



Дихотомия *господь* /
господинь и кирилло-
мефодиевская
лингво-теологическая
инновация*

The *господь*–*господинь*
Dichotomy and the
Cyrillo-Methodian
Linguo-Theological
Innovation

Александр Эдуардович
Кулик

Alexander Kulik

Еврейский университет в Иерусалиме

The Hebrew University of Jerusalem

Резюме

В статье рассматривается ранняя славянская экзегеза и ее влияние на славянские языки (и шире — модели перенесения иудео-христианского мышления на славянскую почву) на примере уникального феномена профанно-сакральной омонимии терминологии, определяющей Бога монотеистических религий, которая из всех языков христианской цивилизации снимается только в языках, принадлежащих к *Slavia Orthodoxa*. Развитие дихотомии форм *господь* и *господинь* связано с переводческой экзегезой, неизвестной другим ранним церковным традициям и являющейся уникальной — и во всяком случае, самостоятельной — славянской инновацией в интерпретации библейского

* Я благодарю А. А. Алексева, К. Асланова, Е. М. Верещагина, Р. Н. Кривко, Р. Марти, Й. Петровского-Штерна, М. Таубе, С. Ю. Темчина и Б. А. Успенского за их ценнейшие замечания к рукописи этой статьи. Работа написана при поддержке German-Israeli Foundation (грант “Visitors from Heaven, Visitors to Heaven: Judaeo-Christian Encounters and the Last Lingua Sacra of Europe”) и Israel Science Foundation (“The Bible in Russian Modernism,” грант №856/15).

Цитирование: Кулик А. Дихотомия *господь* / *господинь* и кирилло-мефодиевская лингво-теологическая инновация // *Slověne*. 2019. Vol. 8, № 1. С. 25–54.

Citation: Kulik A. (2019) The *господь*–*господинь* Dichotomy and the Cyrillo-Methodian Linguo-Theological Innovation. *Slověne*, Vol. 8, № 1, p. 25–54.

DOI: 10.31168/2305-6754.2019.8.1.2

текста. Новая славянская дихотомия компенсировала многозначность стоящего за ней греческого термина κύριος и восстанавливала различие значений оригинального еврейского текста Библии. Это один из не вполне выявленных и осмысленных случаев самостоятельной славянской экзегетической мысли, на этом раннем этапе проявлявшейся не столько в сочинении библейских комментариев и богословских трудов, сколько в переводческом и редакторском выборе. Важно также, что некоторые процессы в распределении значений в зависимости от грамматической формы, зафиксированные в ранних славянских библейских текстах, сходны с аналогичными процессами в современных славянских языках. Кроме того, такое семантическое различие родственных и очень сходных форм обогатило и причастные к этой традиции современные славянские языки, создав средства художественного выражения, невозможные в большинстве других языков христианской цивилизации.

Ключевые слова

nomina divina, nomina sacra, Господь, Бог, монотеизм, кирилло-мефодиевский, лингво-теологический, Библия, перевод, экзегеза, Slavia Orthodoxa

Abstract

This article investigates early Slavic exegesis and its influence on Slavic languages (and, more broadly, models for transferring Judeo-Christian thought onto the Slavic soil). The investigation is based on an example of a unique phenomenon related to the sacro-secular homonymy in the terminology defining the God of monotheistic religions. Out of all the languages of Christian civilization, only the languages belonging to *Slavia Orthodoxa* depart from this general pattern. The development of a dichotomy between the forms *gospod'* ("lord") and *gospodin'* ("master") is connected with a particular translational exegesis unknown in other early ecclesiastical traditions. This therefore stands as a unique and, at any rate, independent Slavic innovation in the interpretation of the biblical text. This new Slavic dichotomy compensated for the ambiguous polysemy of the underlying Greek term, κύριος (*kyrios*), and restored a semantic distinction present in the original Biblical Hebrew text. This phenomenon represents one of the not yet completely elucidated and comprehended cases of independent Slavic exegetical thought, which at this early stage manifested itself not so much in the composition of biblical commentaries and theological works as in translational and editorial choices. It is also significant that certain processes in the allocation of meanings depending on the grammatical form, attested already in early Slavic biblical texts, are cognate with analogous processes in contemporary Slavic languages. Moreover, such semantic distinction between related and highly cognate forms has even enriched the modern Slavic languages connected to this tradition, thus creating means of artistic expression that remain impossible in most other languages of Christian civilization.

Keywords

nomina divina, nomina sacra, Lord, God, monotheism, Cyrillo-Methodian, linguo-theological, Bible, translation, exegesis, Slavia Orthodoxa

«Господи!» — сказала по ошибке,
Сам того не думая сказать.

О. Мандельштам

Господь для солидных господ.

В. Пелевин

Данная работа представляет собой заявку на методологию исследования ранней славянской экзегезы и ее влияния на славянские языки (и шире — перенесения иудео-христианского мышления на славянскую почву). Эта методология будет опробована здесь в применении к одному примеру.

Исследование концепций или категорий культуры с опорой на лексическую семантику было в значительной степени дискредитировано во второй половине XX в. как в лингвистике, так одновременно в библеистике и религиоведении, в основном благодаря работам Барра и его критике проекта Киттеля [Kittel 1933–1978], направленной на различение понятий концепции и слова, семантических интерпретаций этимологий и т. п. [Barr 1961] (см. также: [Barr 1962a; Barr 1962b; Barr 1979]). В результате бурно развивавшееся в конце XIX в. — начале XX в. направление, активно занимавшееся судьбой библейского словаря на пересечении языков и культур — правда, ограниченное в основном материалом еврейского, арамейского и греческого и с сильным креном в сторону Нового Завета (от Кремера и Хатча до Дайссмана, Додда и монументального проекта Киттеля; напр., [Cremer 1895; Hatch 1889; Deissmann 1908; Deissmann 1909; Deissmann 1927; Dodd 1935]) — пришло к некоторой стагнации. Критика Барра была отчасти учтена, отчасти оспорена в работах Хилла, Тернера, Силвы, Лау и Найды (напр., [Hill 1967; Turner 1980; Silva 1983; Louw 1982; Louw, Nida 1989; Louw, Nida 1992]), но библеисты и религиоведы так и не оправались от гиперкритицизма Барра, объяснившего им, что их односторонняя профессиональная подготовка просто не позволяет им правильно понимать природу отношений между языком и мышлением.

Вместе с тем определенное методологическое подспорье для традиционных филологических подходов пришло, с одной стороны, из лингвистики — с работами Анны Вежбицкой (опирающихся отчасти на старые идеи Сепира и Уорфа о связи когнитивных и лингвистических категорий, восходящие, в свою очередь, к Вильгельму Гумбольту — см., напр., [Wierzbicka, Goddard 2014; Wierzbicka 2001]), а с другой стороны — из социальной истории и политологии, с понятием *Begriffsgeschichte* Райнхарта Козелека [Koselleck 2006]; а в собственно библейской области —

из бурно развивающихся интернет-проектов по библейской семантике (например, [SAHD; SDBH; КТВН]). Все это отчасти реабилитировало работу с ключевыми словами как базовыми единицами для понимания культурных процессов.

В этом смысле религиозная традиция иудео-христианской цивилизации с ее общим багажом библейских и иудео-эллинстических понятий представляет собой удобный объект исследования, благодаря, во-первых, ярко выраженной межкультурности, а во-вторых, хорошей документированности межкультурных процессов (благодаря репрезентативному корпусу переводной литературы).

Если рассматривать религию (религиозное мышление и практику) или любую систематически оформленную мировоззренческую систему как часть той или иной культуры, то, с одной стороны, религия (или подобные ей явления, такие как массовые идеологические движения и т. п.) должна рассматриваться как интегральная часть культурной системы в связи со всеми ее элементами, в особенности с самым базовым из них — языком. С другой стороны, большинство современных мировых религий поликультурны. Как поликультурным религиям удастся сохранить один и тот же набор понятий на разных языках? Каким способом они пересекают то, что Виттгенштейн назвал «концептуальными границами мира», совпадающими с границами того или иного языка? Или же, напротив, существуют национальные «варианты» каждой конфессии, «этнорелигии» или национальные (этнолингвистические) типы религиозности, иногда даже преодолевающие конфессиональные барьеры? Или же поликультурные религиозные системы не «сохраняют» и не «переводят», а «создают» новые понятия и делают их межкультурными? Все ответы отчасти верны, что делает ситуацию особенно сложной.

Если мы сравним культурно-языковые различия с конфессиональными, то в ряде ситуаций первые могут преобладать и даже быть более принципиальными, чем вторые. Так, можно поставить вопрос, возможны ли, например, «романо-» или «славяноязычные» типы религиозности, которые определяются через повседневный узус, а не через догматические формулы?

Таким образом, семантика религиозных понятий в ее конкретной реализации может быть в ряде случаев более релевантной, чем сформулированная теология. И эти языковые данные могут быть особенно важны для молодых религиозных традиций — подобных ранней кирилло-мефодиевской — с еще не развитым теоретическим аппаратом.

Важность языковых средств для надлежащей религиозной практики была хорошо известна во все времена¹. Чувствительность церкви,

¹ См., напр., материалы, собранные в [Sawyer, Simpson 2001].

еврейских и исламских религиозных институтов к этому вопросу хорошо документирована. Однако наиболее значительный для истории цивилизации случай языкового и культурного «экспорта» религии произошел, когда эллинизированные евреи начали переводить свой повседневный религиозный лексикон, Священное Писание и молитвы с еврейского и арамейского языков на греческий. Любая культурная «трансплантация» приводит к революционным изменениям смыслов. Но данная интеллектуальная революция была особенно новаторской и влиятельной. Новаторской, поскольку как религиозные идеи, так и языковые средства евреев и греков были принципиально различны. Влиятельной, потому что она создала концептуальную основу для христианства, а также в известной степени для раввинистического иудаизма и ислама. Кроме того, в связи с ролью, которые данные религии играли в формировании современной цивилизации, многие религиозные термины и понятия, уходящие корнями в иудео-греческое лингвистическое и богословское творчество, прижились в светских языке и мышлении.

Важной задачей представляется сбор и анализ данных по теологическим и шире — мировоззренческим инновациям, привнесенным в процессе перевода библейских понятий на языки христианских церквей. То есть речь идет о том, чтобы осуществить интегративный анализ новых смыслов, привнесенных иудео-греческой лингво-теологической революцией, и там, где это возможно, проследить их значение для последующих культурных слоев, в том числе для кирилло-мефодиевской лингво-теологической инновации².

Господь и господинь — case study

Здесь я предлагаю проверить применимость такого подхода на одном примере, связанном с самой базовой и центральной терминологией религиозной практики — *nomina divina* (именами и эпитетами Бога). Структурно состав *nomina divina* в церковнославянском языке отличается от его греческих источников. Как всегда при переводе, нет полной последовательности в использовании регулярных греко-славянских «эквивалентов» (по терминологии, введенной Иммануэлем Товом [Tov 1997: 20–23, 60–70]). И этот факт создает новые значения и соотношения значений. Например, ц.-сл. *богъ* передает не только столь же многозначное греч. *θεός* (относящееся как к единому Богу, так и к языческим богам, и к *θεός* философов), но и еще более многозначное *θεσπότης*, а также вполне однозначное греч. *εἰδωλον* — и даже *χριστός*, т. е. в последнем случае

² Важным заделом для исследования в этом направлении являются работы по переводческой технике в ранней славянской письменности: от работ Ф. К. Миклошича и И. В. Ягича до А. А. Алексеева, Е. М. Верещагина, Ф. Томсона и мн. др. (см., например, особенно: [Miklosich 1875; Верещагин 1997]).

догма воплощения вчитывается в текст, в котором она прямо не сформулирована. Другой пример — снятие различия между *δεσπότης* и *κύριος*, поскольку оба термина передаются парой *господь* или *господи́нь*. Не менее интересны и другие термины и явления, например, славянская судьба греческих памятников, избегавших использования эквивалентов тетраграмматона — четырехбуквенного имени Бога (как, например, в *Откровении Авраама*). Мы, однако, разберем здесь подробнее только один пример и проверим одну гипотезу, связанную с поиском источников и датировкой дихотомии форм *gospodь/gospodinь* (или *gospodь/gospodarь*) в некоторых славянских языках — дихотомии, неизвестной другим базовым языкам христианской культуры.

Эта дихотомия секулярного и сакрального значений при передаче греч. *κύριος* засвидетельствована в болгарском, македонском, сербском и восточнославянских языках. Состав языков совпадает с составом традиций, принадлежащих к *Slavia Orthodoxa*. Обе эти формы могут быть представлены и в языках славян-католиков, но никогда в той же оппозиции сакрального и профанного значений. Так, например, ст.-пол. *gospodzin* синонимично диалектному *gospód*, а также форме *gospodarz* в секулярном значении, а в ст.-чеш. *hospodin* и *hospod* оба, наоборот, относятся к Богу [Gebauer 1970, 1: 469, 471]. Невозможно установить, в какой степени могло иметь место вторичное распространение этих форм праславянского происхождения (или одной из них) из церковнославянского в другие славянские языки. Трубочев считает это «крайне невероятным» [Трубочев 1963–2018–, 7: 62]. Совпадение состава языков с конфессиональной традицией заставляет предположить, что источник дихотомии в части славянских языков может быть в общей текстуальной традиции этих языков, а не в их самостоятельном развитии. Я хотел бы проверить, не заложено ли это различие, хотя бы имплицитно, уже в самых ранних славянских переводах?

Греческие источники

Но сначала несколько слов о ситуации в греческих источниках славянских текстов³. «Постоянным эквивалентом» еврейского тетраграмматона стала греческая субстантивированная форма *κύριος*, сочетавшая

³ Материал немногочисленных ранних славянских источников, переведенных с латыни и древневерхненемецкого, по своей скудости не дает сколько-нибудь представительной картины. Хотя можно заметить, что во Фрейзингенских отрывках и в молитве св. Эммерама формы *господи́нь* нет, но этого наблюдения недостаточно для вывода о до-кирилло-мефодиевском происхождении славянской дихотомии *господь/господи́нь*. Др.-в.-нем. эквивалент формы *gospodь trohtin, truhtin* был так же профанно-сакрально омонимичен, как греч. *κύριος* и лат. *dominus* и, таким образом, не может указывать на германские корни этого противопоставления.

разнообразные значения — от «хозяин, господин» до «Господь Бог» (многозначность, частично унаследованная большинством европейских языков в таких формах, как *Dominus, Signor, Herr, Lord* и т. д.). Ситуация осложняется тем, что в эллинистический период устное использование тетраграмматона было крайне ограничено, и поэтому две его функциональные формы сосуществовали одновременно: исходная, письменная и табуированная форма, и параллельно различные замещающие ее еврейские и арамейские термины. Как было сформулировано позднее в Вавилонском Талмуде: «Меня произносят не так, как пишут» (*Kiddushin* 71a). Таким образом, греческий эквивалент передает не сам тетраграмматон, а эти замещающие термины: евр. *adny* (אֲדֹנָי), арам. *mr(n), mr'* (מֶרַא, מֶרַא), *rybwn* (רִיבוֹן) и т. д.

Если еврейское Имя было не только именем собственным, но и уникальным, то греческое *κύριος*, хотя и подверглось терминологическому сакрализации в библейско-литургических контекстах, было отнюдь не уникальным и имело множество других религиозных и светских значений: оно могло относиться к языческим божествам и демонам, земным правителям, а также употребляться в значении «хозяин, господин» в самом широком спектре — в отношениях, связанных с собственностью, рабами, учениками. К тому же слово использовалось и как вежливое обращение.

Поэтому при переводе термин не мог не приобрести новые смыслы, отсутствующие в оригинале. Судьба этого термина в раннем еврейско-греческом и христианском использовании основана на множественности его значений в греческом, особенно в Новом Завете, и особенно в применении к Иисусу. Так, в новозаветных контекстах *κύριος* может означать «хозяин», «сударь» (обращение), «учитель» (видимо, только в греко-еврейском использовании), «(обожествленный) монарх» (а значит, и еврейский царь-мессия), «бог, демон, ангельское существо» (но скорее в сочетаниях, нежели отдельно) — и вместе с тем единый Бог Израиля. Единственным, но непоследовательно применявшимся способом дифференциации сакрального и профанного употреблений термина было опущение артикля, что придавало термину сходство с именем собственным.

Но даже уникальные библейские сочетания божественных титулов не всегда дают возможность отличить в греческих текстах Бога от его созданий, и «имя, которое выше всякого имени» (Флп 2:9) оказывается в них идентичным самым профанным употреблениям. В качестве крайнего примера такого вольного употребления можно привести использование наиболее сакрального титула *δέσποτα κύριε* (соответствующего в других текстах евр. אֲדֹנָי; см., напр., Ис 10:33; Иона 4:3; Дан 9:15) по отношению к Олоферну (Иф 5:20; 11:10).

Такая ситуация не могла не привести к последствиям, и весьма значительным, для религиозной мысли. Результатом стала новая теологизация греческой формы божественного имени. Во-первых, форма *χύριος* представляла функциональное описание вместо Имени: т. е. это уже теология вместо мифологии. Однако (или, скорее, таким образом) перевод привел и к потере широких полисемантических перспектив в экзегетике — т. е. к сужению опций богословской мысли. Во-вторых, произошла потеря формы множественного числа еврейских субститутов тетраграмматона (то же и в арамейских Таргумах). В-третьих, в применении к Иисусу многозначность вызвала смешение приведенных выше профанных и сакральных смыслов («господин», «учитель», «царь-мессия», «ангел», «Бог») и легла в основу очевидных и далеко идущих последствий для дальнейшего развития христологии, обожествления Иисуса и появления бинитарной и тринитарной теологий.

Тем не менее, как и в случае с потерей при переводе аспекта значения имени собственного, существовала структурная необходимость и в уникальной форме обозначения тетраграмматона. Хотя бы постольку, поскольку эта уникальность, особые значения и силы Имени Бога упоминаются в самих библейских текстах. Так «знание Имени» имеет религиозную значимость (Пс 9:11; 91[90]:14). Имя Бога возлежит «на» его посланце (Исх 23:21), Имя может быть возлюбленным (Пс 5:12), хвалимым (Пс 7:17[18]; 9:2[3]), ему может быть оказано доверие (Пс 20:7(8)), оно может защитить человека (Пс 20:1[2]). Имя Бога означает его присутствие (Втор 12:5; 3 Цар 8:16 и др.). Таким образом, целые сферы мифологии и мистики, связанные с божественным Именем, были потеряны в результате замены уникального имени собственного описательным — и при этом многозначным — титулом, имеющим в том числе профанные значения.

Это упущение греческой традиции было отчасти исправлено в ее кирилло-мефодиевском ответвлении, когда в некоторых славянских языках форма *gospodъ* стала уникальной для обозначения Бога монотеизма⁴. В ранних славянских переводах Библии одной греческой форме (*χύριος*) в большинстве случаев соответствуют две славянских — *господь*

⁴ То, что эта проблема осознавалась с самых ранних времен, подтверждается использованием тетраграмматона в еврейской графике в ряде ранних рукописей Септуагинты (см. также гипотезу о возможной первичности такого употребления даже в НЗ [Howard 1977]) и уже упомянутым непоследовательным употреблением *χύριος* без артикля. В западной традиции, насколько мне известно, в дополнение к использованию формы *Jeovah* в некоторых ранних протестантских переводах первой последовательной попыткой внедрения уникального имени Бога, хотя и осуществленной графическими средствами, стала капитализация (изображение заглавными буквами) эквивалентов слова «Господь» — как, например, в Библии Лютера (изд. 1545 г.), повлиявшей и на западнославянские традиции.

и господи́нъ⁵. При этом если господи́нъ никогда прямо не относится к Богу⁶, то господь — амбивалентен, т. е. противопоставление двух форм существует уже в классических старославянских памятниках узкого канона, но семантическое различие этих слов не совсем такое, как в русском и других современных славянских языках. В церковнославянских памятниках дело обстоит так: значение «Господь Бог» имеет только господь, в то время как значение «господин, хозяин» имеют в равной степени оба слова. Так, во всяком случае, считают лексикографы, и такое понимание отражено во всех старославянских и древнерусских словарях.

Так ли это на самом деле? Рассмотрим случаи использования формы господь в профанном смысле (как «господин, хозяин») в славянских библейских текстах.

Методологические проблемы славянского материала

Но прежде всего несколько методологических замечаний (разной степени тривиальности), актуальных как для нашего частного случая, так и для других попыток осмыслить общие тенденции в перенесении иудео-христианского мышления на славянскую почву.

Во-первых, установление общих закономерностей в использовании славянских соответствий греческому тексту затрудняется чрезвычайным богатством и неоднородностью церковнославянской традиции как в диалектно-географическом, так и в хронологическом отношениях. Более того, попытка связать то или иное явление с текстуальным корпусом или даже отдельным памятником часто оказывается проблематичной из-за компилятивной природы многих памятников, различные слои которых могут относиться к разным эпохам и регионам. По тем же причинам редко удается отличить исходную инновацию перевода от позднейшей редактуры.

⁵ Реже встречаются и другие соответствия: богъ, владыка, вышьнь (которые могут быть связаны также с разночтениями в греческих *Vorlagen*) или контекстуальные и экзегетические варианты, такие как ангельъ, искусь, христовъ, спась и т. п. (см. об этом ниже). См., напр., [Люсен 1995; Аргировски 2003].

⁶ Пражский *Slovník* отмечает «*tago de deo (praecipue in Bes)*» и приводит два примера. Один (на вечерю ѿтерья гѣиъ призываетъ — *ad coenam quosdam Dominus invitavit*) — из «Бесед на Евангелие Папы Григория Великого» (XIII в., беседа 36), где обсуждается притча из Лк 14:16–24 о «господине», позвавшем гостей на вечернюю трапезу, и слово господи́нъ использовано здесь по отношению к Богу метафорически (кроме того, эта девиация от общей тенденции появляется в памятнике старочешского происхождения и, таким образом, может указывать на локальную традицию вполне в согласии с употреблением ст.-чеш. *hospodin*, идентичного в этом отношении с *hospod*). Другой — *vъzъjши гѣиъ молитьсѧ моѡъ* из Евгениевской псалтыри (XI в., Пс 86[85]:6), в котором, однако, имеет место исправление гѣи [Kurz, Hauptová 1958–1997, s.v.].

Во-вторых, источниковедческая база для данной задачи на настоящем этапе издания библейских текстов неизбежно фрагментарна (см., напр., [Николова et al. 2003]). Тексты проверялись либо по критическим изданиям той или иной степени совершенства и полноты (напр., Мф и Ин по изданиям Алексева et al. [2005; 1998], другие же евангелия по изданию Ягича [1883]) или, при отсутствии таковых, по самым ранним из доступных мне версий (напр., Деян — по Христинопольскому апостолу, поскольку ранние апостолы-апракосы не содержат необходимых стихов). Но в ряде случаев приходилось удовлетворяться положением, документированным в поздних текстах Острожской и Елизаветинской библий (далее — ОБ и ЕБ; приводятся по изданиям [ОБ 1581; ЕБ 1751]). Следует отметить, что в интересующем нас здесь аспекте различия между версиями незначительны, хотя их сравнение иногда проясняет причины употребления той или иной формы (см. особенно последний пример в конце статьи). Проблема греческой *Vorlage*⁷ для данного случая стоит еще менее остро, поскольку различия в использовании слова *χύριος*, особенно в профанном значении, очень редки⁸.

Мы не рассматриваем последовательно также внебиблейские корпусы — литургические и другие (такие, например, как новгородские берестяные грамоты, в которых, впрочем, уже полностью выдержана дихотомия двух рассматриваемых форм, что, возможно, указывает на относительную ускоренность этого процесса в деловой письменности).

Таким образом, наша работа может продемонстрировать лишь более или менее убедительно выявленные тенденции, рассмотренные на неполном, но представительном материале. Нам приходится смириться с неизбежной предварительностью выводов, ожидающих корректировок на уточненной источниковедческой базе.

Форма господь с профанным значением

Итак, рассмотрим случаи использования в славянских библейских текстах формы *господь* с профанным значением «господин, хозяин».

В ранних церковнославянских памятниках наблюдается очевидная диспропорция в употреблении различных грамматических форм слова

⁷ См.: [Скупский 1977; Алексеев 1984]. Далее цитаты из греческого текста Нового Завета приводятся по изданию [Robinson, Pierpont 2005], из греческого текста Септуагинты — по изданию [Rahlfs 1935].

⁸ Кроме того, отдельную проблему в нашем случае представляют собой некоторые сокращения. Например, такие сокращения, как *г̃а*, *г̃у*, *г̃ь*, могут относиться к обеим формам, хотя сокращения *г̃а* и *г̃ю* и подобные им встречаются чаще. Им. ед. (*г̃ь* / *г̃ъ*) может представлять проблему в случаях южнославянской одноеровой орфографии или немотивированной мены *ъ* и *ь*, однако *господинъ* чаще сокращается как *г̃ъ* или *г̃(ъ)нъ*. Эта форма, в свою очередь, в случае таких же замен *ь* на *ъ* может быть омонимична притяж. прил. *господьнъ* — впрочем, их легко различить по контексту.

господь с профанным значением. Так, в новозаветных книгах избылиуют формы мн. ч. и формы зв. падежа слова господь, но крайне редки и, как мы увидим ниже, функционально ограничены все остальные грамматические формы с этим значением.

Множественное число

В таких случаях, как, например, трапезы господи своихъ (τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν; Мф 15:27), господие его [жрѣвлате] (κύριοι αὐτοῦ [τοῦ πάλου]; Лк 19:33) и многих других форма мн. ч. господие употребляется в основном в отношении хозяев рабов, животных, другого имущества. При этом в ряде случаев мы имеем дело с множественным эмфатическим — в значении единственного числа. В греческом и, соответственно, в славянском это, по-видимому, калька еврейской формы мн. ч. *b'lym* (בְּלִיַם), переводимой, как правило, ед. ч.; см., напр., еврейский текст в Ис 1:3; Притч 1:19; 16, 22; 17, 8; Иов 31:39 (ср. также мн. ч. наиболее частотных форм еврейских *nomina divina* [*adny* и *'lhyt* — יָדַי и אֱלֹהֵי, тоже передающихся ед. ч.], при том, что «господа» в вышеприведенных контекстах часто употребляются в притчах, подразумевающих Бога). Ср. русск. мн. эмфатическое «перед господами, при господах» в значении ед. ч.; (ср. [Buth 1986]).

Форма мн. ч. употребляется без каких-либо ограничений — по той простой причине, что во мн. ч. снимается проблема полисемии «Бог» и «хозяин» — сакрального и профанного значений, проблема, существующая в монотеистическом контексте только в ед. ч.⁹

Различие в употреблении форм ед. и мн. ч. формы господь (которое мы продемонстрируем ниже) позволяет предположить, что господие служило формой мн. ч. как для господь, так и для господиъ. Сходным образом в современном русском языке мн. ч. от формы *господин* образовано от другой основы — также от собирательной формы ед. ч., но только ж. р. — *господа* (ср. также собирательную форму, сохранившуюся в сербском и словенском)¹⁰.

Звательная форма

В ед. ч. в профанном значении мы также часто находим форму зв. п., например, в обращении сына к отцу (Мф 21:30), десяти дев к жениху (Мф 25:11), Марии к предполагаемому садовнику (Ин 20:15), Корнелия к ангелу (Деян 10:4). Правда, все эти случаи неоднозначны: под отцом и женихом в притчах имеется в виду Бог или мессия, садовник оказывается

⁹ Единственный известный мне случай использования мн. ч. *κύριοι* и, соответственно, *господие* для языческих богов — в 1 Кор 8:5.

¹⁰ Эта собирательная форма в ц.-сл., как правило, соответствует мн. ч. в греческом *Vorlage*.

Иисусом, Корнелий обращается к ангелу. Эта форма появляется во многих обращениях учеников к Иисусу.

Однако есть и совершенно однозначные ситуации: например, в обращении первосвященников и фарисеев к Понтию Пилату также используется *господи* (κύριε; формы здесь и ниже выделены мной):

въ оутрѣнии же день иже есть по параскевьѣни. събраша сѧ архiereи и фарисеи. къ пилатѣу глѣкъште гѣ помѣнѣхомъ ѣко льстѣцъ онъ рече. еште сы живъ. по трѣхъ дньехъ възстанѣ.

τῆ δὲ ἐπαύριον, ἣτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευὴν, συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς Πιλάτον λέγοντες, Κύριε, ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν, Μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. (Мф 27:62–63)¹¹

Но как только в аналогичном контексте меняется падеж, римского императора называют уже в дат. господину (τῷ κυρίῳ). Так, например, в Острожской библии (ОБ):

самомоу же семоу нарицаещоу севаста соудихъ послати его. о немже извѣстнѣ е чѣто писати господину не имамъ.

αὐτοῦ δὲ τούτου ἐπικαλεσαμένου τὸν Σεβαστὸν ἔκρινα πέμπειν. περὶ οὗ ἀσφαλές τι γράφαι τῷ κυρίῳ οὐκ ἔχω. (Деян 25:25–26)

Но если *господи* в обращении к Пилату прослеживается от ранних глаголических евангелий до позднейших библейских сводов, то здесь версии ранних апостолов еще могут иметь неоднозначное гѣ, которое заменяется на *господину* в более поздней традиции:

самомоу же семоу нарекну севаста соудихъ послати и. о немже чѣто извѣстно наψати гѣ моемоу не имамъ. (Христинопольский апостол, XII в.; цит. по [Kałużniacki 1896])

Особенно наглядно это различие двух форм в таких примерах, как Мф 13:27, где *во всех версиях*¹² форма *господь* в зв. п. (*господи*) стоит рядом с род. п. *господина*, относящимся к тому же лицу:

пришедъше же раби гѣна рѣша емоу гѣ.

Προσελθόντες δὲ οἱ δοῦλοι τοῦ οἰκοδεσπότου εἶπον αὐτῷ, Κύριε.

То же в притчах в Мф 18:25–27, Мф 25:14–30 (и др., см. ниже). Примечательно, что, во время как формы *господь* и *господинъ* в других падежах варьируются в разных версиях, форма зв. п. закреплена в этих текстах исключительно как *господи*.

¹¹ Ср. также в обращении к Филиппу (Ин 12:21) и мн. др.

¹² В изд. [Алексеев et al. 2005: 74].

То есть ц.-сл. *господь* относится к обращению *господи* или *мн. господие* как русск. *государь* к обращениям *милостивый государь* или *мн. государи мои*¹³. Налицо тот же процесс функционального развития при семантическом сужении. В обоих случаях слово сохраняет свое устаревшее значение только в более консервативных формах вежливого обращения.

В евангельских притчах

Все остальные случаи употребления формы *господь* не в *мн. ч.* или *зв. п.* встречаются почти исключительно в притчах или сравнениях, где «*господин, хозяин, царь*» подразумевает Бога или Иисуса (я пишу «почти» на всякий случай, хотя я не нашел пока в новозаветных текстах ни одного примера за пределами этих трех категорий).

При этом подобное употребление крайне непоследовательно в таком двусмысленном контексте уже в самых ранних переводах. То есть *господь* и *господинъ* в этой категории в рамках одного нарратива взаимозаменяемы. Так, например, в притче о неправедном домостроителе в Лк 16 (Мар. и Зогр.) в ст. 3 и 8 — *господь* (им. п.), а в стихе 5 — *господинъ* (в род. п.).

Высока и вариативность и между памятниками. Так, например, в притче о должниках в Мф 18:23–35 *κύριος* появляется шесть раз:

23 Сего ради оуподобило са естъ цесѣтвие нѣское ѿлвкоу цѣрю. іже възехотѣ сътазати са о словеси. съ рабы своими. 24 наченъшно же емоу сътазати са о словеси. привѣса емоу длъжнникъ единъ. тѣмоиѣ талантъ. 25 не имѣшю же емоу въздати. повелѣ гѣь его да продадатъ і и женѣ его и ѿда. і все елико имѣаше. і отъдати и. 26 падъ оубо рабо-тѣ. кланѣше са емоу гѣа. гѣи потрѣпи на мнѣ и все въздамъ ти. 27 милосѣдѣавъ же гѣь раба того. поусти и и длъгъ отъпоусти емоу. 28 ишьдъ же рабо-тѣ. обрѣте единого отъ клеверѣтѣ своихъ. іже бѣ длъженъ емоу сътомъ пѣнасъ. і имъ давалѣше и гѣа. даждь ми имъже еси длъженъ. 29 падъ же клеверѣтѣ молѣше и гѣа. потрѣпи на мнѣ и все въздамъ ти. 30 онъ же не хотѣше. нъ ведъ възсади и въ темницѣ. дондеже въздастъ емоу весь длъгъ. 31 видѣвъше же оубо клеверѣти бывѣша съжалиша си сѣло. і пришедѣше съказаша гѣноу своемуу вьсѣ бывѣшаа. 32 тѣгда призвавъ і гѣь его гѣа емоу. рабе лѣжавы. вьсѣ длъгъ твои отъпоустихъ тебѣ. понеже оумоли ма. 33 не подобаше ли и тебѣ помилвати клеверѣта твоего. тѣко и азъ та помилвахъ. 34 і прогнѣвавъ са гѣь его. прѣдастъ і мѣчителемъ. дондеже въздастъ вьсѣ длъгъ свои. 35 Тако и отецъ мои нѣскъ сътворитъ вамъ. аще не отъпоуцаате кождо братроу своемуу отъ сѣдцѣ вашихъ.

¹³ О происхождении обращения см. в частности [Золтан 2014]. Рассматриваемая в этой работе параллельная дихотомия *господь/господин* и *господарь* в профанных (деловых) текстах позволяет поставить вопрос и о возможном западнорусском влиянии в этом процессе — в связи с этикетным словоупотреблением в памятниках деловой письменности.

23 Διὰ τοῦτο ὁμοιωθή ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὃς ἠθέλησεν συναίρειν, προσηρέχθη αὐτῷ εἰς ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων. 24 Ἀρξαμένου δὲ αὐτοῦ συναίρειν, προσηρέχθη αὐτῷ εἰς ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων. 25 Μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ πρᾶθῆναι, καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ τὰ τέκνα, καὶ πάντα ὅσα εἶχεν, καὶ ἀποδοθῆναι. 26 Πεσῶν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνη αὐτῷ, λέγων, Κύριε, Μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ πάντα σοι ἀποδώσω. 27 Σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ. 28 Ἐξεληθὼν δὲ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος εὗρεν ἓνα τῶν συνδούλων αὐτοῦ, ὃς ὤφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια, καὶ κρατήσας αὐτὸν ἐπιγινε, λέγων, Ἀπόδος μοι εἰ τι ὀφείλεις. 29 Πεσῶν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ παρεχάλει αὐτόν, λέγων, Μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ ἀποδώσω σοι. 30 Ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν, ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτόν εἰς φυλακὴν, ἕως οὗ ἀποδοῦναι τὸ ὀφειλόμενον. 31 Ἴδόντες δὲ οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γενόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα· καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ ἐαυτῶν πάντα τὰ γενόμενα. 32 Τότε προσκαλεσάμενος αὐτόν ὁ κύριος αὐτοῦ λέγει αὐτῷ, Δοῦλε πονηρέ, πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφῆκά σοι, ἐπεὶ παρεχάλεσάς με· 33 οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς καὶ ἐγὼ σε ἠλέησα; 34 Καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτόν τοῖς βασανισταῖς, ἕως οὗ ἀποδοῦναι πᾶν τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ. 35 Οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ ἐπουράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν τὰ παραπτώματα αὐτῶν.

В ст. 25 только Саввина книга (XI в.) и Острожская Библия (1581 г.) называют человека-царя (ἀνθρώπῳ βασιλεῖ) притчи г̃, а все остальные памятники — г̃ъ или г̃н̃ъ. В ст. 26 в зв. п. — г̃и. В ст. 27 — г̃ъ / г̃н̃ъ во всех текстах. В ст. 31 — формы г̃оу и г̃ви вместо г̃ноу находятся в четырех рукописях XI–XIV вв. В ст. 32 — г̃ъ только в Волоколамском апрокосе (XIII в.). В ст. 34 — формы г̃ъ и г̃н̃ъ распределены между различными версиями с явным преимуществом г̃ъ в старейших текстах [Алексеев et al. 2005: 99–101]. В Мф 24:45 г̃ъ — только в Остромировом (1056/57) и Мирославовом Евангелиях (кон. XII в.), тогда как в ст. 46 и 50 — в большинстве древних рукописей. При этом нужно учитывать и возможность одноеровой орфографии, а также немотивированной мены г̃ и ь.

Та же ситуация, казалось бы, бессистемного разнобоя наблюдается¹⁴ в притче о талантах Мф 25:14–30 (ст. 18, 19, 20 [зв.], 21, 22 [зв.], 23, 24 [зв.], 26). Ср. также Мф 9:38; 21:40; Мк 12:9; Лк 20:13; Лк 12:37 и др. То же и в притчах, где может иметься в виду сам Иисус (напр., Мф 10:25; Ин 15:15, 20).

То есть непоследовательность употребления двух терминов свойственна именно притчам с их имманентной двусмысленностью.

¹⁴ С некоторым (насколько можно судить по выборочному материалу) статистическим преимуществом для формы *господинъ*.

Случаи кардинальной экзегезы

При этом за пределами притч (и это самое интересное и также пока не отмеченное исследователями) во всех хорошо известных библеистам двусмысленных местах, где неясно значение греч. *κύριος*, относящегося к Иисусу («господин» или «учитель», как семитизм от כר или רב, иногда транслитерированного в НЗ как ραββι, или в значении «царь-мессия» или «Господь Бог»), используется только *господь* и никогда *господинъ*: в Мф 12:8 (ср. Мк 2:28); 21:2–3 (ср. Мк 11:3; Лк 19:31, 34); Ин 20:28 (ср. также Мк 5:19–20; Лк 1:43):

Г҃ъ во естъ советъ ѿнъ ѡловѣчскы.

κύριος γάρ ἐστὶν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. (Мф 12:8)

і г҃ла има идѣта въ весь ѣже естъ прѣмо вама. і абѣе обраштета осьла привазано и жрѣва съ нимъ. і отрѣшыша приведѣта ми є. і аще речетъ кто вама что. речета ꙗко Г҃ъ трѣбоуетъ єю. і абѣе же послѣтетъ ꙗ.

λέγων αὐτοῖς, Πορεύθητε εἰς τὴν κόμην τὴν ἀπέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθέως εὐρήσετε ὄνον δεδεμένην, καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς· λύσαντες ἀγάγετέ μοι. Καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ τι, ἐρεῖτε ὅτι Ὁ κύριος αὐτῶν χρεῖαν ἔχει· εὐθέως δὲ ἀποστέλλει αὐτούς. (Мф 21:2–3)

і отъвѣшта тома и рече ємоу. Г҃ъ мои бѣ мои.

Καὶ ἀπεκρίθη Θωμᾶς, καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. (Ин 20:28)

Относительно полная проверка, которую можно осуществить по критическим изданиям только евангелий от Матфея и от Иоанна, показывает полное отсутствие вариативности между *господь* и *господинъ* во всех этих случаях¹⁵.

То же и в случае с намеренной игрой на значениях «учитель» и «царь-мессия», примененных к Иисусу (Ин 13:13–14):

въ(і) г҃лашете ма оучителъ и г҃а. і добръ г҃лѣте ємъ во. аште оубо азъ оумыхъ ваши носѣ Г҃ъ и оучитель. і вы длъжны есте дроугъ дроугоу оумывати носѣ.

Ἑμεῖς φωνεῖτέ με, Ὁ διδάσκαλος, καὶ Ὁ κύριος· καὶ καλῶς λέγετε, εἰμὶ γάρ. Εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιφα ὑμῶν τοὺς πόδας, ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας.

Более того, в ряде примеров мы имеем дело с очевидным экзегетическим переводом, вчитывающим в текст концепцию божественной природы Иисуса.

¹⁵ С возможной поправкой на потенциальную двусмысленность некоторых сокращений; см. об этом выше.

Так, в Мф 22:43–45 (ср. Мк 12:36; Деян 2:34 [цит. Пс 110(109):1]) появляется только *господь* — и разночтения отсутствуют:

ГЛА́ ИМЪ КАКО ОУБО ДАВЫДЪ. ДЪХМЪ НАРИЦААТЪ І ГЛА́ ГЛА́. РЕЧЕ ГЪ ГВН МОЕМОУ. САДИ О
ДЕСНЪИЖ МЕНЕ. ДОНДЕЖЕ ПОЛОЖИ ВРАГЫ ТВОИ. ПОДЪНОЖИЕ НОГАМА ТВОИМА. АЩЕ ОУБО ДЪДЪ
ДЪХОМЪ ГЛА́ НАРИЦАЕТЪ І КАКО ЕМОУ ЕСТЬ ГНЪ.

Λέγει αὐτοῖς, Πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι *κύριον* αὐτὸν καλεῖ, λέγων, Εἶπεν
ὁ *κύριος* τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου
ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου; Εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν *κύριον*, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν.
(Мф 22:43–45)

Но в отдельных версиях амбивалентность формы *господь* полностью снимается ее заменой на *бъ* (Мф 22:44 в Юрьевском (1119–28, Новгород) и Добринском евангелии (1164, Галиция)) или даже на *хъ* (Мф 28:6 в Мариинском евангелии; ср. *бъ* в Вукановом евангелии (XIII в., Сербия)); но почти во всех остальных текстах — *гъ*¹⁶:

НБЕТА СЪДЕ ВЪСТА БО ТЪКОЖЕ РЕЧЕ. ПРИДЪТА ВИДИТА МБЕСТО. ІДЕЖЕ ЛЕЖА ГЪ.

Οὐκ ἔστιν ὧδε· ἡγέρθη γάρ, καθὼς εἶπεν. Δεῦτε, ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο ὁ
κύριος. (Мф 28:6)

В греческой *Vorlage*, по крайней мере по данным издания фон Зодена [Soden 1902–1913], а также Нестле и Аланда [Nestle, Aland 1995], в Мф 22:44 такие разночтения не обнаружены, но в Мф 28:6 есть варианты *ὁ Ἰησοῦς* или пропуск слова. Так что в ряде случаев это тоже может быть славянской инновацией, как и различие форм *господь* и *господинъ*.

В переводах на современные языки в этих случаях, как правило, в качестве средства толкования используется заглавная буква.

Особые случаи в ветхозаветных текстах

Отсутствие критических изданий большинства библейских книг затрудняет полноценную проверку словоупотребления, однако даже выборочная проверка указывает на явную тенденцию. Список профанного употребления греч. *κύριος*, созданный с помощью конкорданса к Септуагинте [Hatch, Redpath 1998], был проверен по существующим критическим изданиям, а при отсутствии таковых — по Острожской и Елизаветинской библиям [ОБ 1581; ЕБ 1751].

В очевидно сакральных контекстах используется только *господь*. Так, например, в Псалтири (которая, благодаря своему положению в

¹⁶ См. также другие случаи исповедания Иисуса в качестве *κύριος* в значении царя, божественного существа или Бога (Деян 2:36; 10:36 [ср. Прем 6:7; 12:8]; 11:20; Рим 10:9; Флп 2:11, а также 2 Кор 4:5; Кол 2:6; 3:24 и др.).

богослужении, является, по-видимому, наряду с Евангелиями одним из самых ранних кирилло-мефодиевских текстов¹⁷) нет ни одного использования формы господинъ.

В очевидно профанных контекстах регулярно используется господинъ (в ед. ч. и не зв. п.). Так, например, в уголовно-процессуальном отделе книги Исход, где греч. *κύριος* «хозяин» встречается часто, ни в одной версии четых списков XIV–XVI вв. не используется господь (Исх 21:4, 8, 28, 32, 34, 36; 22:10–15)¹⁸. То же с профанным употреблением *κύριος* в Быт 18:12; 23:6, 11, 15; 24:12, 27, 35; 44, 48, 49, 51, 54, 56; 27:29; 32:5, 18; 33:8, 13, 14, 15; 39:3, 4, 7, 8, 20; 40:1, 7; 42:10; 44:5, 16, 20, 22, 24, 33; 47:18, 25 (по отношению к Аврааму, Исааку, Исаву, Пентефрию, Иосифу); 1 Цар 1:15, 26; 2 Цар 3:21; 2 Цар 9:9–11; 10:3; 11:11; 15:21; 3 Цар 1:2, 11, 20, 24, 31, 37; 4 Цар 6:26 (о Илии, Сауле, Давиде, Иоаве, Анноне); Иф 5:20; 11:10 (об Олоферне); 1 Мак 2:53 (об Иосифе)¹⁹. Во всех этих случаях профанному употреблению *κύριος* в Септуагинте соответствует только славянское господинъ (иногда даже в зв. п. г̃и̃е вместо г̃и̃).

Так же, как и в НЗ, особо показательны случаи смежного употребления двух форм, когда в славянском тексте регулярно различаются сакральное и профанное значения греческого слова. Например, в речах Елиезера в Быт 24 греч. *κύριος* иногда в пределах одной фразы относится и к Богу, и к Аврааму.

бл̃вѣнъ г̃ь б̃ъ г̃на моего авраама²⁰

бл̃вѣнъ б̃ъ г̃на моего авраама. (ОБ)

бл̃вѣнъ г̃дѣ б̃ъ господина моего авраама. (ЕБ)

Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ κυρίου μου Αβρααμ. (Быт 24:27)

и г̃ь б̃ъ бл̃вилъ есть г̃на моего з̃ѣло и възвеличиса.

г̃ь бл̃вилъ есть г̃на моего з̃ѣло и възвеличиса. (ОБ)

г̃дѣ же бл̃ви господина моего з̃ѣло, и възвысиса. (ЕБ)

κύριος δὲ εὐλόγησεν τὸν κύριόν μου σφόδρα, καὶ ὑψώθη. (Быт 24:35)

и бл̃говоливъ поклонихса б̃оу, и бл̃вихъ г̃дѣ б̃а г̃на моего авраама.

¹⁷ Перевод Псалтыри мог даже предшествовать переводу Евангелий, поскольку в древнейших славянских Евангелиях псалтырные цитаты совпадают с текстом древнейшей славянской Псалтыри, т. е. они не переводились заново, а переносились из уже переведенной книги (благодарю Е. М. Верещагина за это замечание).

¹⁸ Проверено по критическому изданию [Вилкул 2015].

¹⁹ Проверены: Быт по Михайлову [1900–1908], Дан по Евсееву [1905], Исх и Нав по Вилкул [2015; 2017]. Критические издания Книги Царств Дункова [Dunkov 1995–1996] и Левит Дадиверина [Dadiverin 1995] мне пока недоступны.

²⁰ Здесь и далее цитаты из Быт приводятся по Михайлову [1900–1908], а также по Острожской [ОБ 1581] и Елизаветинской библии [ЕБ 1751]. В ОБ здесь и в некоторых случаях ниже для перевода *κύριος* используется б̃ъ.

и бл̑говѣзливѣз есмь поклонихса г̑оу, и бл̑внхъ г̑а б̑а, г̑ѣна моего Авраама. (ОБ)
и благоволивѣз поклонихса г̑ѣоу: и благословихъ г̑ѣа б̑га господина моего Авраама.
(ЕБ)

καὶ εὐδοκῆσας προσεκύνησα κυρίῳ καὶ εὐλόγησα κύριον τὸν θεὸν τοῦ κυρίου μου
Αβρααμ. (Быт 24:48)

не др̑жьте мене, б̑з во оустри поуть. проводите ма да идоу к̑з г̑ноу моемоу.
не др̑жьте ма, б̑з во оустри поуть мнѣ ѿпоустите ма, да идоу к̑з г̑ѣоу моемоу.
(ОБ)

не держите ма, г̑ѣ во бл̑гоустри поуть мои во мнѣ: ѿпоустите ма, да идоу к̑з
господиноу моемоу. (ЕБ)

Μὴ κατέχετέ με, καὶ κύριος εὐδόωσεν τὴν ὁδὸν μου· ἐκπέμψατέ με, ἵνα ἀπέλθω
πρὸς τὸν κύριόν μου. (Быт 24:56)

То же с различием Бога и Пентефрия:

вѣдаше во г̑нѣ его тако г̑ с нимъ естъ.
вѣдаше во г̑ѣнѣ его тако г̑ с ни^н естъ. (ОБ)
вѣдаше же господинѣ егѡ, такѡ г̑ѣ вѣ с̑з нимъ. (ЕБ)
ἦδει δὲ ὁ κύριος αὐτοῦ ὅτι κύριος μετ' αὐτοῦ. (Быт 39:3)

При этом есть случаи, когда такой выбор значимо влияет на интерпретацию. Как, например, в Быт 24:44 и 24:51, где не вполне ясно, кто — Бог или Авраам — предназначил Ревекку Исааку:

си боудеть жена юже оуготова б̑з рабоу своемоу исаакоу, и по семъ разоумѣю тако
сзтворилъ естъ м̑тъ г̑ноу моемоу [вар.: рабоу своемоу] Авраамоу.
си боудеть жена юж оуготова б̑з рабоу своемоу исаакоу, и по семъ разоумѣю тако
сзтворилъ естъ м̑тъ г̑ѣоу моемоу Авраамоу. (ОБ)
с̑а (боудеть) жена, юже оуготова г̑ѣ рабоу своемоу исаакоу: и по семоу оуразоумѣю,
такѡ сотворилъ еси м̑тъ господиноу моемоу Авраамоу. (ЕБ)
αὕτη ἡ γυνή, ἣν ἠτοίμασεν κύριος τῷ ἑαυτοῦ θεράποντι Ισαακ, καὶ ἐν τούτῳ
γνώσομαι ὅτι πεποίησας ἔλεος τῷ κυρίῳ μου Αβρααμ. (Быт 24:44)

и да боудеть жена с̑ноу г̑на твоего, такоже г̑ла г̑.
и да боудеть жена с̑ноу г̑ѣна твоего, такоже г̑ла г̑. (ОБ)
и да боудеть жена сыноу господина твоегѡ, такоже г̑ла г̑ѣ. (ЕБ)
καὶ ἔστω γυνή τῷ υἱῷ τοῦ κυρίου σου, καθὰ ἐλάλησεν κύριος. (Быт 24:51)

В ряде случаев меняются и регулярные эквиваленты греч. *κύριος*. Так, славянский перевод иногда совершенно снимает возможность неоднозначности, заменяя *господь* на *богъ* (как выше, в Быт 24:44 и 24:56) или

господинъ на мужь²¹. Так, во всех версиях в издании Михайлова [1900–1908], а также в ОБ:

не оубо было ми доселѣ, се моу^ж мо^н старѣ.

В ЕБ мы видим унифицирующее исправление:

не было ми оубов доселѣ, господинъ же мон старѣ.

Οὐπω μὲν μοι γέγονεν ἕως τοῦ νῦν, ὁ δὲ κύριός μου πρεσβύτερος. (Быт 18:12)

Но чаще тексты оперируют парой господь и господинъ. Такое последовательное функциональное различие двух якобы синонимичных форм в рамках узкого контекста является лучшим аргументом в пользу их семантической оппозиции.

Характерно, что почти во всех чтениях, приведенных Михайловым, а также во всех без исключения чтениях ОБ и ЕБ форма господь в профанном смысле не используется. Очевидно, что эта тенденция не является инновацией ОБ и ЕБ, а скорее отражает ситуацию в их источниках (ОБ лучше, чем более ранняя Геннадиевская библия, отражает ситуацию в ранней южнославянской традиции Восьмикнижия, где находится большинство наших примеров; см.: [Алексеев 1999: 207]).

Исключения составляют четыре примера. В благословении Исааком Иакова две рукописи показывают гѣдь вместо гнъ большинства чтений (и боуди гѣдь братоу твоемоу; 27:29). В речи Иакова, обращенной к Исаву, одна рукопись содержит гѣви вместо гноу (гѣви моемоу исавоу; Быт 32:5). Два других случая менее однозначны: и оврѣте Іусифъ блѣтъ прѣ^а гѣмъ своимъ (Быт 39:4) и оврѣтохомъ блѣтъ Іусифъ блѣтъ прѣ^а тобою гѣмъ нашимъ (Быт 39:25). Здесь по отношению к Пентефрию Иосиф использует формулу, обычно относящуюся к Богу (ср. подобные случаи ниже). Такое понимание подтверждается тем, что во втором случае две рукописи заменяют гѣмъ на однозначное бѣмъ (а одна, напротив, исправляет на гѣномъ).

В отличие от книг НЗ, в ветхозаветных текстах мне удалось обнаружить еще несколько единичных случаев профанного употребления формы господь *не* в мн. ч. или зв. п. Но и эти случаи удается функционально ограничить.

В двух случаях, когда эта форма употребляется по отношению к Моисею, она используется в формулах, относящихся в других случаях к Богу:

и рекоша сѣбѣ роувимили и сѣбѣ гадовы къ мовсѣю глѣоще, раби твои сътворатъ іако гѣ нашъ повелѣлъ естъ. имѣніе наше и жены наша. и весь скотъ нашъ, да боудоутъ въ градѣхъ галаадовыхъ. и раби же твои миноутъ вси въ оружїи, и оуготовани прѣ^а гѣмъ на бра^н. іакоже глѣтъ гѣ. (ОБ)

²¹ В Быт 24:27 выпадение гѣ может быть скорее случаем гаплографии.

и рекоша сынове роувнмили и сынове гаднвы къ мунѣсею, глаголюще: раби твои сотворатъ, якоже Г҃ДЬ нашъ повелѣлъ естъ: имѣнїе наше, и жены наши, и весь скотъ нашъ да бодогутъ во градѣхъ галаадовыхъ: раби же твои придоутъ вси воуружени и оуготовани предъ Г҃ДЕМЪ на брань, якоже глѣтъ Г҃ДЬ. (ЕБ)

καὶ εἶπαν οἱ υἱοὶ Ρουβην καὶ οἱ υἱοὶ Γαδ πρὸς Μωυσῆν λέγοντες Οἱ παῖδες σου ποιήσουσιν καθὰ ὁ κύριος ἡμῶν ἐντέλλεται· ἡ ἀποσκευὴ ἡμῶν καὶ αἱ γυναῖκες ἡμῶν καὶ πάντα τὰ κτήνη ἡμῶν ἔσονται ἐν ταῖς πόλεσιν Γαλααδ, οἱ δὲ παῖδες σου παρελεύσονται πάντες ἐνωπλισμένοι καὶ ἐκτεταγμένοι ἔναντι κυρίου εἰς τὸν πόλεμον, ὃν τρόπον ὁ κύριος λέγει.

וְכִי יִגְּדוּן בְּנֵי רֹוּבֵן וּבְנֵי גָּד אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: אֵלֵינוּ מִן הַבָּנוֹת וְהָאִשִּׁוֹת וְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לָנוּ וְכָל הַבָּנוֹת וְהָאִשִּׁוֹת וְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לָנוּ יִבְּעוּנוּ בְּעָרֵינוּ וְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לָנוּ יִבְּעוּנוּ בְּעָרֵינוּ וְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לָנוּ יִבְּעוּנוּ בְּעָרֵינוּ וְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לָנוּ יִבְּעוּנוּ בְּעָרֵינוּ
(Числ 32:25–27)

В данном случае это может быть ошибочной интерпретацией стандартной формулы, понятой здесь как божественное повеление, а не приказ Моисея. Последнее однозначно следует из יָתֵן масоретского текста (в первом и третьем случае, в отличие от тетраграмматона во втором), но было неочевидно ни в Септуагинте с ее непоследовательно применяемой дифференциацией, ни в ее неогласованной еврейской *Vorlage*). Так же в Числ 36:2:

и рекоша Г҃У нашему, повелѣ Г҃ ѡдати землю, причастїа по жребїи и сїѡмъ иїлєвымъ. и Г҃У нашему заповѣда Г҃ дати причастїе, салпаада брата нашего дщєремъ его. (ОБ)
καὶ εἶπαν τῷ κυρίῳ ἡμῶν ἐνετείλατο κύριος ἀποδοῦναι τὴν γῆν τῆς κληρονομίας ἐν κλήρῳ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, καὶ τῷ κυρίῳ συνέταξεν κύριος δοῦναι τὴν κληρονομίαν Σαλπααδ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν ταῖς θυγατράσιν αὐτοῦ.

Здесь фраза Г҃У нашему заповѣда Г҃ также похожа на новозаветную интерпретацию формулы из Пс 110 (Мф 22:43–45 [ср. Мк 12:36; Деян 2:34]; ср. выше). В ЕБ исправлено:

и рекоша: господиноу нашему повелѣ Г҃ДЬ ѡдати землю наслѣдїа по жребїю сыннмъ иїлєвымъ: и господиноу нашему заповѣда Г҃ДЬ дати наслѣдїе салпаада брата нашегъ дщєремъ его. (ЕБ)

Ср. в обращении Аарона к Моисею в Исх 32:22 во всех списках, даже в зв. п., употребляется господинъ: рече же аронъ к моисею. не гнѣваиса Г҃Е.

В нескольких случаях термин *господь* применяется к Саулу и Давиду (прообразу Иисуса, а также, благодаря двусмысленности в христианском узусе другого термина — греч. *χριστός*, означающего и профанного царя-«помазанника», и обожествленного царя-мессию). См. 1 Цар 24:11; 26:16–19 в ЕБ (в ОБ — только в 26:16 [Г҃А]; при этом в соседних ст. 15, 17 и 19 — *господинъ*):

се, днесь видѣста о҃чи твои, іакѡ предаде та Г҃ДЬ днесь вѣ роуцѣ мои вѣ вертепѣ, и не восхотѣхъ оубити тебе, и пощадохъ тѣ, и рѣхъ: не нанесю роуки моея на господа моего, іакѡ помазанныкъ Г҃День сѣи естъ. (ЕБ)

ἰδοὺ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ ἐοράκασιν οἱ ὀφθαλμοὶ σου ὡς παρέδωκέν σε κύριος σήμερον εἰς χεῖρά μου ἐν τῷ σπηλαίῳ, καὶ οὐκ ἠβουλήθην ἀποκτεῖναι σε καὶ ἐφεισάμην σου καὶ εἶπα. Οὐκ ἐποίησα χεῖρά μου ἐπὶ κύριόν μου, ὅτι χριστὸς κυρίου οὗτός ἐστιν. (1 Цар 24:11)

16 и не бл҃го се естъ сѣло, еже сѣтвори живѣ Г҃ь, іакѡ снѡве есте смѣрти вси вы не хранаще Г҃а своего цѣра Х҃а Г҃на. и нѣтъ видѣ о҃же гдѣ естъ копѣе цѣрево и сосоудъ водньи, иже бѣ вѣ възглавїи гдѣ е. 17 и позна саудъ гласъ дѣвѣ. и рече твои ли естъ гласъ ѡдо дѣде, и рече дѣдъ, азъ рабъ твои Г҃и цѣро. 18 и паки ре^ѣ дѣдъ. по҃что гониши раба твоего Г҃и цѣро. іакѡ чимъ ти сѣгрѣшихъ, и каа обрѣтеса неправда вѣ мнѣ. 19 то поне нѣтъ о҃же да о҃слышитъ Г҃ь и цѣрь гл҃ы раба своего. аще бѣ приводинъ тѣ на ма. іакѡ вѣзвелити сѣ жрѣтва твѡа. аще ли снѡве чл҃чи проклатїи си пре^а Г҃мъ. іакѡ изгнаша ма днѣ, не при҃гаститисѣ вѣ жревіи Г҃нѣ. гл҃чи понди работи бо҃гомъ о҃уждимъ. (ОБ)

16 и не благо сіе (сѣлѡ), еже сотворишѣ еси: живѣ Г҃ДЬ, іакѡ сынове смерти вы, не хранащїи господа своего царя хрїста Г҃ДНА: и нѣтъ видѣ, гдѣ естъ копѣе царево и сосоудъ водньи, іакѡ бѣша при гласѣ е҃гѡ; 17 и позна саудъ гласъ давидовъ и рече: твои ли гласъ сѣи, ѡдо давиде; и рече давидъ: азъ рабъ твои, господи царю. 18 и рече давидъ: по҃что гониши раба твоего, господи царю; іакѡ чѣто (ти) согрѣшихъ; и каа обрѣтеса во мнѣ неправда; 19 и нѣтъ да послушаеъ господь мои царь глаголюеъ раба е҃гѡ: аще бѣ повнцраеъ тѣ на ма, да боудеъ благовонна жертва твѡа: аще же сынове ѡеловѣчестїи, проклати си предъ Г҃демъ, іакѡ изгнаша ма днесь не о҃твердитисѣ вѣ жревіи Г҃Дни, глаголюще: понди, работи бо҃гомъ о҃уждимъ. (ЕБ)

16 καὶ οὐκ ἀγαθὸν τὸ ῥῆμα τοῦτο, ὃ πεποίηκας· ζῆ κύριος, ὅτι υἱοὶ θανάτωσης ὑμεῖς οἱ φυλάσσοντες τὸν βασιλέα κύριον ὑμῶν τὸν χριστὸν κυρίου. καὶ νῦν ἰδὲ δὴ· τὸ δόρυ τοῦ βασιλέως καὶ ὁ φακὸς τοῦ ὕδατος ποῦ ἐστιν τὰ πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ; 17 καὶ ἐπέγνω Σαουλ τὴν φωνὴν τοῦ Δαυὶδ καὶ εἶπεν Ἦ φωνὴ σου αὕτη, τέκνον Δαυὶδ; καὶ εἶπεν Δαυὶδ Δοῦλός σου, κύριε βασιλεῦ. 18 καὶ εἶπεν Ἦνα τί τοῦτο καταδιώκει ὁ κύριός μου ὀπίσω τοῦ δούλου αὐτοῦ; ὅτι τί ἡμάρτηκα καὶ τί εὔρεθι ἐν ἐμοὶ ἀδίκημα; 19 καὶ νῦν ἀκουσάτω δὴ ὁ κύριός μου ὁ βασιλεὺς τὸ ῥῆμα τοῦ δούλου αὐτοῦ· εἰ ὁ θεὸς ἐπισείει σε ἐπ' ἐμέ, ὁσφρανθείη θυσίας σου· καὶ εἰ υἱοὶ ἀνθρώπων, ἐπικατάρτοι οὔτοι ἐνώπιον κυρίου, ὅτι ἐξέβαλόν με σήμερον μὴ ἐστηρίσθαι ἐν κληρονομίᾳ κυρίου λέγοντες Πορεύου δούλευε θεοῖς ἐτέροις. (1 Цар 26:16–19)

В 2 Цар 14:17–19 (ЕБ) в речи Фекоитянки Давид сопоставлен с «ангелом Божиим» и дважды в этом контексте назван господь (не считая звательной формы). В той же речи он же дважды назван господинъ (ст. 19–20):

17 и речеъ раба твѡа: да боудеъ нѣтъ слово господа е҃гѡ царя на жертвоу: іакѡже во дг҃лѣ бїи, таѡмъ господь мои царь, еже слышати благое и слоо: и Г҃Дь бѣ твои

БОУДЕТЪ СЪ ТОБОЮ. 18 и ѿвѣща царь и рече къ женѣ: никакоже да оутаниши ѿ мене глагола, во немже азъ вопрошоу тѣ. и рече жена: да глаголетъ оубо господь мой царь. 19 и рече царь: еда роука ивава во всемъ семъ съ тобою; и рече жена къ царю: да живеть доуша твоя, господи мой царю, аще есть удесноую или уишоую ѿ всѣхъ, таже глагола господинъ мой царь, таку рабъ твои ивавъ тои заповѣда миѣ, и тои вложи во оуста рабъ твои вса словеса сѣа: 20 за еже прѣити лицоу глагола сегво, еже сотвори рабъ твои ивавъ слово сѣе: господинъ же мой царь моудръ, такоже моудрость аггла бжїа, еже разоумѣти вса, таже на земли.

17 καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ Εἴη δὴ ὁ λόγος τοῦ κυρίου μου τοῦ βασιλέως εἰς θυσίαν, ὅτι καθὼς ἄγγελος θεοῦ οὕτως ὁ κύριός μου ὁ βασιλεὺς τοῦ ἀκούειν τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ πονηρὸν, καὶ κύριος ὁ θεός σου ἔσται μετὰ σοῦ. 18 καὶ ἀπεκρίθη ὁ βασιλεὺς καὶ εἶπεν πρὸς τὴν γυναῖκα Μὴ δὴ κρύψῃς ἀπ' ἐμοῦ ῥῆμα, ὃ ἐγὼ ἐπερωτῶ σε. καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ Λαλησάτω δὴ ὁ κύριός μου ὁ βασιλεὺς. 19 καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς Μὴ ἡ χεὶρ Ἰωαβ ἐν παντί τούτῳ μετὰ σοῦ; καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ τῷ βασιλεῖ Ζῆ ἡ ψυχὴ σου, κύριέ μου βασιλεῦ, εἰ ἔστιν εἰς τὰ δεξιὰ ἢ εἰς τὰ ἀριστερὰ ἐκ πάντων, ὣν ἐλάλησεν ὁ κύριός μου ὁ βασιλεὺς, ὅτι ὁ δοῦλός σου Ἰωαβ αὐτὸς ἐνετείλατό μοι καὶ αὐτὸς ἔθετο ἐν τῷ στόματι τῆς δούλης σου πάντας τοὺς λόγους τούτους· 20 ἔνεκεν τοῦ περιελθεῖν τὸ πρόσωπον τοῦ ῥήματος τούτου ἐποίησεν ὁ δοῦλός σου Ἰωαβ τὸν λόγον τοῦτον, καὶ ὁ κύριός μου σοφὸς καθὼς σοφία ἀγγέλου τοῦ θεοῦ τοῦ γυνῶναι πάντα τὰ ἐν τῇ γῆ.

Показателен случай с 2 Цар 15:15, где вновь используется *господь*, казалось бы, безо всякой причины:

И рѣша отроцы цареви къ царю, вса елика заповѣсть господь нашъ царь, се, мы отроцы твои. (ЕБ)

καὶ εἶπον οἱ παῖδες τοῦ βασιλέως πρὸς τὸν βασιλέα· κατὰ πάντα, ὅσα αἰρεῖται ὁ κύριος ἡμῶν ὁ βασιλεὺς, ἰδοὺ οἱ παῖδες σου.

Однако версия ОБ дает объяснение и этому употреблению:

И рѣша отроцы къ царю, все елико заповѣда гъ намъ и црь нашъ, се мы отроцы твои.

То есть так же, как и с Моисеем в Числ 32:25–27, в формуле повеления *господь* могло быть понято как относящееся к Богу, а не к царю.

Только в одном из обнаруженных мною случаев профанное использование формы *господь* никак не мотивировано в ранних версиях (и заменяется на *господинъ* в поздних текстах). В своем реконструированном «мефодиевском» переводе Евсеев приводит следующую версию Дан 4:21, где Даниил говорит о Навуходоносоре:

се сказанне его, цѣрю, и соу^а вышнаго есть, иже есть пришелъ, на гъ мой цѣрь. [Евсеев 1905]
τοῦτο ἡ σύγκρισις αὐτοῦ, βασιλεῦ, καὶ σύγκριμα ὑψίστου ἐστίν, ὃ ἔφθασεν ἐπὶ τὸν κύριόν μου τὸν βασιλέα.

В так наз. «симеоновском» переводе, согласно тому же изданию Евсевия, находим уже двусмысленное $\overline{\text{Г}}\overline{\text{А}}$:

се же съказаніе его, $\overline{\text{Ц}}\overline{\text{Р}}\overline{\text{Ю}}$, и съказаніе вышнѣаго естъ, еже приспѣтъ на $\overline{\text{Г}}\overline{\text{А}}$ моего $\overline{\text{Ц}}\overline{\text{Р}}\overline{\text{А}}$.

А в ОБ и ЕБ — уже только господинъ :

се же сказаніе егѡ $\overline{\text{Ц}}\overline{\text{Р}}\overline{\text{Ю}}$. и сказаніе вышнѣагѡ се естъ, еже приспѣтъ на господина моего $\overline{\text{Ц}}\overline{\text{Р}}\overline{\text{А}}$.
(ОБ)

се же сказаніе егѡ, царю, и изрѣченіе вышнѣагѡ естъ, еже приспѣтъ на господина моего царя.
(ЕБ)

Если обнаружатся еще такие случаи, то это должно указывать на тенденцию закрепления не вполне последовательной ранней дихотомии в более позднюю эпоху. Показательно, что в большей степени ориентированная на живое употребление Библия Франциска Скорины (1517–1519) ни в одном из описанных выше исключений не отклоняется от последовательной дихотомии двух форм, хотя в чешском *Vorlage* ее, разумеется, не было.

Выводы

Профанно-сакральная омонимия основной формы, определяющей Бога монотеистических религий (*Dominus, Signor, Herr, Lord* и т. д.), из всех языков христианской цивилизации снимается только в языках, принадлежащих к *Slavia Orthodoxa*²².

Профанное использование формы господь функционально ограничено уже в самых ранних церковно-славянских текстах. Если взглянуть на распределение семантики между формами господь и господинъ системно, то становится очевидно, что мы имеем дело по меньшей мере с тенденцией семантического развития к более полной дихотомии двух форм, где за термином господь постепенно закрепляется более узкое значение²³.

²² Насколько мне удалось проверить, по крайней мере в языках, начало литературной традиции которых предшествует Новому времени. Было бы интересно найти и другие, независимые от славянской традиции языки с этим явлением. Подобное «возвращение» к исходной древнееврейской дихотомии мне удалось обнаружить только за пределами христианского мира, например, в арабском, где последовательно различаются *ar-rabb* 'Господь' и *said* 'господин'. При этом в еврейском и христианском арабском *said/sid* может использоваться и в отношении Бога (напр., *sidna Allah* в *Tafscupe* р. Саади Гаона). Я благодарю Кирилла Асланова за это наблюдение.

²³ Отдельный вопрос — о причинах предпочтения именно этой формы. Интересные догадки по этому поводу высказали в рамках замечаний к рукописи этой статьи А. А. Алексеев и Е. М. Верещагин. Алексеев обратил внимание на то, что суффикс *-ин-* в форме *господинъ* не указывает на уникальность, а выделяет одного из класса подобных (ср. *немец — немчинъ, вои — воинъ*), а потому менее, чем *господь*,

Процесс этот связан с переводческой экзегезой, неизвестной (насколько мне удалось установить) ни греческой, ни другим ранним церковным традициям. То есть мы имеем дело, по-видимому, с уникальной и, во всяком случае, самостоятельной *славянской инновацией* в интерпретации библейского текста.

Системные исключения, противоречащие этой тенденции, сами по себе представляют интерес как пример ранней славянской экзегезы (как, например, сакральное прочтение возможно профанных употреблений греческого термина).

Двусмысленность греческого текста, сохраненная в большинстве церковных традиций (или нейтрализуемая на разных этапах только графическими средствами, например, заглавными буквами), была снята в славянской традиции на самом раннем ее этапе. Новая славянская дихотомия с одной стороны исправляла, компенсировала многозначность греческого термина, а с другой — восстанавливала различие значений оригинального еврейского текста Библии.

Как мне кажется, это один из многих не вполне выявленных и осмысленных случаев самостоятельной славянской экзегетической мысли, на этом раннем этапе проявлявшейся не столько в сочинении библейских комментариев и богословских трудов, сколько в переводческом и редакторском выборе.

Интересно, что некоторые процессы в распределении значений в зависимости от грамматической формы, зафиксированные в ранних библейских текстах, сходны с аналогичными процессами в современных славянских языках (как, например, сохранение устаревшего значения формы *государь* в формах вежливого обращения или образование мн. ч. формы *господин* от альтернативной основы в собирательной форме) и, возможно, повлияли на них.

Кроме того, такое семантическое различие родственных и очень сходных форм обогатило и причастные к этой традиции современные славянские языки, создав средства для языковых игр, невозможных в большинстве других языков христианской цивилизации. Например, в русском:

Слава тебе, Господи! Сподобил еще Господь послужить своим господам.

(Н. Г. Гарин-Михайловский, Гимназисты, 1895)²⁴

пригоден на роль сакрального имени. Верещагин предположил, что славянские первопереводчики могли предпочесть форму *господь* в силу ее трехсложного состава, идентичного как еврейской, так и греческой трехсложным формам (יהוה и *χριστος*). Эта трехсложность представлена и в лат. *dominus*. В славянском она теряется после падения редуцированных, сохраняясь только в звательной форме.

²⁴ Цитаты даны по материалам Национального корпуса русского языка (НКРЯ; www.ruscorpora.ru).

Я – деревня, черная земля.
 Ты мне – луч и дождевая влага.
 Ты – Господь и Господин, а я –
 Чернозем – и белая бумага!

(М. И. Цветаева, Я – страница твоему перу..., 1918)

Видит Господь,
 Нет житья от господ.

(В. В. Хлебников, Песня сумрака [Настоящее], 1921)

Он был господом, не господином, а именно господом: ему молились, его просили.

(В. А. Каверин, Освященные окна, 1974–1976)

Слоган: ХРИСТОС СПАСИТЕЛЬ СОЛИДНЫЙ ГОСПОДЬ ДЛЯ СОЛИДНЫХ ГОСПОД.
 Вариант: ГОСПОДЬ ДЛЯ СОЛИДНЫХ ГОСПОД.

(В. Пелевин, Generation «П», 1999)²⁵

Отдельно стоит отметить, что различие двух форм неожиданно актуализировалось в советский период, когда графическое различие оказалось под запретом. См., например, в примере Каверина выше, а также у Гаспарова:

ОПЕЧАТКИ в «Русском стихосложении» Б. Томашевского 1923 г.: «Стр. 18, 48, 55, 62, 63, 64, 87, 88 напеч. Бог, следует: бог. Стр. 53, 88 напеч. Господь, следует: господь» и т. д. Ср. примеч. к «Мистериям» Байрона 1933 г.: «Господь и пр. пишутся с большой буквы только как выступающие и не выступающие персонажи; отступления просим считать опечатками». Акад. Александров сказал: они пишут Бога с маленькой буквы, потому что боятся, вдруг с большой он начнет существовать (М. Л. Гаспаров. Записи и выписки. Ч. 1: «От А до Я»).

²⁵ На фоне этих примеров интересны случаи, когда дихотомия игнорируется или модифицируется:

В эти пробужшие дни ты один.
 И нет у тебя уже Господа Бога.
 С тех пор, как узнал ты, что господов много.
 Что господом кличется всякий родин.

(Г. Владимирский, Стервень [Прорубь. Одесса: Прасинь, 1921]; благодарю Р. Д. Тименчика, указавшего мне на этот текст).

Здесь дифференциация достигается только употреблением строчной или прописной буквы, как в большинстве западноевропейских традиций.

В украинском языке, где форме *господинъ* соответствуют *пан* и *господарь*, сходная игра слов возможна с формой *господа* «дом»:

Господи, порожньо в нашій господі,
 Господи, холодно й вогко, насподі
 Голос господаря зниклого змок...

(М. Фішбеїн, Господи, порожньо в нашій господі, 2002; указано Й. Петровским-Штерном).

На самом деле, в отличие от других языков христианского мира, в русском (и других языках кирилло-мефодиевской традиции) различение форм с помощью заглавной буквы функционально излишне и имеет только декларативный характер идеологического маркера. В церковнославянской традиции заглавная буква в форме *господь* отсутствует (как и в других случаях, за исключением инициальных букв), и ее введение в норму само по себе является инновацией, связанной с введением гражданского алфавита, и имитацией западноевропейской практики, в которой заглавная буква в этом случае приобретала еще и смысло-различительное значение.

Библиография

Источники

Алексеев et al. 1998

Алексеев А. А. et al., ред., *Евангелие от Иоанна в славянской традиции* (= *Novum Testamentum Palaeoslovenice*, 1), С.-Петербург, 1998.

——— 2005

Алексеев А. А. et al., ред., *Евангелие от Матфея в славянской традиции* (= *Novum Testamentum Palaeoslovenice*, 2), С.-Петербург, 2005.

Вилкул 2015

Вилкул Т. Л., ред., *Книга Исход: Древнеславянский полный (четий) текст по спискам XIV–XVI веков*, Москва, 2015.

——— 2017

Вилкул Т. Л., ред., *Книга Ісуса Навина: Давньослов'янський четій текст за списками XIV–XVI століть* (= Київське християнство, 9), Львів, 2017.

ЕБ 1751

Елизаветинская Библия (= *Біблія сирѣчь кѣ ги ѣ щеннагв писанія ветхаго и новагв завѣта*, 1–4), С.-Петербургъ, 1751; используемое изд.: *Біблія сирѣчь книги Свѣщеннагв Писанїа Ветхаго и Новагв Завѣта*, С.-Петербургъ, 1900 [элек. репр. переизд.: Донецк, 2002].

Евсеев 1905

Евсеев И. Е., ред., *Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе: Введение и тексты*, Москва, 1905.

Михайлов 1900–1908

Михайлов А. В., ред., *Книга Бытия пророка Моисея въ древне-славянскомъ переводѣ*, 1–4, Варшава, 1900–1908.

ОБ 1581

Острожская Библия (= *Біблія сирѣчь книги ветхаго и новаго завѣта, по языкъ словенск*), Острогъ, 1581.

Ягич 1883

Ягич И. В., ред., *Маріинское четвероевангеліе, съ примѣчаніями и приложеніями: Памятникъ глаголической письменности / Quattuor Evangeliorum versionis palaeoslovenicae Codex Marianus glagoliticus characteribus cyrillicis transcriptum*, Berlin, 1883.

Dadiverin 1995

Dadiverin I., ed., *Die Methodbibel, 4: Das Buch Leviticus* (= *Die slawischen Sprachen*, 40), Salzburg, 1995.

Dunkov 1995–1996

Dunkov D., ed., *Die Methodibibel*, 5–8: *Die Bücher der Könige* (= Die slawischen Sprachen, 42, 45, 47, 48), Salzburg, 1995–1996.

Kałużniacki 1896

Kałużniacki A., ed., *Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice: Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripti*, Vindobonae, 1896.

Nestle, Aland 1995

Nestle E., Aland K., eds., *Novum Testamentum Graece*, 27th ed., Stuttgart, 1995.

Rahlfs 1935

Rahlfs A., ed., *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 1–2, Stuttgart, 1935.

Robinson, Pierpont 2005

Robinson M. A., Pierpont W. G., eds., *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*, Chilton, 2005.

Soden 1902–1913

Soden H. von, ed., *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, 1–2, Berlin, Göttingen, 1902–1913.

Литература

Алексеев 1984

Алексеев А. А., О греческой основе славянских библейских переводов, *Palaeobulgarica*, [8.]1, 1984, 3–22.

——— 1999

Алексеев А. А., *Текстология славянской Библии* (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe A, Slavistische Forschungen, n. F., 24.), С.-Петербург, 1999.

Аргировски 2003

Аргировски М., ред., *Речник на грчко-црквенословенски лексички паралели*, Скопје, 2003.

Верещагин 1997

Верещагин Е. М., *История возникновения древнего общеславянского литературного языка: Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников*, Москва, 1997.

Золтан 2014

Золтан А., Вопрос о времени перехода *господарь* > *государь* и производных, *Idem, Interslavica: Исследования по межславянским языковым и культурным контактам*, Москва, 2014, 67–72.

Люсен 1995

Люсен И., *Греческо-старославянский конкорданс к древнейшим спискам славянского перевода евангелий (codices Marianus, Zographensis, Assemanianus, Ostromiri)* (= Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Slavica Upsaliensia, 36), Uppsala, 1995.

Николова et al. 2003

Николова С. et al., ред., *Критическото издание на най-стария славянски текст на библейските книги и неговите алтернативи: Тематичен блок* (= XIII Международен конгрес на славистите, Любляна, 15–21 август 2003 г.), София, 2003.

Скупский 1977

Скупский Б. И., К вопросу о греческих оригиналах древнейших славянских переводов, *Вопросы языкознания*, [26.]2, 1977, 126–130.

Трубачев 1963–2018–

Трубачев О. Н., *Этимологический словарь славянских языков*, 1-41–, Москва, 1963–2018–.

Barr 1961

Barr J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, 1961.

——— 1962a

Barr J., Hypostatization of Linguistic Phenomena in Modern Theological Interpretation, *Journal of Semitic Studies*, 7, 1962, 85–94.

——— 1962b

Barr J., *Biblical Words for Time*, London, 1962.

——— 1979

Barr J., The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations, *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*, 15, 1979, 277–325.

Buth 1986

Buth R., Luke 19:31–34, Mishnaic Hebrew, and Bible Translation: Is *κύριοι τοῦ πῶλου* Singular?, *Journal of Biblical Literature*, 104, 1986, 680–685.

Cremer 1895

Cremer H., *Biblico-theological Lexicon of New Testament Greek*, 4th English ed., trans. from German by W. Urwick, Edinburgh, 1895 [1st German ed.: 1867].

Deissmann 1908

Deissmann A., *The Philology of the Greek Bible: Its Present and Future*, trans. from German by L. R. M. Strachan, London, 1908.

——— 1909

Deissmann A., *Bible Studies: Contributions, Chiefly from Papyri and Inscriptions, to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*, 2nd ed., trans. from German by A. J. Grieve, Edinburgh, 1909.

——— 1927

Deissmann A., *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated from Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, rev. ed., trans. from German by L. R. M. Strachan, London, 1927 [4th German ed.: Tübingen, 1923].

Dodd 1935

Dodd C. H., *The Bible and the Greeks*, London, 1935.

Gebauer 1970

Gebauer J., *Slovník staročeský*, 1, Praha, 1970.

Hatch 1889

Hatch E., *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889.

Hatch, Redpath 1998

Hatch E., Redpath H. A., *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, 2nd ed., Grand Rapids, 1998.

Hill 1967

Hill D., *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*, Cambridge, 1967.

Howard 1977

Howard G., The Tetragram and the New Testament, *Journal of Biblical Literature*, 96.1, 1977, 63–83.

Kittel 1933–1978

Kittel G., Hg., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1–10, Stuttgart, 1933–1978 (английский перевод: *Theological Dictionary of the New Testament*, trans. from German by G. W. Bromiley, 1–10, Grand Rapids, 1964–1976).

Koselleck 2006

Koselleck R., *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, 2006.

KTBH

Key Terms in Biblical Hebrew, ed. by R. de Blois (<http://www.ktbh-team.org/>; currently inoperative).

Kurz, Hauptová 1958–1997

Kurz J., Hauptová Z., eds., *Slovník jazyka staroslověnského*, 1–4, Praha, 1958–1997.

Louw 1982

Louw J. P., *Semantics of New Testament Greek*, Atlanta, 1982.

Louw, Nida 1989

Louw J. P., Nida E. A., ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament, Based on Semantic Domains*, 2nd ed., 1–2, New York, 1989.

——— 1992

Louw J. P., Nida E. A., *Lexical Semantics of the Greek New Testament: A Supplement to the Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (= Resources for Biblical Study, 25), Atlanta, 1992.

Miklosich 1875

Miklosich F., *Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen: Eine sprachgeschichtliche Untersuchung* (= Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 24), Wien, 1875.

SAHD

Semantics of Ancient Hebrew Database (international collaborative research project; <http://www.sahd.div.ed.ac.uk>; last access on: 15.11.2018)

Sawyer, Simpson 2001

Sawyer J. F. A., Simpson J. M. Y., eds., *Concise Encyclopedia of Language and Religion*, Amsterdam, New York, 2001.

SDBH

Semantic Dictionary of Biblical Hebrew, ed. by R. de Blois (<http://www.sdbh.org>; last access on: 15.11.2018)

Silva 1983

Silva M., *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids, 1983.

Tov 1997

Tov E., *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, 2nd ed., Jerusalem, 1997.

Turner 1980

Turner N., *Christian Words*, Edinburgh, 1980.

Wierzbicka 2001

Wierzbicka A., *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*, Oxford, 2001.

Wierzbicka, Goddard 2014

Wierzbicka A., Goddard C., *Words and Meanings: Lexical Semantics across Domains, Languages, and Cultures*, Oxford, 2014.

References

Alekseev A. A., O grecheskoi osnove slavianskikh bibleiskikh perevodov, *Palaeobulgarica*, [8]1, 1984, 3–22.

Alekseev A. A., *Tekstologija slavianskoi Biblii* (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe A, Slavistische Forschungen, n. F., 24), St. Petersburg, 1999.

Argirovski M., ed., *Rečnik na grčko-tsrkveno-slovenski leksički paraleli*, Skopje, 2003.

Barr J., *Biblical Words for Time*, London, 1962.

Barr J., Hypostatization of Linguistic Phenomena in Modern Theological Interpretation, *Journal of Semitic Studies*, 7, 1962, 85–94.

Barr J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, 1961.

Barr J., The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations, *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*, 15, 1979, 277–325.

Buth R., Luke 19:31–34, Mishnaic Hebrew, and Bible Translation: Is *κύριοι τοῦ πῶλου* Singular?, *Journal of Biblical Literature*, 104, 1986, 680–685.

Cremer H., *Biblico-theological Lexicon of New Testament Greek*, 4th English ed., trans. from German by W. Urwick, Edinburgh, 1895 (1st German ed.: 1867).

Deissmann A., *Bible Studies: Contributions, Chiefly from Papyri and Inscriptions, to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*, 2nd ed., trans. from German by A. J. Grieve, Edinburgh, 1909.

Deissmann A., *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated from Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, rev. ed., trans. from German by L. R. M. Strachan, London, 1927 (4th German ed.: Tübingen, 1923).

Deissmann A., *The Philology of the Greek Bible: Its Present and Future*, trans. from German by L. R. M. Strachan, London, 1908.

Dodd C. H., *The Bible and the Greeks*, London, 1935.

Gebauer J., *Slovník staročeský*, 1, Praha, 1970.

Hatch E., *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889.

Hatch E., Redpath H. A., *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, 2nd ed., Grand Rapids, 1998.

Hill D., *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*, Cambridge, 1967.

Howard G., The Tetragram and the New Testament, *Journal of Biblical Literature*, 96.1, 1977, 63–83.

Kittel G., Hg., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1–10, Stuttgart, 1933–1978 (*Theological Dictionary of the New Testament*, trans. from German by G. W. Bromiley, 1–10, Grand Rapids, 1964–1976).

Koselleck R., *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, 2006.

Kurz J., Hauptová Z., eds., *Slovník jazyka staroslověnského*, 1–4, Praha, 1958–1997.

Liuseu I., *Grechesko-staroslavianskii konkordans k drevneishim spiskam slavianskogo perevoda evangelii (codices Marianus, Zographensis, Assemanianus, Ostromiri)* (= Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Slavica Upsaliensia, 36), Uppsala, 1995.

Louw J. P., *Semantics of New Testament Greek*, Atlanta, 1982.

Louw J. P., Nida E. A., ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament, Based on Semantic Domains*, 2nd ed., 1–2, New York, 1989.

Louw J. P., Nida E. A., *Lexical Semantics of the Greek New Testament: A Supplement to the Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (= Resources for Biblical Study, 25), Atlanta, 1992.

Miklosich F., *Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen: Eine sprachgeschichtliche Untersuchung* (= Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 24), Wien, 1875.

Nikolova S. et al, eds, *Kriticheskoto izdanie na nai-startiia slavianski tekst na bibleiskite knigi i negovite alternativi: Tematischen blok* (= XIII Mezhdunaroden kongres na slavistite, Liubliana, 15–21 avgust 2003 g.), Sofia, 2003.

Sawyer J. F. A., Simpson J. M. Y., eds., *Concise Encyclopedia of Language and Religion*, Amsterdam, New York, 2001.

Silva M., *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids, 1983.

Skupsky B. I., K voprosu o grecheskikh originalakh drevneishikh slavianskikh perevodov, *Voprosy iazykoznaniiia*, [26]2, 1977, 126–130.

Tov E., *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, 2nd ed., Jerusalem, 1997.

Trubachev O. N., *Etimologicheskii slovar' slavianskikh iazykov*, 1–41–, Moscow, 1963–2018–.

Turner N., *Christian Words*, Edinburgh, 1980.

Vereshchagin E. M., *Istoriia vozniknoveniia drevnego obshchoslavianskogo literaturnogo iazyka: Perevodcheskaia deiatel'nost' Kirilla i Mefodiia i ikh uchenikov*, Moscow, 1997.

Wierzbicka A., Goddard C., *Words and Meanings: Lexical Semantics across Domains, Languages, and Cultures*, Oxford, 2014.

Wierzbicka A., *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*, Oxford, 2001.

Zoltan A., Vopros o vremeni perekhoda gospodar' > gosudar' i proizvodnykh, Idem, *Interslavica: Issledovaniia po mezhslavianskim iazykovym i kul'turnym kontaktam*, Moscow, 2014, 67–72.

Alexander Kulik, Ph.D.

Associate Professor

Tamara and Saveli Grinberg Chair in Russian Studies

Department of Russian and East European Studies

Faculty of Humanities

The Hebrew University of Jerusalem

Mt. Scopus, Jerusalem 91905, Israel

kulik@mail.huji.ac.il

Received November 15, 2018