѳ съ мною на седмѳи широтѳ на тверди. сила посредѳемъ неизгл[агол]емаго слежаѳа имене въ мнѳ
- Музейск., л. 449 А^зь есмь Илоиль сы именованъ ѱ^т трасѳѳаго. сѳѳаѳ съ мною на седмѳи. широтѳ. на твердѳди. сила посрѳѳдѳе^м неизгл[агол]емаго слежаѳа. имене въ мнѳ
- Увар., л. 302 об. А^з есмь Илоиль сѳи именованъ ѱ^т трасоуѳаго. соуѳаѳ съ мѳною на се^мѳи широтѳ на тверди. сила посредѳемъ неи^тгл[агол]емаго слежаѳи имене [далее текст утрачен]
- Волок., с. 61 Азь есмь Аоль сѳи именованъ. ѱ^т трасоуѳаго соуѳаѳ съ мною. на средней широтѳ. на тверди сила посредѳе^м изгл[агол]имаго же слежаѳа. имене во мнѳ
- Слов., с. 118—119 Азь есми Иооль сѳи именованъ ѱ^т трасуѳаго суѳаѳ со мною. на седмей широтѳ на тверди сила посредѳемъ изгл[агол]емаго слежаѳа имени во мнѳ
- Барс., л. 7 Азь ѳсмь Иоаль сѳи. именованъ ѱ^т трасуѳаго соуѳаѳ со мною. на седмѳи широтѳ. на тверди сила посредѳемъ изгл[агол]емаго слежаѳа имене во мнѳ
- Синод., л. 80 об. — 81 Азь есмь Иоаль сы именованъ. ѱ^т трасоуѳаго [sic!] соуѳаѳ съ мною на се^ми широтѳ на тверди сила посре^демъ. изгл[агол]емаго слежаѳе имене въ мнѳ
- Тихонр., л. 73 об. Азь есмь Идолъ сѳи^н именованъ. ѱ^т трасоуѳаго а соуѳѳа на седмѳи широтѳ. на тврѳди сила^м посре^демъ
- 1-й Мазур., л. 125 об. Азь есмь Ифоль [sic!] сѳи. именованъ ѱ^т тласоуѳаго [sic!] со соуѳаѳ со мною. на седмѳи широтѳ. на твердѳди сила посредѳемъ игл[а]големаго [sic!] слежаѳа имене во мнѳ
- 2-й Мазур., л. 120 А^з есми агг[е]лъ сѳи^н именова^н ѱ^т трасоуѳаго соуѳаѳ со мною. на сре^днѳи широтѳ на тврѳди. посредних слежаѳа имене и во мнѳ и^тгл[агол]емаго
- Акад., л. 26 Азь Иоиль. сѳи именованъ ѱ^т тласѳѳаго [sic!]. сѳѳаго со ^нною на се^ми широтѳ. на тверди. сила посре^демъ изгл[а]големаго. слежаѳе имене во мнѳ
- Румянц., л. 102 об. Азь есмь Иооль сѳи именованъ ѱ^т трасѳѳаго сѳѳаѳ со мною. на 7. широтѳ на тверди сила посредѳемъ изгл[агол]емаго слезаѳаѳ [sic!] имене во мнѳ
- Пряниш., л. 155 Азь есмь Иооль сѳи именованъ ѱ^т тресѳѳаго, сѳѳаѳ со мною на седмѳи широтѳ на тверди сила посредѳемъ неизгл[агол]емаго слежаѳа имени во мнѳ
- Саров., л. 173—173 об. Аз есмь. Иооль сѳи. именованъ ѱ^т трасѳѳаг сѳѳаѳ со мною. на се^ми широтѳ. на тверди сила посрѳѳдѳе^м. изгл[агол]емаго слежаѳа имене въ мнѳ
- Погод., л. 63 Азь есмь Иоаль сѳи именова^н. ѱ^т трасоуѳаго [sic!] соуѳаѳ со мною. на седмей широтѳ на тверди сила посрѳѳдѳе^м. изгл[агол]емаго слежаѳа имене въ мнѳ
- Кир.-Бел., л. 114
(115 верх. фолиации) Азь есмь И^ооль сѳи. именованъ. ѱ^т трасоуѳаго соуѳаѳ со мною. на сре^днии широтѳ. на тверди сила посре^демъ. изгл[агол]емѳго. слежаѳа имене во мнѳ
- Вязем., л. 138—138 об. А^з есмь Иоиль сѳи^н именова^н ѱ^т трасѳѳаг сѳѳаѳ со ^нною. на седмѳи широтѳ на тверди сѳла посредѳе^м изгл[агол]емаго слежаѳа имени во мнѳ

Приложение III
СЛАВОСЛОВИЕ БОГУ:
ПЕСНЬ, КОТОРУЮ ПОЕТ АВРААМ
ВМЕСТЕ С АНГЕЛОМ (ФРАГМЕНТЫ)

- Сильв., с. 43 Превѣчне крѣпче с[ва]те эль. б[о]же ... или рекше б[о]же мои. вѣчныи крѣпче с[ва]те Саваофе преславне. эль. эль. эль. эль. Іаоиль
- Музейск.,
л. 456—456 об. Превѣч'не крѣп'че. с[ва]те Эль. б[о]же ... или рек'ше б[о]же мои. вѣчныи крѣп'че с[ва]те Савао^о преслав'не. ель. ель. ель. ель. Иоиль
- Увар., л. 306 Превѣчне крѣпче с[ва]те. б[о]же ... елико рекше б[о]же мои. вѣчныи крѣпче. с[ва]те Саваоде преславне. ель. ель. ель Іаои^и
- Волок., с. 66 Превѣчныи крѣпче. с[ва]те б[о]же ... велии рекше б[о]же мои вечныи. крѣпче с[ва]те Саваофе. преславне. Иоаиль
- Солов., с. 122 Превѣчне крѣпче с[ва]те б[о]же ... елико рекше б[о]же мои вѣчныи крѣпче с[ва]те Саваофе преславне Иоаиле
- Барс., л. 8 об. Превѣчне. крѣпче. с[ва]те б[о]же ... вели. рекше б[о]же мои вѣчныи. крѣпче. с[ва]те. Саваофе. преславне Иоаиль
- Синод., л. 83 Превѣчне крѣпче. с[ва]те б[о]же ... ели^о рек'ше б[о]же мои. вѣч'ныи крѣпче. с[ва]те Саваоде. преславне. Иоаиль
- Тихонр., л. 75 об. Превѣчне крѣпче. с[ва]те ... или рекше б[о]же мои вѣчныи. крѣпче с[ва]те. Савао^д преславне. Иасиль
- 1-й Мазур., л. 129 об. Превѣч'не крѣп'че с[ва]те б[о]же ... велии. рек'ше б[о]же мои вѣчныи. крѣп'че с[ва]те Саваофе. преслав'не. Іаоиль
- 2-й Мазур., л. 123 об. Превѣчныи^и крѣпки^и с[ва]тыи^и б[о]же ... велии^и. ре^еше б[о]же мо^и вѣ^нныи^и крѣпче с[ва]те Ваваофе [sic!] пресла^не Иоаи^и
- Акад., л. 29 об. — 30 Превѣчне крѣпче с[ва]те б[о]же ... ве^ими. рекше б[о]же мои вѣчныи. крѣпче. с[ва]те Саваофе. преславне Иоиль
- Румянц.,
л. 105 об. — 106 Превѣчне крѣпче с[ва]те б[о]же ... рекше б[о]же мои вѣчныи крѣпче с[ва]те Саваофа [sic!]. преславне Иооль
- Пряниш., л. 159 об. Превѣчне, и крѣпкии, и с[ва]тыи б[о]же ... б[о]же мои вѣчныи. с[ва]те Саваоде преславне. Иоиль
- Саров., л. 179 Превѣчне крѣпче. с[ва]те б[о]же ... елико рекше б[о]же мои вѣчныи. крѣпче. с[ва]те. Саваофе. пресла^не Іаоиль
- Погод., л. 64 об. Превѣчне крѣпче. с[ва]те б[о]же ... или рекше б[о]же мои вѣчныи крѣпче с[ва]те Саваофе. пресла^не Іаоиль
- Кир.-Бел.,
л. 117 об. — 118
(118 об. — 119 верх.
фолиации) Превѣчне крѣпче. с[ва]те б[о]же ... вели. рекше. б[о]же мои вѣчныи. крѣпче. с[ва]те. Саваофе. преславне Іоаиль
- Вязем., л. 142 об. Превѣчне крѣ^нче с[ва]те б[о]же ... елико рекше б[о]же мои вѣчныи^и крѣпче с[ва]те Саваофе пресла^не Іаоиле

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ КНИГОХРАНИЛИЩ

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва)
 РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва)
 РГБ — Российская государственная библиотека (Москва)
 РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Аввакум 1927 — Сочинения протопopa Аввакума // [Барсков Я. Л., Смирнов П. С.]. Памятники истории старообрядчества. Кн. I. Вып. 1. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. (= «Русская историческая библиотека». Т. XXXIX). [Avvakum's writings. *Pamyatniki istorii staroobryadchestva* [Barskov Ya. L., Smirnov P. S.]. Book I. No. 1. Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1927 (= «Russkaya istoricheskaya biblioteka». Vol. XXXIX).]
- Алексеев 1999 — Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. [Alekseev A. A. *Tekstologiya slavyanskoi Biblii* [Textology of the Slavonic Bible]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, 1999.]
- Алексеев 2007 — Алексеев А. А. Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов // ТОДРЛ. Т. LVII. СПб.: Наука, 2007. С. 41—57. [Alekseev A. A. The Apocrypha of the Palaea Interpretata translated from Hebrew originals. *Trudy otdeleniya drevnerusskoi literatury*. Vol. LVII. St. Petersburg: Nauka, 2007. Pp. 41—57.]
- Алексеев 2010 — Алексеев А. А. Библейский канон на Руси // ТОДРЛ. Т. LXI. СПб.: Наука, 2010. С. 171—193. [Alekseev A. A. The biblical canon in Russia. *Trudy otdeleniya drevnerusskoi literatury*. Vol. LXI. St. Petersburg: Nauka, 2010. Pp. 171—193.]
- Алексеев 2014 — Алексеев А. А. Русско-еврейские литературные связи Киевской эпохи: Результаты и перспективы исследования // Jews and Slavs. Vol. XXIV. М.; Иерусалим: Гешарим, 2014. С. 165—180. [Russian-Hebrew literary contacts of the Kievan period: Research results and perspectives. *Jews and Slavs*. Vol. XXIV. Moscow; Jerusalem: Gesharim, 2014. Pp. 165—180.]
- Архипов 2003 — Архипов А. Имя чресел его: Информация к размышлению о божественных именах в еврейской мистике // Успенский Ф. Б. (сост.). Именослов: Заметки по исторической семантике имени. М.: Индрик, 2003. С. 5—70. [Arkhipov A. The name of his loins: information for reflection on divine names in the Jewish mysticism. *Imenoslov: Zametki po istoricheskoi semantike imeni*. Uspenskij F. B. (comp.). Moscow: Indrik, 2003. Pp. 5—70.]
- Библия 1581 (Острожская библия) — Библия сирѣчь книги ветхаго и новаго завѣта, по азыкѣ словенскѣ. Острог, 1581. [The Bible, The Old and New Testament. Ostrog, 1581.]
- Библия 1663 (Московская библия) — Библия сирѣчь книги ветхаго и новаго завѣта, по азыкѣ славенскѣ. М., 1663. [The Bible, The Old and New Testament. Moscow, 1663.]
- Библия 1751 (Елизаветинская библия) — Библия, сирѣчь книги священнаго писанія ветхаго и новаго завѣта. СПб., 1751⁹². [The Bible, The Old and New Testament. St. Petersburg, 1751.]
- Библия 1897, I—II — Священные книги Ветхого Завета, переведенные с еврейского языка для употребления евреям. Т. I—II. Вена: Британское и иностранное библейское об-во, 1897. [*Svyashchennye knigi Vetkhogo Zaveta, perevedennnye s evreiskogo yazyka dlya upotrebleniya evreyam* [The Sacred Books of the Old Testament translated from Hebrew for Jews]. Vol. I—II. Vienna: The British and Foreign Bible Society, 1897.]
- Бороздин 1898 — Бороздин А. К. Протопop Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб.: Тип. В. Демакова, 1898. [Borozdin A. K. *Protopop Avvakum: Ocherk iz istorii umstvennoi zhizni russkogo obshchestva v XVII veke* [Avvakum: A survey of the history of the Russian society intellectual life in the 18th century]. St. Petersburg: Tip. V. Demakova, 1898.]
- Вайан 1952 — Вайан А. Руководство по старославянскому языку. М.: Изд-во иностранной литературы, 1952. [Vaillant A. *Rukovodstvo po staroslavjanskomu yazyku* [A manual on Old Slavonic]. Moscow: Izd-vo Inostrannoi Literatury, 1952.]
- Гаркави 1865 — Гаркави А. Я. Об языке евреев, живших в древнее время на Руси, и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей (из Исследований об истории евреев в России).

⁹² Все последующие издания славянской четвь Библии воспроизводят этот текст.

- СПб., 1865⁹³. [Garkavi A. Ya. *Ob yazyke evreev, zhivshikh v drevnee vremya na Rusi, i o slavyanskikh slovakh, vstrechaemykh u evreiskikh pisatelei (iz Issledovaniy ob istorii evreev v Rossii)* [About the language of Jews who lived in old times in Russia and about Slavic words in the texts of the Jewish writers (from the Studies in the history of Jews in Russia)]. St. Petersburg, 1865.]
- Гиппиус в печати — Гиппиус А. А. «Сакральная грамматика» Преславской книжной школы (в печати). [Gippius A. A. «*Sakral'naya grammatika*» Preslavskoi knizhnoi shkoly [«The sacred grammar» of the Preslav Literary School] (in print).]
- Грибов 1993 — Грибов Ю. А. Значение палеографических особенностей для определения состава и генеалогии четвѣх сборников // История и палеография. М.: ИРИ РАН, 1993. Вып. 1. С. 34—55. [Gribov Yu. A. The role of paleographic characteristics for determination of composition and genealogy of the Miscellanies. *Istoriya i paleografiya*. Moscow: Institute of the Russian History, Russian Academy of Sciences, 1993. No. 1. Pp. 34—55.]
- Грибов 2009 — Грибов Ю. А. О реконструкции новгородского иллюстрированного сборника XIV в. // Хризограф. Вып. 3: Средневековые книжные центры: местные традиции и межрегиональные связи: труды междунар. науч. конф. Москва, 5—7 сентября 2005 года. М.: СканРус, 2009. С. 253—267. [Gribov Yu. A. About the reconstruction of the Novgorod illuminated Miscellany of the 14th century. *Khrizograf*. No. 3: *Srednevekovye knizhnye tsestry: mestnye traditsii i mezhrigional'nye svyazi: trudy mezhdunar. nauch. konf. Moscow, September 5—7, 2005*. Moscow: SkanRus, 2009. Pp. 253—267.]
- Григ. пар. — Григоровичев паремейник XII — нач. XIII в. // Рибарова З., Хауптова З. Григоровичев паремейник, I. Текст со критички апарат. Скопје: Македонската академија на науките и уметностите, 1998⁹⁴. [Prophetologion of Grigorovich, XII — early XIII century. *Grigorovichev parimejnik, I. Tekst so kritichki aparat*. Ribarova Z., Khauptova Z. Skopje: The Macedonian Academy of Sciences and Arts, 1998.]
- Елеонский 1905 — Елеонский Ф. Древнеславянский перевод Исх. I, 7 и III, 4 // Христианское чтение. Т. ССХІХ. 1905, апрель. С. 486—499. [Eleonskii F. The Old Slavonic translation of the Exodus I, 7 and III, 4. *Khristianskoe chtenie*. Vol. ССХІХ. 1905, April. Pp. 486—499.]
- Елизаветинская библия — см. [Библия 1751].
- Живов 1995 — Живов В. М. Буковница 1592 г. и ее место в истории русской грамматической мысли // Birnbaum H., Flier M. (eds). The language and verse in Russia: In honor of Dean S. Worth on his sixty-fifth birthday. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1995. С. 291—303. (= «UCLA Slavic Studies». New Series. Vol. 2). [Zhivov V. M. The Bukovnitza of 1592 and its place in the history of the Russian grammatical thought. *The language and verse in Russia: In honor of Dean S. Worth on his sixty-fifth birthday*. Birnbaum H., Flier M. (eds). Moscow: Vostochnaya Literatura, 1995. Pp. 291—303. (= «UCLA Slavic Studies». New Series. Vol. 2).]
- Зализняк 2004 — Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. 2-е изд., перераб. М.: Языки славянской культуры, 2004. [Zaliznyak A. A. *Drevnenovgorodskii dialect* [The Old Novgorod dialect]. 2nd ed., revised. Moscow: Yazyki Slavyanskoi Kul'tury, 2004.]
- Зеленин 1954 — Зеленин Д. К. О происхождении северо-великоруссов Великого Новгорода // Доклады и сообщения Ин-та языкознания АН СССР. № 6. М., 1954. С. 81—94. [Zelenin D. K. On the origin of the North Great Russians of Veliky Novgorod. *Doklady i soobshcheniya In-ta yazykoznaneya AN SSSR*. № 6. Moscow, 1954. Pp. 81—94.]
- Иванова-Мирчева 1971 — Иванова-Мирчева Д. Иоан Екзарх Български. Слова. Т. 1. София: Изд-во на БАН, 1971. [Ivanova-Mircheva D. *Ioan Exarkh Bŭlgarski. Slova* [Ioann, Exarch of Bulgaria. Sermons]. Vol. 1. Sofia: The Bulgarian Academy of Sciences, 1971.]
- Изб. 1073 г. — Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное изд. / Под ред. Л. П. Жуковской. М.: Книга, 1983⁹⁵. [Izbornik Svyatoslava 1073 goda: *Faksimil'noe izd.* [Izbornik of Svyatoslav, 1073: Facsimile ed.]. Zhukovskaya L. P. (ed.). Moscow: Kniga, 1983.]
- Изб. 1076 г. — Изборник 1076 г. / Изд. подг. Голышенко В. С., Дубровина В. Ф., Демьянов В. Г., Нефедов Г. Ф. М.: Наука, 1965⁹⁶. [Izbornik 1076 g. [Izbornik, 1076]. Prepared by Golyshenko V. S., Dubrovina V. F., Dem'yanov V. G., Nefedov G. F. Moscow: Nauka, 1965.]

⁹³ На обороте титульного листа указано: «Извлечено из Трудов Восточного отделения имп. Археологического общества».

⁹⁴ Воспроизведение рукописи: РГБ, ф. 87 / Григор., № 2 = Муз. № 1685. В этом издании приведены варианты из Лобковского паремейника 1294—1320 гг. (ГИМ, Хлуд. № 142) и Захарьинского паремейника 1271 г. (РНБ, Q.п.I.13).

⁹⁵ Воспроизведение рукописи: ГИМ, Син. № 1043.

⁹⁶ Воспроизведение рукописи: РНБ, Эрм. № 20.

- Ил. кн. — Ильина книга / Лингвистическое издание, подгот. греч. текста, коммент., словоуказатели Крысько В. Б. М.: Индрик, 2005⁹⁷. [*Il'ina kniga*. Linguistic edition, editing of the Greek text, commentaries, indices by Kryško V. B.]. Moscow: Indrik, 2005.]
- Ин. Экз. — Богословие Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна ексарха Болгарского. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки буква в букву и слово в слово / Публ. Бодянского О. М. с предисл. Попова А. Н. М., 1878⁹⁸. [*Bogoslovie Ioanna Damaskina v perevode Ioanna eksarkha Bolgarskogo. Po kharateinomu spisku Moskovskoi Sinodal'noi biblioteki bukva v bukvu i slovo v slovo*]. Published by Bodyanskii O. M. with the preface of Popov A. N. Moscow, 1878.]
- Истрин, I—III — Истрин В. М. Книги временныя и образныя Гевргия мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. I—III. Пг.: Рос. гос. акад. тип. (Л.: Изд-во АН СССР), 1920—1930. [Istrin V. M. *Knigy vremen'nyya i obraznyya Georgiya mnikha: Khronika Georgiya Amartola v drevnem slavyanorusskom perevode. Tekst, issledovanie i slovar'*]. Vol. I—III. St. Petersburg: Ros. Gos. Akad. Tip. (Leningrad: Academy of Sciences of the USSR.), 1920—1930.]
- Каринский 1909 — Каринский Н. М. Язык Пскова и его области в XV веке. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1909. (= «Записки историко-филологического ф-та СПб. ун-та», XCIII). [Karinskii N. M. *Yazyk Pskova i ego oblasti v XV veke*]. St. Petersburg: Tip. M. A. Aleksandrova, 1909. (= «Zapiski istoriko-filologicheskogo f-ta Spb. un-ta», XCIII).]
- Карский 1928 — Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. Л.: Изд-во АН СССР, 1928. [Karskii E. F. *Slavyanskaya kirillovskaya paleografiya*]. Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1928.]
- Кулик 2008 — Кулик А. Евреи Древней Руси: источники и историческая реконструкция // *Ruthenica*. 2008. Vol. VII. Pp. 52—70⁹⁹. [Kulik A. Jews of the Ancient Russia: sources and the historical reconstruction. *Ruthenica*. 2008. Vol. VII. Pp. 52—70.]
- Мелетий Смотрицкий 1648 — [Мелетий Смотрицкий]. Грамматика. М., 1648. [Meletii Smotritskii. *Grammatika*]. Moscow, 1648.]
- Михайлов 1900—1908 — Михайлов А. В. Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе: Приложение к книге «Опыт изучения книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе». Вып. I—IV. Варшава: Тип. Варшавского учебного округа, 1900—1908¹⁰⁰. [Mikhailov A. V. *Kniga Bytiya proroka Moiseya v drevneslavyanskom perevode: Prilozhenie k knige «Opyt izucheniya knigi Bytiya proroka Moiseya v drevneslavyanskom perevode»*]. No. I—IV. Warsaw: Warsaw Educational District Publ., 1900—1908.]
- Московская библия — см. [Библия 1663].
- Острожская библия — см. [Библия 1581].
- Откровение Авраама 1891 — Откровение Авраама. [СПб.], 1891. (= «Об-во любителей древней письменности», XCIX)¹⁰¹. [*Otkrovenie Avraama*]. [The apocalypse of Abraham. [SPb.], 1891. (= «Ob-vo lyubitelei drevnei pis'mennosti», XCIX).]

⁹⁷ Воспроизведение рукописи: РГАДА, ф. 381 / Библ. Моск. Синод. типографии № 131.

⁹⁸ Воспроизведение рукописи: ГИМ, Син. № 108. Оттиск из изд.: Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при императорском Московском университете. 1877. Кн. 4.

⁹⁹ Переиздано: История еврейского народа в России. Т. 1. От древности до раннего нового времени / Под ред. Кулика А. М.; Иерусалим: Гешарим, 2010. с. 189—213; Jews and Slavs. Vol. XXIV. М.; Иерусалим: Гешарим, 2014. с. 129—219.

¹⁰⁰ 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-м) 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: Михайлов А. В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. I. Паримейный текст. Варшава: Тип. Варшавского учебного округа, 1912; здесь на с. I—LXXXIX раскрываются сиглы рукописей, воспроизведенных в приложении, и дается их описание.

¹⁰¹ В предисловии сказано: «Рукопись [Б-ка Московской Синодальной типографии, № 53, л. 164 об.—182 об.] воспроизведена П. П. Новицким на средства А. Ф. Маркова».

- Пичхадзе 1996 — Пичхадзе А. А. К истории четъего текста славянского Восьмикнижия // ТОДРЛ. Т. XLIX. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. С. 10—21. [Pichkhadze A. A. Towards the history of the text of the Slavonic Octateuch. *Trudy otdeleniya drevnerusskoi literatury*. Vol. XLIX. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, 1996. Pp. 10—21.]
- Порфирьев 1877 — Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях // Сб. ОРЯС. Т. XVII. № 1. СПб., 1877. [Porfir'ev I. Ya. Apocryphic stories about persons and events of the Old Testament. *Sbornik Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti*. Vol. XVII. No. 1. St. Petersburg, 1877.]
- ПСРЛ, I—XLIII — Полное собрание русских летописей. Т. I—XLIII. СПб. (Пг., Л.); М., 1841—2004. [*Polnoe sobranie russkikh letopisei* [The complete collection of the Russian chronicles]. Vol. I—XLIII. St. Petersburg (Petrograd, Leningrad); Moscow, 1841—2004.]
- Северьянов 1904 — Супрасльская рукопись. Труд С. Северьянова. Т. I. СПб., 1904. (= «Памятники старославянского языка». II. Вып. 1.) [*Suprasl'skaya rukopis'. Trud S. Sever'yanova* [The Suprasl' manuscript. The work of S. Sever'yanov]. Vol. I. St. Petersburg, 1904. (= «Pamyatniki staroslavjanskogo yazyka». II. No. 1.)]
- Северьянов 1922 — Синайская Псалтырь: Глаголический памятник XI века. Пригот. к печати С. Северьянов. Пг.: Издание Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук, 1922. (= «Памятники старославянского языка». IV.) [*Sinaiskaya Psaltyr': Glagolicheskii pamyatnik XI veka. Prigot. k pečati S. Sever'yanov* [The Sinai Psalter. The glagolitic text of the 11th century. Ed. by S. Sever'yanov]. Petrograd: The Department of the Russian Language and Literature, Russian Academy of Sciences, 1922. (= «Pamyatniki staroslavjanskogo yazyka». IV.)]
- СДРЯ XI—XIV вв. — Словарь древнерусского языка XI—XIV вв. Т. I—X. М., 1988—2013—. [*Slovar' drevnerusskogo yazyka XI—XIV vv.* [The dictionary of the Old Russian language of the 11th—14th centuries]. Vol. I—X. Moscow, 1988—2013—.]
- СЛРЯ XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII в. Вып. I—XXIX. М., 1975—2011—. [*Slovar' russkogo yazyka XI—XVII vv.* [The dictionary of the Russian language of the 11th—17th centuries]. No. I—XXIX. Moscow, 1975—2011—.]
- Соколов 1899—1910 — Соколов М. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. III. № 7. Славянская книга Еноха // Чтения в имп. Об-ве истории и древностей российских при имп. Московском ун-те. М., 1899. Кн. 4; 1910. Кн. 4¹⁰². [Sokolov M. Materials and notes on the ancient Slavic literature. Vol. III. № 7. The Slavonic Book of Enokh. *Chteniya v imp. Ob-ve istorii i drevnostei Rossiiskikh pri imp. Moskovskom un-te*. Moscow, 1899. Book 4; 1910. Book 4.]
- Срезневский, I—III, доп. том — Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I—III и Дополнения. СПб., 1893—1912. [*Sreznevskii I. I. Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamyatnikam* [Materials for the Old Russian dictionary based on written sources]. Vol. I—III and Addenda. St. Petersburg, 1893—1912.]
- Срезневский 1863а — Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка (X—XIV веков): общее повременное издание с палеографическими указаниями и выписками из подлинников и из древних списков. СПб., 1863¹⁰³. [*Sreznevskii I. I. Drevnie pamyatniki russkogo pis'ma i yazyka (X—XIV vekov): obshchee povremennoe izdanie s paleograficheskimi ukazaniyami i vypiskami iz podlinnikov i iz drevnikh spiskov* [Old monuments of the Russian writing and language (X—XIV centuries): general chronological edition with paleographic notes and extracts from the original texts and old copies]. St. Petersburg, 1863.]
- Срезневский 1863б — Срезневский И. И. Дополнение к общему повременному обозрению древних памятников русского письма и языка // Известия имп. Академии наук по отделению русского языка и словесности. Т. X. Вып. 6. СПб., 1863. С. 594—703. [*Sreznevskii I. I. An addendum to the general chronological survey of the old monuments of the Russian writing and language. Izvestiya imp. Akademii nauk po otdeleniyu russkogo yazyka i slovesnosti*. Vol. X. No. 6. St. Petersburg, 1863. Pp. 594—703.]
- ССЯ, I—IV — Slovník jazyka staroslověnského / Lexicon linguae paleoslovenicae. Т. I—IV. Praha, 1958—1997.
- СЦРЯ, I—IV — Словарь церковнославянского и русского языка, издаваемый Вторым отделением имп. Академии наук. 2-е изд. Т. I—IV. СПб., 1867—1868. [*Slovar' tserkovnoslavjanskogo i russkogo yazyka, izdavaemyi Vtorym otdeleniem imp. Akademii nauk* [Church Slavonic and Russian

¹⁰² Единая пагинация в обоих выпусках.

¹⁰³ Приложение: снимки с памятников. СПб., 1866.

- dictionary published by the Second Department of the Imperial Academy of Sciences]. 2nd ed. Vol. I—IV. St. Petersburg, 1867—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. С. XXV—LXI. [A short report of the research abroad of Syrku P. A., Associate Professor of the Imperial St. Petersburg University, during the summer months of 1893 and 1894. *Sbornik Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti*. Vol. LXIII. St. Petersburg, 1897. Pp. XXV—LXI.]
- Тасева, Йовчева 2003 — Старобългарският превод на Стария Завет / Под общ. 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: Кирило-Методиевски научен център, 2003. [*Starobulgariskiyat prevod na Stariya Zavet*. S. Nikolov (ed.). Vol. II: *Kniga na prorok Iezekiil s tolkovaniya* [The Book of Ezekiel with interpretations]. L. Taseva, M. Yovcheva (eds); selection of the Greek texts by T. Ilieva. Sofia: Cyril and Methodius Scientific Center, 2003.]
- Тип. устав — Типографский Устав: Устав с кондакарем конца XI — начала XII века / Под ред. Успенского Б. А. Т. I—III. М.: Языки славянских культур, 2006 (Т. I. Факсимильное воспроизведение; Т. II. Наборное воспроизведение рукописи; Т. III. Исследования)¹⁰⁴. [*Tipografskii Ustav: Ustav s kondakarem kontsa XI — nachala XII veka*. [The “Typography Turikon”: Turikon and Kondakar of the end of the 11th century—the beginning of the 12th century]. Uspenskij B. A. (ed.). Vol. I—III. Moscow: Yazyki Slavyanskikh Kul'tur, 2006 (Vol. I. Facsimile reproduction; Vol. II. Typesetting reproduction of the manuscript; Vol. III. Studies).]
- Тихонравов, I—II — Памятники отреченной русской литературы (Приложение к сочинению «Отреченные книги древней России») / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. Т. I—II. М., 1863. [*Pamyatniki otrечennoi russkoi literatury (Prilozhenie k sochineniyu «Otrechennyye knigi drevnei Rossii»)*] [Monuments of the apocryphal Russian literature (An addendum to the work «Apocrypha of the Ancient Russia»). Collected and published by N. Tikhonravov]. Vol. I—II. Moscow, 1863.]
- Тихонравов 1898 — Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. I: Древняя русская литература. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1898. [Tikhonravov N. S. *Sochineniya*. T. I: *Drevnyaya russkaya literatura* [Writings. Vol. I: Old Russian literature]. Moscow: Izd. M. i S. Sabashnikovykh, 1898.]
- Успенский 2002 — Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI—XVII вв.). 3-е изд., испр. и доп. М.: Аспект Пресс, 2002. [Uspenskij B. A. *Istoriya russkogo literaturnogo yazyka (XI—XVII vv.)*] [History of the Russian literary language (XI—XVII centuries)]. 3rd ed., revised and enlarged. Moscow: Aspekt Press, 2002.]
- Успенский 2012а — Успенский Б. А. Имя Бога в славянской Библии (К вопросу о славяно-еврейских контактах в Древней Руси) // Вопросы языкознания. 2012. № 6. С. 93—122. [Uspenskij B. A. The name of God in the Slavonic Bible (On the problem of Slavic-Hebrew contacts in Medieval Russia). *Voprosy jazykoznanija*. 2012. No. 6. Pp. 93—122.]
- Успенский 2012б — Успенский Б. А. Ego loquens: Язык и коммуникационное пространство. 2-е изд., испр. и доп. М.: РГГУ, 2012. [Uspenskij B. A. *Ego loquens: Yazyk i kommunikatsionnoe prostranstvo* [Ego loquens: Language and the space of communication]. 2nd ed., revised and enlarged. Moscow: Russian State Univ. for the Humanities, 2012.]
- Успенский 2013 — Успенский Б. А. Буква Э в древнерусских певческих текстах и в списках библейской книги Исход // Вопросы языкознания. 2013. № 6. С. 79—114. [Uspenskij B. A. The letter Э in Old Russian hymns and copies of Exodus. *Voprosy jazykoznanija*. 2013. No. 6. Pp. 79—114.]
- Успенский 2014 — Успенский Б. А. Из истории славянской Библии: Славяно-еврейские языковые контакты в Древней Руси (на материале *Nomina sacra*) // Вопросы языкознания. 2014. № 5. С. 24—55. [Uspenskij B. A. From the history of Slavonic Bible: Slavic-Hebrew language contacts in Medieval Russia (based on *Nomina sacra*). *Voprosy jazykoznanija*. 2014. No. 5. Pp. 24—55.]
- Фасмер, I—IV — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. и дополнения Трубачева О. Н. Т. I—IV. М.: Прогресс, 1964—1973. [Fasmer M. *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [An etymological dictionary of the Russian language]. Translation from German and addendum by Trubachev O. N. Vol. I—IV. Moscow: Progress, 1964—1973.]
- Шодем 2004 — Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике / Пер. с англ. М.; Иерусалим: Гешарим, 2004. [Sholem G. *Osnovnye techeniya v evreiskoi mistike* [The main trends in the Jewish mysticism. Translation from English. Moscow; Jerusalem: Gesharim, 2004.]

¹⁰⁴ Воспроизведение рукописи: Гос. Третьяковская галерея, К—5348.

- Щепкин 1918 — Щепкин В. Н. Учебник русской палеографии. М.: Издание Об-ва истории и древностей российских при Моск. ун-те, 1918. [Shchepkin V. N. *Uchebnik russkoi paleografii* [A manual on Russian paleography]. Moscow: The Society of History and the Russian Antiquities at the Moscow University, 1918.]
- Ягич 1886 — Служебные минеи за сентябрь, октябрь, ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 г. Труд И. В. Ягича. СПб.: Тип. имп. Академии наук, 1886. (= «Памятники древнерусского языка». I.) [*Sluzhebnye minei za sentyabr', oktyabr', noyabr' v tserkovnoslavjanskom perevode po russkim rukopisyam 1095—1097 g. Trud I. V. Yagicha* [The office menaia for September, October, November in Church Slavonic translation according to the Russian manuscripts of 1095—1097. The work of I. V. Yagich]. St. Petersburg: Tip. imp. Akademii nauk, 1886. (= «Pamyatniki drevnerusskogo yazyka». I.)]
- Albright, Mann 1971 — *The Anchor Bible: Matthew*. Introduction, transl., and notes by Albright W. F., Mann C. S. Garden City, NY: Doubleday, 1971. (= «Anchor Bible». Vol. 26.)
- Alexander 1983 — 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch (Fifth to sixth century A. D.). A new transl. and introduction by Alexander P. In Charlesworth J. H. (ed.). *The Old Testament pseudepigrapha*. Vol. 1: *Apocalyptic literature and testaments*. Garden City, NY: Doubleday, 1983. Pp. 223—316¹⁰⁵.
- Arranz 1991 — Arranz M. Une traduction du tétragramme divin dans quelques textes liturgiques slaves. In Perić R. (ed.). «*Homo imago et amicus Dei*»: *Miscellanea in honorem Ioannis Golub*. Roma: Pontificium Collegium Croaticum Sancti Hieronymi, 1991. Pp. 497—504.
- Arranz 1993 — Arranz M. Une traduction du tétragramme divin dans quelques textes liturgiques slaves. In *Jews and Slavs*. Vol. I: Jerusalem; St. Petersburg: Nauka Publ., 1993. Pp. 11—19.
- Böhlig, Wisse 1975 — Böhlig A., Wisse F. (eds, with transl. and comm.). *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*. Leiden: Brill, 1975. (= «Nag Hammadi studies». Vol. IV.)
- Bonwetsch 1897 — Bonwetsch G. N. (Hrsg.). *Die Apocalypse Abrahams: Das Testament des vierzig Märtyrer*. Leipzig: Deichert, 1897. (= «Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche». Bd 1. Hft 1.)
- Box 1918 — Box G. H. (ed., with the assistance of Langman J. I.). *The Apocalypse of Abraham*. London: S.P.C.K.; New York: Macmillan, 1918¹⁰⁶.
- Charles, Barton 1984 — The Ascension of Isaiah. The transl. of Charles R. H. revised by Barton J. M. T. In Sparks H. F. D. (ed.). *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1984. Pp. 775—812.
- Charles, Rabin 1984 — The Book of Jubilees. The transl. of Charles R. H. revised by Rabin C. In Sparks H. F. D. (ed.). *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1984. Pp. 1—139.
- Cohen 1985 — Cohen M. S. *The Shi'ur Qomah*. Tübingen: Mohr, 1985. (= «Texte und Studien zum Antiken Judentum». Vol. 9.)
- Cross 1973 — Cross F. M. 'El. In Butterweck G. J., Ringgren H. (Hrsg.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd I. Stuttgart: Kohlhammer, 1973. SS. 259—279.
- Crum 1896 — Crum W. Eine Verfluchung. In *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde*. Bd XXXIV. 1896. SS. 85—89.
- Diez Macho 1968—1979, I—VI — Diez Macho A. *Neophyti 1. Targum Palestinense, ms de la Biblioteca Vaticana. Edición príncipe, introducción y versión Castellana*. T. I—VI. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968—1979 (I. Génesis, 1968; II. Éxodo, 1970; III. Levítico, 1971; IV. Números, 1974; V. Deuteronomio, 1978; VI. Apéndices, 1979). (= «Textos y estudios», 7—11, 20).
- Floss 1991 — Floss J. P. «Ich bin meine Name»: Die Identität von Gottes Ich und Gottes Namen nach Ex 3, 14. In Gross W., Irsigler H., Seidl Th. (Hrsg.). *Text, Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*. St. Ottilien: EOS, 1991. SS. 67—80.
- Fossum 1985 — Fossum J. E. *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish concepts of intermediation and the origin of gnosticism*. Tübingen: Mohr, 1985. (= «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament». Vol. 36.)
- Fossum 1995 — Fossum J. E. In the beginning was the Name: Onomanology as the key to Johannine Christology. In Fossum J. E. *The image of the invisible God: Essays on the influence of Jewish mysticism on early Christianity*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1995. Pp. 109—133. (= «Novum Testamentum et Orbis Antiquus». Vol. 30.)

¹⁰⁵ Introduction (p. 223—254), translation (p. 255—302). Appendix to 3 Enoch (chapters 15B, 22B, 22C, 23, 24, 48B, 48C, 48D, with notes) (p. 303—315).

¹⁰⁶ Дж. Бокс — автор введения и примечаний, Дж. Ландсман перевел славянский текст.

- Hatch, Redpath 1897 — Hatch E., Redpath H. A. *Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal books)*. Vol. I—II. Oxford: Clarendon Press, 1897¹⁰⁷.
- Hayward 1981 — Hayward R. *Divine name and presence: The Memra*. Totowa, NJ: Allanheld, 1981.
- James 1893 — James M. R. *Apocrypha Anecdota*. In Armitage Robinson J. (ed.). *Texts and studies*. Vol. II: *Apocrypha Anecdota*. No. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1893.
- Kulik 2000 — Kulik A. *Apocalypse of Abraham: Towards the lost original*. Ph. D. Dissertation. Jerusalem: The Hebrew University, 2000.
- Kulik 2005 — Kulik A. *Retroverting Slavonic pseudoepigrapha: Toward the original of the Apocalypse of Abraham*. Leiden: Brill, 2005. (= «Society of Biblical literature. Text-Critical Studies». Vol. 3.)
- Kulik 2012 — Kulik A. Jews from Rus' in Medieval England. In *The Jewish quarterly review*. Vol. CII. 2012. No. 3. Pp. 371—403.
- Kulik 2014 — Kulik A. Jews and the language of Eastern Slavs. In *The Jewish quarterly review*. Vol. CIV. 2014. No. 1. Pp. 105—143.
- Lagarde 1887 — de Lagarde P. *Onomastica sacra: Studio et sumptibus*. Alterum edita. Gottingae, 1887.
- Lunt 1985 — Lunt H. G. On the language of the Slavonic Apocalypse of Abraham. In *Slavica Hierosolymitana*. 1985. Vol. 7. Pp. 55—62.
- Manson 1947 — Manson W. The ΕΓΩ ΕΙΜΙ of the messianic presence in the New Testament. In *Journal of theological studies*. 1947. Vol. XLVIII. No. 191—192. Pp. 137—145.
- McNamara 1992 — *Targum Neofiti I: Genesis*. Transl., with apparatus and notes by McNamara M. Edinburgh: Clark, 1992. (= «The Aramaic Bible». Vol. 1A.)
- Odeberg 1928 — Odeberg H. *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- Orlov 2005 — Orlov A. A. *The Enoch-Metatron Tradition*. Tübingen: Mohr, 2005. (= «Texte und Studien zum Antiken Judentum». 107.)
- Orlov 2009 — Orlov A. A. Praxis of the Voice: The Divine Name traditions in the Apocalypse of Abraham. In Orlov A. A. *Selected studies in the Slavonic pseudoepigrapha*. Leiden: Brill, 2009. Pp. 21—40. (= «Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha». Vol. 23.)
- Orlov 2013 — Orlov A. A. *Heavenly priesthood in the Apocalypse of Abraham*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Paterson 1926 — Paterson E. *ΕΙΣ ΘΕΟΣ: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1926. (= «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament». N. F., Hft. 24.)
- Pennington 1984 — The Apocalypse of Abraham. Transl. by Pennington A. In Sparks H. F. D. (ed.). *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1984. Pp. 363—392¹⁰⁸.
- Philonenko-Sayar, Philonenko 1981 — Philonenko-Sayar B., Philonenko M. *L'Apocalypse d'Abraham*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1981. (= «Semitica». Vol. 31.)
- Poirier 2004 — Poirier J. C. The ouranology of the Apocalypse of Abraham. In *Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period*. 2004. Vol. XXXV. No. 4. Pp. 391—408.
- Roberts, Donaldson, I—X — Roberts A., Donaldson J. (eds). *Ante-Nicene Fathers. Transl. from the writings of the Fathers down to A. D. 325*. American reprint of the Edinburgh edition. Revised and chronologically arranged with brief prefaces and occasional notes by Cleveland Coxe A. Vol. I—X. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978—1979.
- Rubinkiewicz 1980 — Rubinkiewicz R. Les Semitismes dans l'Apocalypse d'Abraham. In *Folia Orientalia*. 1980. T. 21. SS. 141—148.
- Rubinkiewicz 1983 — Rubinkiewicz R. Introduction. In Charlesworth J. H. (ed.). *The Old Testament pseudoepigrapha*. Vol. 1: *Apocalyptic literature and testaments*. Garden City, NY: Doubleday, 1983. Pp. 681—688.
- Rubinkiewicz 1987 — Rubinkiewicz R. *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave: Introduction, texte critique, traduction et commentaire*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1987. (= «Źródła i monografie». 129.)
- Rubinkiewicz, Lunt 1983 — Apocalypse of Abraham (First to second century A. D.). A new transl. and introduction by Rubinkiewicz R. (The Apocalypse of Abraham transl. by Rubinkiewicz R.; revised and

¹⁰⁷ Продолжающаяся пагинация в обоих томах. Ср.: Redpath H. A. *Supplement*. Oxford, 1906.

¹⁰⁸ Introduction (pp. 363—368), translation (pp. 364—392).

- notes added by Lunt H. G.). In Charlesworth J. H. (ed.). *The Old Testament pseudepigrapha*. Vol. 1: *Apocalyptic literature and testaments*. Garden City, NY: Doubleday, 1983. Pp. 681—705.
- Rubinstein 1953 — Rubinstein A. Hebraisms in the Slavonic Apocalypse of Abraham. In *Journal of Jewish studies*. 1953. Vol. 4. No. 3. Pp. 108—115.
- Rubinstein 1954 — Rubinstein A. Hebraisms in the Slavonic Apocalypse of Abraham. In *Journal of Jewish studies*. 1954. Vol. 5. No. 3. Pp. 132—135.
- Schmidt 1978 — *Pistis Sophia*. Text ed. by Schmidt C., transl. and notes by Macdermot V. Leiden: Brill, 1978. (= «Nag Hammadi studies». Vol. 9.)
- Scholem 1983 — Scholem G. *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*. Paris: Éditions du Cerf, 1983.
- Sh'ir Qoma 2001 — *Sh'ir Qoma: The measure of the (Divine) Body. From Sefer Raziel HaGadol: Book of (the Angelic Secrets of) Raziel the Great One*. Available at: <http://www.workofthechariot.com/PDF/NewShirQoma.pdf>.
- Stroumsa 2003 — Stroumsa G. G. A nameless God: Judaeo-Christian and Gnostic «theologies of the Name». In Tomson P. J., Lamberts-Petry D. (eds). *The image of the Judaeo-Christians in ancient Jewish and Christian literatures*. Tübingen: Mohr, 2003. Pp. 230—243. (= «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament». Bd 158.)
- Uspenskij 2013 — Uspenskij B. Glagolitic script as a manifestation of sacred knowledge. In *Studi Slavistici*. Vol. X. 2013. Pp. 7—27.
- Wetter 1915 — Wetter G. P. «Ich bin es»: Eine johanneische Formel. In *Theologische Studien und Kritiken*. 1915. Bd 88. Hft 2. SS. 224—238.
- Williams 2000 — Williams C. H. *I am He: The interpretation of «Aní Hú» in Jewish and Early Christian literature*. Tübingen: Mohr, 2000. (= «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2 Reihe». 113.)
- Wevers 1996 — Wevers J. W. The interpretative character and significance of the Septuagint version. In M. Sæbø (ed.). *Hebrew Bible — Old Testament: The history of its interpretation*. Vol. I: *From the beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. Pt. 1: *Antiquity*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1996. Pp. 84—107.
- Zickendraht 1922 — Zickendraht K. ΕΓΩ ΕΙΜΙ. In *Theologische Studien und Kritiken*. 1922. Bd 94. Hfte 1—2. SS. 162—168.
- Ziegler 1977 — Ziegler J. (ed.). *Ezechiel*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1977. (= «Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Göttingensis editum». Vol. 16/1.)
- Zimmermann 1960a — Zimmermann H. Das absolute Εγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel. In *Biblische Zeitungen*. N. F. Jhr 4. 1960. Hft 1. (SS. 54—69). Hft 2 (SS. 266—276).
- Zimmermann, 1960b — Zimmermann H. Das absolute «Ich bin» in der Redeweise Jesu. In *Trierer theologische Zeitschrift*. 1960. Jhr 69. Hft 1. SS. 1—20.

Статья поступила в редакцию 08.12.2014.