

Владислав Герасимчук

*“Бог многократно
и многообразно
говоривший издревле”*

Имя Божье

*как одна из форм ветхозаветной
теофании*

Ведь есть Сам Господь, и есть Имя Его. Имя неотделимо от Него Самого, и потому в Имени и Именем мы соприкасаемся с Самим Господом... (Павел Флоренский)

Богословская литература, издающаяся на русском языке, почти не касается этого важного аспекта откровения, эта тема практически нигде широко не обсуждается. Вследствие пренебрежения “богословием имени” из среды протестантизма вышла секта Свидетелей Иеговы, строящая свое учение на искусственно созданном имени “Иегова”; в православии возникло довольно противоречивое течение имяславцев; в современном богословии наметилась тенденция употреблять философские определения вместо библейских имен. Впрочем, помимо заблуждений и крайностей относительно этого вопроса, существует более изощренный враг – невежество, приведшее к тому, что в церкви глубоко укоренился упрощенный и поверхностный подход к богопознанию и учению об откровении. Он сводится в основном к сотериологическому аспекту откровения, тогда как наряду с этой лицевой стороной откровения немаловажную роль играет обратная сторона, заключающая в себе богословский, нравственно-дидактический, молитвенный, доксологический и др. аспекты откровения Божия. Пренебрегать ими значит умышленно вводить дисгармонию и односторонность в процесс богопознания.

Введение

Современные верующие, в силу своей отдаленности от библейской эпохи и культурного отличия от народа Библии, не до конца понимают, почему Ветхий Завет акцентирует такое большое внимание на концепции Имени Божьего. Некоторые смущаются ссылками Священного Писания на теофанию, считая их парадоксальными и не находя ответа на вопрос, как может чувственно восприниматься то, что, по утверждению самого Писания, совершенно недоступно человеческому восприятию [18, с. 157].

Данная статья, возможно, поможет рассеять эту кажущуюся парадоксальность, хотя бы частично раскрыть ветхозаветное понимание имени Божия, расширить наше представление об откровении, а также, опять-таки отчасти, восполнить пробел, образовавшийся в отечественном богословии вследствие неудовлетворительной разработки вышеперечисленных вопросов.

В первой части работы рассматриваются вопросы ознакомительного характера: определение теофании, ее основные характеристики и виды. Без объяснения вопроса теофании будет непонятно, какое место занимает Имя Божье в ряду других форм теофании, почему Ветхий Завет придает такое огромное значение Имени Бога, и почему Бог избрал “являться с именем” (Исх.6,3.).

ТЕОФАНИЯ КАК АСПЕКТ ОСОБОГО ОТКРОВЕНИЯ

Общее понятие о теофании

С первой и до последней страницы Библия учит, что Бог – Причина всего сущего, хотя в то же время совершенно превосходит всё сущее. Он несоразмерно выше всякого человеческого понимания. *“Разум Его не исследим”* (Ис.40.25). Наше знание природы Бога и Его замысла ограничено Божьим самооткровением.

“Человек никогда не познает Бога своими суждениями. Это означает, что какими бы правильными ни были наши идеи и вероучительные представления, они не могут исчерпывающим образом объяснить Божью природу. Бог не ограничивается нашим пониманием Его. У людей нет адекватного способа представления Бога или приближения к Нему. Тот факт, что мы знаем, чего Он ожидает от нас, определяется Его самораскрытием, а не нашим пониманием” [29, с. 268].

Наше знание природы Бога и Его замысла ограничено Его самооткровением. Поэтому любые попытки понять Бога вне Его контекста приводили к идее своего бога, далекого от Бога Творца.

Любые попытки человека понять или представить Бога вне Его контекста приводили к созданию идеи своего бога, далекого от Бога Творца, так как при всей своей возвышенности человеческий ум без просвещения свыше способен лишь исказить, изменить “славу нетленного Бога в образ подобный человеку” (Рим.1.23). Поэтому в вопросе богопознания человек всецело зависит от откровения Бога. **“Под откровением мы понимаем всё, в чём проявляется бытие и действие Бога в пределах человеческого восприятия...”** [18, с. 46].

Люди вынуждены ограничиться восприятием и постижением откровения в пределах, им доступных, тем не менее практически всё, что Бог по Своей воле счёл нужным открыть человечеству о Себе, может быть воспринято. Здесь, однако, кроется опасность полагать, что известное нам откровение исчерпывает всю полноту бытия Бога, что далеко от истины. Даже Библия, как основной источник наших знаний об откровении, не претендует на освещение всего возможного откровения, хотя в ней заложено всё, что мы можем знать о своём Творце и Его плане

по отношению к человечеству. И всё же до тех пор, пока мы не увидим эсхатологического явления Бога, открывшегося в славе, нам остаётся вместе с Апостолом Павлом говорить: *“теперь знаю я отчасти”* (1Кор.13.12). Как известно, откровение Бога принимает две формы: общую и особую.

Общее откровение обнаруживается в природе, истории и совести человека. Общее откровение “сообщается с помощью естественных явлений, происходящих в природе или в ходе истории, оно обращено и доступно всем; предметом его является удовлетворение естественной нужды человека и убеждение души, которое побуждает её искать истинного Бога” [24, с. 14].

Особое откровение выражается в тех действиях Бога, посредством которых Он возвещает Себя и Свою волю в особые времена и особым людям. Оно определяется четырьмя аспектами:

1) **Откровение Бога в истории.** Бог направляет историю человечества, преследуя Свои спасительные цели. Отчет об этом Божественном вмешательстве человек может обнаружить в библейском повествовании.

2) **Откровение Бога в словах, которые сопровождают и истолковывают Его действия.** Господь обращается к отдельным личностям, чтобы раскрыть им Свои намерения и волю, а также замысел относительно истории спасения человеческого рода, которые нашли своё выражение в написанном Слове Божьем – Библии.

3) **Откровение посредством Духа Святого,** Которым были вдохновляемы библейские авторы, движимы многие святые и облачаемы многие грешники.

4) *Откровение в непосредственных богоявлениях, или теофании*, особенно в величайшем за всю историю человечества явлении Бога в Личности Иисуса Христа, Который открыл Бога Своим присутствием, учением и поведением [43, в. 2, р. 496]. Далее речь пойдет именно об этом аспекте откровения: явлении Бога в Ветхом Завете. Подобные случаи теофании встречаются в Библии достаточно часто, чтобы о них просто забыть или оставить на рассмотрение лишь особо “дотошным” богословам.

“Теофания” – слово не еврейского, а греческого происхождения. В иврите нет адекватного эквивалента этому слову. Греческое слово *θεοφανεῖα* состоит из существительного *θεός* (бог) и глагола *φαίνω* (я являю). Если существительное может относиться только к “богу”, то глагол включает в себе много оттенков. В активном залоге он может означать: “обнаруживать”, “светить”, “показывать”, “являть”, а в страдательном залоге среди значений глагола следует выделить “делаться видимым” и “являться”.

Словарь Вебстера определяет теофанию как **“физическое представление или лично явление божества, короткое появление Бога”** [43, в. 2, р. 31]. В древнегреческой религии слово “теофания” употреблялось по отношению к празднику богоявления, так называемому весеннему празднику в Дельфах, где статуи Аполлона и других богов показывались собиравшемуся на поклонение народу [4, с. 602]. Идея теофании имела распространение среди других народов. Практически все примитивные народы верили в теофанию или, по крайней мере, в возможность частых случаев личного контакта между людьми и сверхчеловеческими силами.

Согласно Библии, не существует других миров, как считали, например, египтяне, но существует лишь Бог и Его творение. Бог не является частью “иного мира”, время от времени врывающимся в этот мир. Он – Творец обоих миров, которые на самом деле, подобно двум сторонам одной монеты, представляют один мир – Божий. Вот почему библейская теофания не имеет ничего общего с магией и спиритизмом.

Теофания часто приводится в качестве опровержения апофатического принципа библейской теологии. *“Бога не видел никто никогда”* (Ин.1.18). Он *“обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может”* (1Тим.6.16). Библия ясно указывает на невозможность прямого непосредственного боговидения. *“Господь сказал, что Он благоволил обитать во мгле”* (3Цар. 8.12).

“Убеждение, что божественному ближе сокрытость, чем явленность, пронизывает религиозные представления, весь духовный склад создателей ветхозаветных книг. Бог Ветхого Завета, как облаком, в котором Он является, окутан для Его приверженцев страшной тайной, одновременно притягательной и ужасающей, *“ибо есть ли какая плоть, которая слышала бы глас Бога живого, говорящего из среды огня, как мы, и осталась жива?”* (Втор.5.26). Невозможно грешному человеку увидеть Бога в Его целостности, а если уж суждено соприкоснуться с божественным, то это знак неминуемой смерти: *“И сказал Маной жене своей: верно мы умрём: ибо видели мы Бога”* (Суд.13.22) [8, с. 69].

Между тем в Священном Писании можно найти немало случаев описания богоявлений, которые были видимыми и слышимыми и не представляли смертельной опасности для человека. Бог являлся патриархам Аврааму, Исааку, Иакову, а также Моисею и некоторым пророкам. Вот как Исаия описал свой опыт боговидения: *“В год смерти царя Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесённом, и края риз Его наполняли весь Храм. Вокруг Его стояли серафимы... И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами..., и глаза мои видели Царя Господа Саваофа. И услышал я голос Господа...”* (Ис.6.1,2,5,8; ср. Исх.24.10,11; 3Цар. 22.19).

Ветхий Завет ничего не говорит о том, что Бог избегает сферы чувственного и видимого. Преследуя Свои цели, Он являет Себя настолько, насколько это остаётся безопасным для человека. Бог свободен являться в любом образе, любой форме и

“вызывать любые угодные Богу, соответствующие целям Богооткровения, переживания, в том числе зрительные, слуховые, а также осязательные... ощущения” [18, с. 157-158]. Эти переживания существенно отличаются от всех остальных тем, что вызываются Самим Богом и служат доказательством аутентичности библейской теофании. Бог, а не человек, является инициатором теофании. Поэтому для евреев, в отличие от язычников, вопрос: “Где можно найти Бога?” – был неуместным. “Как Бог определил открыть Себя людям?” – вот вопрос, который действительно волновал евреев [47, р. 22]. Но перед тем, как мы перейдем к обсуждению того, как Бог открывал Себя, всё же ещё раз стоит напомнить, что ветхозаветная теофания никоим образом не является абсолютным откровением Бога. Здесь трудно не согласиться с псевдо-Дионисием Ареопагитом, который говорил:

“Если кто-либо, увидев Бога, понял то, что он видел, – не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое; Бог же в Своём сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее..., существует сверхъестественно и сверхразумно познаётся” [7, с. 11].

ХАРАКТЕРИСТИКИ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ТЕОФАНИИ

Сущность Бога в полноте остаётся недоступной человеку. Не зря многие Отцы Церкви учили о “неисповедимости и невыразимости Божества”. Это учение, названное апофатическим богословием, хорошо выражено Иоанном Златоустом: “Ты еси Бог неизречен, неведом, невидим и непостижим” [18, с. 116].

Изучение библейских повествований о богоявлениях позволяет выявить ряд существенных характеристик того, каким образом Бог являл Себя Израильскому народу.

1. Теофания иницируется исключительно Самим Богом. Нигде в Библии мы не находим, чтобы человек вызывал теофанию. Конечно, в Израиле существовали священные места, которые почитались временными представительствами Бога на земле и куда евреи приходили в надежде “встретиться” с Богом (Исх.33.9,10; Втор.16.16; 3Цар.8.29,30,38,48). Однако евреи понимали, что ни молитвы, ни жертвоприношения, ни какая-либо другая человеческая инициатива не гарантирует Божественного явления. Бог Сам избирает место, время и способ Своего появления. “И сказал Господь [Моисею]: вот место у Меня: стань на этой скале; Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади...” (Исх.33.21-23; см. также Быт.32.24; Суд.6.22,23). Одним словом, теофания зависит целиком от воли Божьей [47, р. 22].

2. Теофания – кратковременное явление, а не постоянный процесс. Библейские свидетельства о богоявлениях подтверждают, что “теофания – это временное проявление Божества и, следовательно, должно отличаться от непрерывного откровения Бога во всей природе” [47, р. 34]. Кратковременный характер теофании подтверждается и другими текстами: Быт.18.23-33; Суд.13 гл. и др.

3. Теофания выступает не как цель, а средство передачи воли Божьей [52, р. 79]. Особое слово, (ἱερός λόγος – букв. “священное слово”), произносимое в процессе теофании, приобретало несравненно большее значение, чем если бы оно передавалось другим способом. “И сказал Господь Моисею: вот, Я приду к тебе в густом облаке, дабы слышал народ, как Я буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда” (Исх.19.9). “И услышал я голос Господа говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? и я сказал: вот я, пошли меня” (Ис.6.8). Как видим, теофания сводилась не просто к “презентации” атрибутов Бога, как некоторые считают, а к провозглашению воли Бога в конкретной ситуации жизни Израиля. Провозглашение Богом Своей воли и готовность человека повиноваться ей, по сути, являются ключевыми аспектами теофании.

4. Теофания ограничивается частичным самораскрытием Бога. Как бы далеко человек не продвинулся в познании Бога, ему всё равно не дано постигнуть глубины бытия Божьего, и поэтому, даже созерцая феномен теофании, он не может видеть Бога, как Он есть. Это происходит не потому, что Бог не до конца искренен в Своём откровении или избегает открытости во встречах с человеком – просто человек, в силу своей тварной природы, не способен познать Бога в Его Божественной сущности. На эту человеческую ограниченность указывал Софар, задавая свой риторический вопрос Иову: *“Можешь ли ты исследованием найти Бога? Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя?”* (Иов 11.7). Можно сказать, что для человека, даже в теофании, Бог, по словам Лютера, остаётся *Deus Absconditus* – Сокрытым Богом [33, р. 29].

Библейские авторы, понимая идею неизобразимости Божества, никогда не пытались дать описание Бога. Скорее, акцент делался на описаниях, сопровождавших явление Бога в деталях. Это видно из Исх.24.10, где Бог только называется: *“И видели Бога Израилева; и под ногами Его нечто подобное работе из чистого сапфира и, как самое небо, ясное”*. В Ис.6.1 внимание читателей обращается на престол и одежды Бога.

Человек, в силу своей тварной природы, не способен познать Бога в Его сущности. Поэтому, даже созерцая феномен теофании, он не может видеть Бога, как Он есть.

5. Теофания проявляет верховную власть Бога над стихиями природы [47, р. 34]. Всомогущество Божье обнаруживалось в Его сверхъестественных деяниях в истории Израиля, помощи евреям в войнах, руководстве и особенно в покорении природы. По этим актам Божьим евреи учились видеть несравненное превосходство своего Бога над языческими богами. В Псалмах 134 и 135 псалмопевец воспевае величие Бога Израиля, во всём превосходящего языческих богов. *“Господь превыше всех богов... Господь творит всё, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах”* (Пс.134.5,6). *“Ибо все боги народов ничто, а Господь небеса сотворил”* (1Пар.16.26). Самыми характерными явлениями природы, сопровождавшими теофанию, были молнии, огонь и землетрясения. Считалось, что эти природные стихии выражают не только божественное могущество, но и святость. Показательным в этой связи является пример откровения Бога Моисею на Синае.

6. Теофания связана со зримыми и слышимыми аспектами Божественного самооткровения. Слово “теофания” этимологически подразумевает как раз видимое проявление божества, которое может быть воспринято зрительно. В своих традициях древний Израиль придерживался мнения, что Бог обладает природной способностью и активной энергией в определенные моменты сделаться видимым. Всё же, в какой бы форме Бог не являлся, по свидетельству о теофании практически невозможно составить представление о том, как Он выглядит. Следовательно, вербальный аспект теофании выступает на передний план и в целом занимает основное место в откровении Бога. В Ветхом Завете, по-видимому, не найти известного примера теофании, в котором бы отсутствовал *ἑρὸς λόγος*, за исключением, возможно, Исх.24.9-11. Обычно же в теофанической встрече Бога и человека акцент от видения постепенно смещается в сторону слушания. И к концу встречи акт созерцания Божественного Посетителя уступает место акту внимания Ему. Иногда причиной является элементарный человеческий страх. Как бы то ни было, внимание человека целиком обращается на слово Бога. Так было во время явления Бога Моисею в горящем кусте (Исх.3.2,4,6,7). Независимо от визуальной стороны теофании, только *услышав* Бога, Авраам понял, что ему даровано обетование того, что он станет отцом многочисленного потомства, Моисей взял на себя обязательство вывести народ Божий из Египта, Гедеон получил поручение избавить Израиль от мидианитских завоевателей, а Исаия откликнулся на призыв нести весть о наказании от Бога [47, р. 41].

7. Теофания связана с особыми местами. Евреи верили, что их Бог – Владыка вселенной, и никак не может быть ограничен в выборе места Своего появления [69, р. 74]. Место обитания Бога – небо, откуда Он, однако, может “сходить”, чтобы явить Себя человеку на горе Синай (Исх.19.8), у входа в скинию собрания (Исх.33.9) или у местного святилища (Быт.18.1) и в др. местах. В частности, Бог является в тех местах, которые Он ранее освятил Своим присутствием. Так, Бог говорит Моисею на горе Хориве: *“Не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо земля, на которой ты стоишь, есть земля святая”* (Исх.3.5; см. также Исх.19.23; Инс.Н.5.15).

Теофания считалась достаточным основанием для того, чтобы избрать для священнодействия местность, на которой она происходила. Так, Авраам создаёт “жертвенник Господу, Который явился ему” у дубравы Море (Быт.12.7); Исаак на месте явления ему Бога устроил жертвенник и призвал имя Господа (Быт.26.24,25); в Вефиле Иаков, получив во сне обетование от Бога, проснувшись, делает из камня, который он положил себе изголовьем, памятник и обещает, что на его основании построит дом Божий, если вернётся на родину (Быт.28.11-22; см. также Суд.6.20; 13.19).

8. Теофания порождает страх и трепет у человека. Все характеристики, рассмотренные нами выше, касались Божественного аспекта теофании, однако не надо забывать, что мы говорим о теофанической встрече, в которой участвуют две стороны: Божья и человеческая. Что чувствует человек, когда перед ним разворачивается великая картина богоявления? Как он ведёт себя? Ветхозаветные истории едва ли расходятся в описании поведения и чувств человека, ставшего свидетелем явления Бога. Теофания внушает человеку не что иное, как благоговейный страх и трепет. Перед лицом Бога, *Mysterium Tremendum*, библейский человек прячет своё лицо, как Моисей в Исх.3.6 и Илия в 3Цар.19.13; боится, как Иаков в Быт.28.17 – *“Как страшно место сие”*; падает на лицо, как Авраам в Быт.17.3 и Иезекииль в Иез.2.1; восклицает в страхе, как Гедеон в Суд.6.22 – *“Увы мне, Владыка Господи”* и Исаия в Ис.6.5 – *“Горе мне! погиб я!”* Страх вполне естественная реакция ограниченного человека, созерцающего явление Всемогущего Бога.

Помимо страха, у человека Ветхого Завета возникает жгучее чувство собственной греховности, которое выражается в восклицаниях и сетованиях. Даже такой праведный человек, как Иов, отвечает Богу, явившемуся ему в буре: *“Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле”* (Иов 42.5,6).

9. Теофания отличается определенным порядком и последовательностью своих элементов [47, р. 44]¹. На это указывает соответствующая литературная форма (*Gattung*) повествований о теофании. При внимательном изучении отрывков из Ветхого Завета, имеющих отношение к явлениям Бога, становится очевидно, что специфические детали теофании в её различных описаниях расположены в определённом порядке. Конечно, это относится в основном к наиболее подробным сообщениям. Вполне возможно, что это один из самых спорных моментов в данной работе, поскольку мы касаемся вопроса, решение которого не лежит на поверхности. Однако у нас есть достаточно материала, чтобы составить примерную модель теофанической встречи. Естественно, мы не пытаемся воссоздать фабулу “недосказанных” историй теофании, понимая, что библейские авторы никогда не писали по шаблону, равно как и Бог в Своём явлении не следовал каким-либо правилам; мы только хотим для наглядности найти образец, содержащий основные элементы, характерные для большинства описаний богоявлений.

¹ Мои краткие выводы здесь базируются на результатах исследования немецкого богослова Кеннета Кунца, который известен своими разработками в области теофании.

Итак:

- 1) *Факт появления Бога.* Это пролог, который констатирует событие явления Бога и готовит читателя к вербальному выражению причины этого явления. “И явился Господь Аврааму и сказал...” (Быт.12.7); “И явился ему [Гедeonу] Ангел Господень, и сказал ему” (Суд.6.12; см. также Быт.15.1; 28.13; Суд.13.3; Ис.6; Иез.1).
- 2) *Торжественное утверждение Бога, которое чаще всего выражается формулой самоотожествления:* “Я есмь”. На данной стадии Бог открывает Своё имя человеку. “Я есмь Бог Всемогущий” (Эль Шаддай, Быт.17,1) или “Я Господь” (YHWH, Исх.6.2; см. также Быт.15.7; 26.24; 28.13; Исх.3.6,14; 20.2).
- 3) *Забота Бога о том, чтобы успокоить и поднять дух человека, проявляемая в словах:* “Не бойся”. “Не бойся [Исаак], ибо Я с тобою” (Быт.26,24; см. также Быт.15.1; 21.17).
- 4) *Провозглашение со стороны Бога благодатного пребывания с человеком.* “Я с тобой”, – говорит Бог, и тем самым рассеивает все страхи человека, вселяет в сердце надежду на постоянное участие в его судьбе (Быт.26.24; 28.15; Исх.3.12; Суд,12; Иер.1.8).
- 5) *Особое слово (ἱερός λόγος) –* центральный момент всей теофанической встречи, её цель. Как удачно заметил Миллар Бэрроуз: “Бог является, чтобы говорить” [47, р. 68]. В отличие от речей языческих богов и богинь, “особое слово” Израильского Бога всегда конкретно, лаконично и содержательно. Например, явившись Аврааму в Сихеме, Бог сказал всего несколько слов: “Потомству твоему отдам Я землю сию” (Быт.12.7), но в этих немногих словах содержится важное обетование, которым будут жить многие поколения евреев.
- 6) *Упоминание о действиях очевидца непосредственно после явления Бога.* “И Бог перестал говорить с Авраамом; и восшел от него... И обрезал плоть их в тот самый день, как сказал ему Бог” (Быт.17.22,23).

Теперь нам остаётся продемонстрировать вышеприведённые принципы на конкретном примере. Для этого используем текст Быт.26.23-25:

1. Вводное описание: 23. Оттуда перешёл он[Исаак] в Вирсавию.
24. И в ту же ночь явился ему Господь, и сказал:
2. Божественное самоутверждение: Я Бог Авраама, отца твоего;
3. Успокоение человека: не бойся,
4. Провозглашение Божьего присутствия: ибо Я с тобою;
5. ἱερός λόγος: и благословлю тебя, и умножу потомство твоё, ради Авраама, раба Моего.
6. Заключительное описание: 25. И он устроил там жертвенник и призвал имя Господа [47, р. 59].

Несмотря на то, что в “литературной форме” Кунца изрядная доля принадлежит авторскому предположению, а не очевидной схеме большинства повествований о теофании, всё же даже на основании текстов, на которых мы ссылались, нетрудно заметить, что теофания в Ветхом Завете обладает определённой последовательностью и структурой. Эта композиция представлена здесь в качестве рабочей гипотезы, которая, тем не менее, поможет изучающему вопрос теофании уяснить процесс Богоявления.

Теофания – это временное и частичное самооткровение Бога, инициированное Им Самим, для определённой цели и на определённом месте, выражающееся видимым и слышимым образом, часто сопровождающееся природными явлениями разрушительного характера.

ФОРМЫ ТЕОФАНИИ

Традиционно в библейском богословии выделяют четыре формы теофании:

1. Ангел – מַלְאָךְ (mal'ak);
2. Лицо – פָּנִים (panim);
3. Слава – כְּבוֹד (k'e'bod);
4. Имя – שֵׁם (shem).

Иногда к ним добавляют: голос – קוֹל, qol и слово – דָּבָר, dabar, реже дух – רוּחַ, ruah. Ограничение в объёме не позволяет нам коснуться всех упомянутых форм, поэтому мы остановимся на главных четырёх.

АНГЕЛ ГОСПОДЕНЬ

Слово מַלְאָךְ (mal'ak), которое мы переводим как “ангел”, означает “вестник”, “посланец”, т.е. человек или небесное существо, посылаемое с поручением (3Цар.19.2; 2Пар.32.21)². В Ветхом Завете содержится много ссылок на ангелов, но примечательно то, что в большинстве упоминаний об ангелах нет и намёка на двусмысленность и неопределённость относительно природы этих небесных существ. В Библии они представлены духовными созданиями, которые находятся в подчинении Богу и исполняют Его волю, особенно в области посланнического служения. На фоне этих существ ярко выделяется Ангел теофании, в Библии названный Ангел Господень (הַאֱלֹהִים מַלְאָךְ, mal'ak YHWH)³. Кроме того, в Быт.21.17; 31.11 и Исх.14.19 упоминается “Ангел Божий”; в Быт.48.16 – “Ангел, избавляющий меня от всякого зла”; “Ангел Мой” используется в Исх.23.23; 32.34, и “Ангел лица Его” – в Исх.63.9 [40, р. 359].

Вопрос о личности и роли Ангела Господня (הַאֱלֹהִים מַלְאָךְ, mal'ak YHWH) в ветхозаветной теофании для богословов во все времена был не из легких. Было высказано много предположений относительно проблемы отождествления Ангела Господня. На данный момент в богословии укрепилось четыре взгляда по этому вопросу:

Теория Ангела. Согласно этой теории, Ангел Господень является одним из ангелов, т.е. таким же тварным и ограниченным ангельским существом, как и остальные ангелы. Единственное его отличие от других ангелов то, что он выполнял роль особого посланника и представителя Бога. Этому взгляду придерживались некоторые Отцы Церкви, в частности Августин, Иероним и Григорий Великий. Среди современных богословов можно отметить Хоффманна, Куртца и Делитца.

Теория Логоса. Сторонники этого взгляда, а их много среди Отцов Церкви, утверждают, что Ангел Господень не кто иной, как Логос до Своего воплощения; следовательно, в Ангеле Господнем мы должны видеть “второе Лицо Троицы”, единосущное с Богом Отцом [40, р. 360]. Особенно этого взгляда придерживались такие Отцы Церкви, как Иустин, Иериней, Тертуллиан, Евсевий Кесарийский и Киприан. Недостатком теории Логоса является само понятие “несотворенного ангела”. Кроме того, как отмечает Ёлер, не существует подтверждений тому, что самооткровение Божества в форме מַלְאָךְ обязательно требовало от Сына Божьего надолго становиться ангелом, с тем чтобы перед приходом на землю сменить ангельский вид, который он воспринял, на человеческую природу [54, р. 133].

² Слово מַלְאָךְ, например, употребляется по отношению к пророку Аггею (Агг.1.13), священнику (Мал.2.7) и посланцу, который должен приготовить путь Господу (Мал.3.1) [43, v. 1, р. 124].

³ Гаррет составил список текстов, где встречается термин “Ангел Господень”: Быт.16.7,9; 22.11,15; Исх.3.2; Чис.22.22-27; 31.32,34,35; Суд.2.14; 5.23; 6.11,12,22-22; Суд.13.3,13; 5-17, 20,21; 4Цар.1.3,15; 19,35; 1Пар.21.12, 15,16,18,30; Пс.33.7; 34,5,6; Ис.37.36; Зах.3.1,5,6; Зах.12.8.

Теория интерполяции. Эта теория появилась в результате библейского критицизма. Она основывается на предположении, что в какой-то период своей долгой истории евреев начал смущать крайне антропоморфический характер повествований о теофании, и для того, чтобы сгладить этот антропоморфизм, редакторы в текстах, имеющих отношение к богоявлениям, заменили “Господь” на “Ангел Господень”. Таким образом, Ангел Господень здесь представляется литературной затеей, и вопрос о том, кто этот Ангел, теряет смысл [40, р. 360].

Инструментальная теория. В соответствии с этой теорией Ангел Господень изображается как “видимый и слышимый феномен, посредством которого Бог является и общается с человеком” [40, р. 361]. Фон Рад считает, что מַלְאָכִים является Яхве, только в отличие от Яхве, как Такового, Он есть Яхве определённого спасительного действия [59, р. 287]. Одним словом, согласно этому взгляду, Ангел Господень отождествляется с Самим Богом, являющим Себя в ангельском виде. Эта концепция более убедительная и создаёт меньше трудностей. “Ангел” – это попытка разрешения проблемы самооткровения Бога, поскольку, нет сомнений, что Бог являл Себя” [57, р. 73]. Зиммерли подытоживает рассмотрение вопроса личности Ангела Господня следующими словами:

“В Израиле “Посланник Господень”, несущий весть людям есть не кто иной, как Сам Яхве, которого никто, как Он говорит, не может увидеть и остаться в живых (Исх.33.20). В Исх.23.21 Яхве отождествляет Себя с Своим “Посланником”, говоря “имя Моё в Нём” [69, р. 74].

С другой стороны, у нас нет оснований утверждать, что Бог представлен в Ангеле до степени полного самоотожествления с ним. Не случайно Господь говорит об Ангеле как о “Своём Ангеле” и “Ангеле лица Своего”. Присущий Библии апофатизм здесь сохраняется.

ЛИЦО ГОСПОДНЕ

Ивритское слово “лицо” (פָּנִים , *panim*) в Ветхом Завете, помимо своего обычного значения, употребляется для обозначения “присутствия” в целом и божественного присутствия в частности. Так, например, *panim* использовалось по отношению к “нахождению царя или Бога”. “Увидеть лицо царя” означало иметь аудиенцию с царем, или войти в его присутствие (2Цар.14.32). Очевидно, фраза “увидеть лицо Бога” выражала идею присутствия перед Богом [30, р. 743]. Помимо всего прочего, основываясь на текстах Исх.33.14; Втор.4.37 и Ис.63.9, можно заметить, что *panim* употребляется независимо, представляя таким образом очередную форму теофании. К сожалению, эти тексты в Синодальном переводе переданы интерпретативно и не выражают идеи текста. В Исх.34 Бог объявляет, что вследствие греха народа Он не пойдет с ним; вместо Себя Он собирается послать Ангела (Исх.34.2-5). Позже, по просьбе Моисея, Бог говорит: “Сам Я пойду, и введу тебя в покой” (Исх.33.14). В действительности Бог сказал: “лицо Мое пойдёт (לִפְנֵי פָנָי), и введет тебя в покой”. Та же самая неточность была допущена при переводе текста Втор.4.37, который следует читать: “Так как Он возлюбил отцов твоих., то и вывел тебя Своим лицом (בְּפָנָיו), великою силою Своею из Египта”⁴. Несомненно, мы имеем дело с еще одной формой проявления Божества, однако возникает вопрос, как Лицо выражалось в теофании. Герхард Вос отождествляет פָּנִים с Ангелом Господним, хотя в Ис.63.9 говорится об Ангеле Лица Божьего, т.е. налицо явное различие Ангела и Лица. Термин *panim* широко использовался в культовой жизни Израиля. После того, как Израильяне обосновались в

⁴ The NIV Interlinear Hebrew-English Old Testament. В англ. переводах - NKJV, NASB, NIV פָּנִים переведено как “presence” - присутствие.

Ханаане, они по повелению Божию должны были регулярно являться пред “лице Господа, на место, которое изберет Он” (Втор.16.16; Исх.23.17; 34.23). Лицо Господа в этом случае, вероятно, символизирует присутствие Бога в Израильском культе, а точнее – в культовом здании – храме. Евреи верили, что их храм освящен присутствием Бога. Эта уверенность основывалась на обещании Бога пребывать на том месте, где Он положил память имени Своего. *“Я освятил сей храм, чтобы пребывать имени Моему там вовек; и будут очи Мои и сердце Мое там во все дни Мои”* (3Цар.9.3; см. также Исх.20.24). Идея присутствия Бога посредством Лица заключена также в так называемом благословении Аарона (Числ.6.24-26). *“Да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя! Да обратит Господь лицо Своё на тебя и даст тебе мир!”*

СЛАВА ГОСПОДНЯ

Для обозначения “славы” в Библии используется слово כְבוֹד (kabod). Оно буквально выражает идею тяжести, массы, значительности; в более широком смысле kabod понимается как величие и красота, а также репутация и положение. Богатство Иакова – его слава, т.е. то, что дает ему вес в обществе, репутацию. Слава народа – знать и вельможи (Исх.5.13), могущество и власть (Исх.16.14; 18.3; 21.16 см. NASB). В общем, כְבוֹד – это достояние, делающее народы, отдельные личности и даже неодушевленные предметы впечатляющими и выразительными; под “славой” подразумевается нечто способное к выражению и восприятию [59, р. 239]. “Слава Господня” (כְבוֹד יְהוָה (kəbod YHWH)) указывает на величие и сияние Бога, что нераздельно связано с другими свойствами Божества, а также с откровением Бога в природе и искуплении. Божья слава и величие явлены во всём творении и особенно в истории спасения (1Пар.16.27; Пс.18.3; Пс.112.4; Исх.6.3; 61.11). Вопрос славы очень многогранен, поэтому мы намеренно ограничимся рассмотрением ветхозаветного представления о славе в рамках теофании.

Часто в Ветхом Завете כְבוֹד יְהוָה ассоциируется с феноменом света. На Синае слава Господня проявляется в огне. *“Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь пожигающий”* (Исх.24.17). Во время странствования евреев по пустыне слава предстает в виде облака (Исх.16.10; Числ. 16.42). На основании этих и других текстов kəbod YHWH становится важным terminus technicus в описании теофаний. Демонстрация славы Господней в явлениях природы служила для Израиля видимым знаком присутствия Бога. Однако когда Моисей вопрошал Бога: *“Покажи мне славу Твою”* (Исх.33.18), он не имел в виду облачный столп или сияние, которое он видел раньше (Исх.24.10); Моисей хотел познать Бога в Его сущности (см. Исх.33.13). Этот момент учтен в Септуагинте, версии Ватиканского кодекса, которая переводит просьбу Моисея как ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν – *“покажи мне Себя”* [43, р. 480]. Господь удовлетворяет эту просьбу, но с некоторыми оговорками: Моисей увидел Бога сзади, т.е. внешний и видимый знак того, что Бог присутствовал с ним. В сущности, Моисею была дарована встреча с Богом.

Несомненно, что, хотя облако, огонь и др. природные явления служили Богу средством для обнаружения Своего присутствия, слава Божья не должна отождествляться с ее отражением в творении. Здесь существует аналогия, но не тождество. В действительности же человеку трудно отличить творение от Творца. Даже евреи не удержались от искушения придать дополнительное значение к выражению “Слава Божия”. Они начали говорить о славе как о видимом, сотворенном свете, посредством которого Бог объявлял о Своем местопребывании. В другую крайность впала восточная Православная Церковь, когда в 1431 г. на Константинопольском соборе приняла доктрину о несотворённом Божественном свете, отличном от природы Бога [32, р. 250].

ИМЯ ГОСПОДНЕ

Традиционно считалось, что Слава Господня более продолжительное время находилась в скинии собрания (Исх.40.34) и в Иерусалимском храме (3Цар.8.11). В обоих случаях יהוה יְבוֹרָה было представлено в виде облака, осеняющего эти священные места поклонения. Несомненно, что, хотя облако, огонь и др. природные явления служили Богу средством для обнаружения Своего присутствия, слава Божья не должна отождествляться с ее отражением в творении, существует аналогия, но не тождество.

О том, что Имени Божию в Ветхом Завете придаётся огромное значение, очевидно каждому, кто знаком с Библией. Достаточно прочитать всего несколько псалмов, чтобы это почувствовать: например, Пс.8.2 – “Как величественно имя Твоё по всей земле”; Пс.75.2 – “Ведом в Иудее Бог; у Израиля велико имя Его”; Пс.123.8 – “Помощь наша – в имени Господа, сотворившего небо и землю”.

Герман Бавинк даёт следующую характеристику роли имени Бога в Его откровении: “Всё, что мы можем узнать о Боге на основании Его откровения, названо в Писании Именем Божьим” [32, р. 83]. Оно есть отражение характера и некоторых атрибутов Бога со стороны, устремленной непосредственно к Его творению.

Иногда в Ветхом Завете “имя” настолько тесно соотносится с Богом, что в некоторых текстах оно начинает олицетворять собой Само Божество, являющее Себя творению (Ис.30.27) или присутствующее среди Своего народа (3Цар.9.3). В этом отношении примечательным является Божье обещание Соломону, данное после окончания строения храма: “Я освятит сей храм..., чтобы пребывать имени Моему там во век; и будут очи Мои и сердце Моё там во все дни” (3Цар.9.3).

Понятно, что не все проблемы теофании были освещены в этом разделе. В частности, мы почти не касались концепции теофании в Псалмах и пророческих книгах, а также опыта богоявления в культовой жизни Израиля. Однако этот пробел можно объяснить нашей изначальной установкой на то, чтобы предложить читателю ознакомительную информацию о богоявлении как аспекте особого откровения, в надежде, что это объяснение поможет нам лучше понять идею Имени Божия.

*Несмотря на
Свою трансцен-
дентность, Бог
в отношениях
с человеком
никогда не
остается
до конца
“анонимным”,
наоборот,
Он открывает
частицу Себя
в имени.*

КОНЦЕПЦИЯ ИМЕНИ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Значение ветхозаветного слова “имя” – שֵׁם (shem)

Существительное שֵׁם встречается в Ветхом Завете приблизительно 770 раз в единственном и 84 раза во множественном числе. Этимологически это слово связывают с корнем “waw” (от араб. wasama) – “знак”, “печать”, “клеймо” или глаголом שָׁמַח (shamah) – “служить знаменем, знаком” [28, с. 495]. В Ветхом Завете слово shem употребляется в нескольких значениях:

- а) В большинстве случаев это слово означает “имя”, как, например, в Руфь 1,2.
- б) שֵׁם часто имеет значение репутации, славы и известности.

В Быт.6,4 находится упоминание об исполинах, которые были “сильные, издревле славные люди”. Выражение “славные люди” буквально с иврита звучит как “люди имени” (שֵׁם יְדוּשָׁה). Народ Сенаара был движим ревностью о славе и репутации, когда хотел сделать “себе имя” (Быт.11.4; см. также 1Цар.18.30; 2Цар.8.13; Ис.63.12-14; Иер.32.20). Отсюда “шем” само по себе, без каких-либо прилагательных может означать “доброе, славное имя”, в каком смысле оно, например, употребляется в Пр.22.1, тогда как пользующиеся дурной репутацией люди в Иов 30.8 названы “людьми без имени” [43, в. 3, р. 481].

в) Слово זָכַר в значении славы, репутации тесным образом связано с другим ветхозаветным словом זֵכֶר (*zeker*), которое означает “память”, “помянуть” “памятник” (Пр.10.7), что в отдельных случаях также имеет значение имени и славы (Пс.29.5; Ос.14.8). Употребление זָכַר в союзе с זֵכֶר служит признаком “увекочивания памяти”, как в Исх.3.15: “*Вот имя Моё (זָכַר) на веки, и памятование о Мне (זֵכֶר) из рода в род*”. Кроме того, использование комбинации этих двух слов в Ветхом Завете может выражать идею восхваления, размышления над именем [9, с. 129].

г) Несколько раз слово זָכַר употребляется в абсолютном смысле и несомненно является эквивалентом имени יְהוָה (YHWH), а также Самого Бога в Его проявлении человеку; в таких случаях к זָכַר присоединяется определённый артикль הַ (Лев.24.11.16; Втор.12.5; Ис.30.27) [9, с. 129].

Представление имени в Ветхом Завете

Св. Писание отводит особую роль имени. Для большинства библейских персонажей имя нечто большее, чем просто личное название человека, даваемое при рождении, отличительный признак или титул. Имя для Библейского народа есть фактор самой действительности, отражение личности его носителя.

В концептуальном мире древней семитской культуры имя и реальность были тесно взаимосвязаны. Эта связь берет свое начало от самого творения. В книге Бытие содержится рассказ о том, как Бог приводит к человеку животных, чтобы “*видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена...*” (Быт.2.19-20).

“Это наречение не было случайным, а основывалось на знакомстве с природой называемых существ и по большей части заключало в своей основе указание на более характерное свойство будущего носителя того или другого имени” [26, с. 22].

По причине большой важности, которая придавалась имени, жители древнего Ближнего Востока обращали особое внимание на то, чтобы человек соответствовал имени, и, наоборот, чтобы имя точно отражало характер личности. Поэтому в расчет бралось все, что говорилось и происходило во время рождения ребенка. Однако вне зависимости от обстоятельств, сопровождавших появление на свет младенцев, имена давались в основном положительные. В таком контексте, как отмечал Мак Брайд, акт наименования является важным дополнением к Божьему первоначальному акту творения [51, р. 7]. История Иакова – замечательный пример библейской ономотологии:

“Не потому ли имя ему Иаков, – говорит Исав, – что он запнул меня уже два раза? Он взял первородство моё, и вот, теперь взял благословение моё” (Быт.27.36). Во время родов он выходил из чрева матери, “*держась рукой своей за пята Иакова; и наречено ему имя Иаков*”, כַּף אֶבֶן , т.е. “он держится за пята”. Исав, однако, связал это имя с другим семитским глагольным корнем אָבַד (*aqab*), означающим “обманывать”, “вытеснять (хитростью)”, с тем чтобы оно послужило колким выражением самой важной отличительной черты брата – его хитрости. Такое объяснение помогает понять, почему Иакову было дано новое имя – “Израиль” [51, р. 7].

Перемена в характере, образе действий, социальном положении человека часто фиксировалась изменением его имени. Новое имя говорит о новых возможностях, новом начинании, статусе и новом человеке. Иаков, “обманывающий” брата, становится Израилем – тем, кто борется с Богом; Аврам, “великий (высокий) отец”, переименовывается в Авраама, “отца многих”, а имя его жены “Сара”, по мнению Элсдона Смита, означающее “придирчивая”, “сварливая”, меняется на “Сарра” – “княгиня”; [49, р. 155]. Иосифу, чьё имя означало “Он добавляет”, даётся египетское имя Цафнаф-панеах – “спаситель мира” или “бог говорит – он жив”. Город мира, Иерусалим,

запятнавший себя нечестием, будет назван “городом правды” (Ис.1.26), “имя городу с того дня будет: Господь там” (תְּהִי שְׁמֵהּ שַׁמְמַחַת, YHWH shammah, Иез.48.35; см. также Ис.62.2).

“Изменение сущности вещи влечет за собой изменение, переименование. Для человека изменения разного рода в древности связывались с религиозным изменением, внешне это сохранилось и теперь. Перемена фамильного имени при замужестве девушки, изменение имени при крещении и пострижении в монашество – для древнего человека было “переломом в трансцендентном”; для нового – обычай, корни которого он перестал видеть. Что же произошло? Имя вещи и сущность вещи раскололись в рассудочном сознании, стали разными вещами. Такого распада не было в древнем мирозерцании, имя и сущность не противопоставлялись...” [21, с. 132].

Согласно восточной традиции, имя является не просто вокабулой, оно выражает какую-то грань внутренней природы человека, обладающего этим именем; имя служило не только для опознания, установления личности, какую роль оно выполняет в наше время, но также выполняло описательную и дефинитивную функции в раскрытии характера человека. Имя “вслух” представляет человека, частично раскрывает черты его характера и даже может рассказать о каких-то особых моментах в жизни человека.

“Поскольку имя касается внутренних глубин и способно раскрыть то, что спрятано от внешних, в древности люди часто избегали публично называть свои настоящие имена. В языческих религиях вызывание богов или демонов с помощью магических формул, в которых многократно повторялись имена, привело к убеждению, что даже среди людей один человек может получить власть над другим, искусным образом используя его имя. Это суеверие до сих пор продолжает существовать в некоторых примитивных племенах, которые с неохотой раскрывают имена своих членов незнакомым людям” [42, р. 173].

В Ветхом Завете очень важным является вопрос наречения имени. Существует мнение, что наречение использовалось для того, чтобы провозгласить власть над именуемым человеком или предметом. В пример приводится Адам, который получил право господствовать над животными, назвав их. Также некоторые считают, что Адам, дав своей жене имя, таким образом завладел ею, стал для неё “господином”. Однако эта точка зрения вызывает сомнение.

Выражение “нарекать что-л., кого-л. своим именем” в ветхозаветном Израиле стало своего рода юридическим термином, который означал “взять что-л. во владение”, “сделать что-л., кого-л. своим” (см. Пс.48.11,12; 2Цар.12.28). Бог предъявляет право на обладание Израилем, Иерусалимским храмом и храмовым ковчегом не просто ссылаясь на то, что Он дал им имя, но что нарёк их Своим именем. “Народ Мой, который именуется именем Моим”, – обращается Бог к Израилю (2Пар.7.14). “Ковчег Божий, на котором нарицается имя Господа Саваофа” (Дан.9.18); “Дом сей, над которым наречено имя Моё” (Иер.7.10); “Твоё имя наречено на городе Твоём” (Дан.9.19) – всё это означает, что и ковчег, и храм, и город принадлежат Господу. В свете вышесказанного понятно сетование Исаии об Израиле, соратившимся с путей Господних: “Мы сделались такими, над которыми Ты как бы никогда не владычествовал, и над которыми не именовалось имя Твоё” (Ис.63.19).

Теперь, возвращаясь к примеру с Адамом, можно утверждать, что Бог привёл полевых животных, небесных птиц и даже жену к Адаму вовсе не для того, чтобы он получил власть над ними, раздав им имена, но чтобы посмотреть как он соотнесет их с собой и какое впечатление произведёт на него сам акт наименования. Поэтому неудивительно, что только о женщине, с которой Адама соединяло тесное духовное и физическое родство, он мог сказать: “Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти

моей; она будет называться женою (יִשְׁשָׁק, ishshah): ибо взята от мужа (יִשְׁ, ish)" (Быт.2.23).

Разумеется, идиоматическое выражение "называть (קָרָא, qara) кого-либо своим именем" не означает, что наречённые впредь будут носить имя человека, который "назвал их своим именем". Скорее, они будут принадлежать этому человеку, находиться под его защитой и попечением. Эта идиома приобретает особую важность в описании отношений Бога к Израильскому народу. Евреи, как владение Божье, защищены и одарены Его любовью и заботой, а также со своей стороны подчинены Его воле и следуют Его повелениям (Иер.7.10; 14.9,15,16; Дан.9.19) [43, p. 481].

ЗНАЧЕНИЕ ИМЕНИ БОГА В БИБЛЕЙСКОМ ОТКРОВЕНИИ



Нередко Бог Сам опережал непростое любопытство человека, называя Своё Имя. "Господь явился Аврааму и сказал ему: Я Бог Всемогущий (יְהוָה, el shadday), ходи предо мною и будь непорочен" (Быт.17.21).

Новые вехи в истории спасения несколько раз отмечались самооткровением Бога под очередным, ранее неизвестным, именем. "Я Господь (יְהוָה, YHWH). Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем "Бог Всемогущий"; а с именем Моим "Господь" (יְהוָה, YHWH) не открылся им" (Исх.6.2-3).

Несмотря на всю трансцендентность, Бог в Своих отношениях с человеком никогда не остается до конца "анонимным", наоборот, Он открывает частицу Себя в имени. Наиважнейшим именем Бога в Ветхом Завете является чудесное таинственное имя – тетраграмматон – YHWH, которое иногда служит эквивалентом "имени". Человек, благодаря имени Бога, не только знакомится с Ним, но и познает Его как Личность. Имя Бога в Священном Писании не обозначает Его, как Он существует в Себе, но как обнаруживает Себя в многообразном откровении и отношении к творению. Однако речь не идет об условном или произвольном имени, поскольку имена Бога, данные в Библии, обращают внимание на совершенно конкретные совершенства Бога и, частично, бытие Бога. "В Писании "быть" и "быть названным" обозначает одно и то же. Только рассматриваемое с разных позиций: Бог есть то, чем Он называет Себя, и Он называет Себя тем, чем Он есть. Все, что Бог открывает о Себе, выражено в определенных именах. Своему творению Он дарует привилегию именовать Его и обращаться к Нему на основании и в соответствии с Его откровением. Одно имя Бога, включающее в себя исчерпывающее откровение в природе и благодати, для нас разделено на много имен" [32, p. 85]. Концепция имени, лишь только потому что она затрагивает сферу откровения Бога, заслуживает самого глубокого рассмотрения.

1. Божественное Имя открывает, что Бог есть Личность. "Он – не "оно", – отмечает Бруннер, – Он является нашим наиболее существенным "Ты" [35, p. 122]. Человек не способен разумом дойти до познания Его на этом уровне "Ты", хотя он может сколько угодно думать о Нем. Результатом этих размышлений может быть бог, в лучшем случае личностный бог (например, бог теистической философии).

"Но этот Бог, которого человек измыслил для себя, остается чем-то, что было придумано – объектом нашего мира мыслей. Он не может вырваться за пределы нашего мышления, действуя, говоря, проявляя Себя – Он не встречается со мной как "Ты" и поэтому не является настоящим "Ты". Он не есть Тот, Кто обращается ко мне, и в этом "обращении" открывается мне, будучи совершенно независимым от меня" [35, p. 122].

В Писании "быть" и "быть названным" обозначает одно и то же. Бог есть то, чем Он называет Себя, и Он называет Себя тем, чем Он есть. Все, что Бог открывает о Себе, выражено в определенных именах.

О таком “Ты” – Боге откровения, “многократно и многообразно, говорившем из-древле”, повествует Священное Писание. Бог Библии есть живой и суверенный Бог, Который актом-словом непреложно открывает то, что с нами общается Личность. Итак, истинный Бог это тот, Который приходит к человеку (не наоборот!), устанавливает отношения с ним и дает ему “слово, избранное стать именем, которое становится словесным престолом Имени Божия..., местом присутствия Божия и встречи с Богом” (С.Булгаков) [21, с. 132].

2. Без самооткровения живой Бог значил бы для человека ничуть не больше, чем несуществующий Бог. Только приблизившись к человеку, сделавшись доступным Ему, Бог может быть узан и воспринят им. Без откровения Своего имени Он бы навсегда остался Неизвестным Богом, поскольку имя Божье – это то, что принадлежит Ему Самому, характеризует и отличает Его от всего остального. Люди были бы неспособны выразить Его имя какой-либо общей концепцией, так как оно не может являться предметом человеческого знания, потому что относится к Тому, Кто бесконечно отдален от человеческих представлений о Нем; даже люди с гениальной способностью к рассуждению и анализу никогда бы не смогли дать адекватное имя Богу; знание Имени может быть только дано... Самим Богом.

“Это, конечно, не означает, что язычники не имеют абсолютно никакого знания о Боге; такое неразумное утверждение, в корне противоречащее опыту, не подтверждается Библией. Это подразумевает то, что люди, которые не обладают историческим откровением, которым Бог не открыл Своё Имя, не могут истинно знать Его, знать настолько, чтобы находиться в общении с Ним” [35, р. 121].

Для Израиля Божественное Имя никогда не стало “тайной”, к которой имели доступ только посвящённые. Наоборот, каждый еврей в любое время мог употреблять имя Бога, и более того, он не должен был скрывать его от язычников, но был обязан провозглашать им это Имя. “Призывайте имя Его; возвещайте в народах дела Его; напоминайте, что велико имя Его” (Ис.12.4; см. также Пс.1-3). Таким образом, израильский Бог должен быть открыт всему миру, поклонение идолам должно исчезнуть, и каждое колено преклониться пред именем Бога Израилева [59, р. 184]. Поэтому мы говорим, что правильное знание Бога было бы не мыслимо без дарования нам дара Его имени.

3. Открывая Своё Божественное Имя человеку, Бог ожидает от него принятия этого имени. И если это происходит, Он становится личным Богом человека. Надо помнить, что под именем имеется в виду не абстрактная идея или определение, а слово Бога, характеризующее Его, прежде всего, в самооткровении творении. Когда Моисей с новыми скрижалями во второй раз поднялся на Синай, “сошёл Господь в облаке и остановился там вблизи него, и провозгласил имя Иеговы” (Исх.33.5). В этом отрывке не сказано, видел ли Моисей что-либо, кроме облака, но с уверенностью можно сказать, что он слышал голос Бога из среды облака, и первое, что он услышал от Него, – Имя. Божественное Имя, вышедшее из уст Самого Бога, служило Моисею указанием, что перед ним присутствует не какой-то невидимый дух, а Сам Бог. И в имени..., которое Бог объявил Моисею, Он является в первую очередь Богом милующим: “И прошёл Господь пред лицом его, и возгласил: Господь, Господь, Бог (יהוה יהוה יהוה, YHWH YHWH el) человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый” (Исх.34.6).

Посредством этого искупительного имени Моисей мог отождествить пришедшую к нему на встречу Божественную Личность с Тем, Кто избавил Его народ от

Истинный Бог это тот, Который приходит к человеку (не наоборот!), и дает ему “слово, избранное стать именем... местом присутствия Божия и встречи с Богом”.
(С.Булгаков)

египетского ига, – Богом отцов; у него не было сомнений, что перед ним Сам Господь. *“Моисей тотчас пал на землю и поклонился Богу”* (Исх.34.8). Этот аспект Имени ранее сыграл важную роль в возобновлении отношений между Богом и Израилем. Вслед за провозглашением Имени Господь заключает завет с народом. *“И приму вас Себе в народ и буду вам Богом, и вы узнаете, что Я Господь, Бог ваш, изведший вас из-под ига Египетского”* (Исх.6.7). Иначе говоря, Израилю предстояло увидеть в будущих действиях Бога по отношению к Своему народу некое подтверждение Его Имени.

В момент передачи Богом Имени человеку между ними устанавливается тесное общение; зная Имя, человек получает право обращаться непосредственно к Богу. Как точно описывает эту взаимосвязь Божественного и человеческого Сергей Аверинцев:

“И вот святое безумие и благословенная дерзость библейской веры, – пишет он, – говорит немислимое: именно Он, превышающий всё сущее, Он, перед которым все “боги” – или слуги, или ложь, Он есть для меня “мой” Бог, Которому принадлежу я и Который принадлежит мне, интимнее, чем какие бы то ни было домашние божки язычества, “лары” и “пенаты” принадлежали миру домохозяйина. Самое высокое – не дальше от всего низкого, но, напротив, ближе всего” [1, с. 70].

Здесь уместно вспомнить также пример величайшего в истории откровения Бога в лице Иисуса Христа, Который перед Своим распятием говорил в Первосвященнической молитве: *“Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня; и Я открыл им имя Твоё и открою...”* (Ин.17.25,26). Во Христе Имя Божье находит наибольшее выражение, связь между Богом и человеком становится самой тесной.

4. Божественное Имя может обозначать Божество в Его видимом проявлении на определённых местах. Следующие несколько текстов в этой связи являются ключевыми:

а) В Исх.33.21 говорится о том, что Ангел Господень посылается с миссией к народу израильскому, которому Бог повелевает: *“Не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего; ибо имя Моё в Нём”*. Имя Бога здесь употребляется в виде эквивалента Его присутствия, поэтому Ангел должен был в глазах народа ассоциироваться с Самим Богом, и повиноваться Ему израильтяне обязаны были как Богу.

б) Когда Исаия видит Господа приближающегося, чтобы судить, он говорит: *“Вот, имя Господа идет издали, горит гнев Его”*. Под словом “имя” явно подразумевается Сам Бог.

в) “Особая роль Божественного имени в Израильской религии убеждает, что присутствие Божества и Его силы не были просто объектами пустой надежды. Человек, поклоняющийся Богу, мог обращаться в молитве к Богу за помощью, говоря: *“Боже! Именем Твоим спаси меня и силою Твоею суди меня”* (Пс..53.3), и всё собрание верующих могло торжественно подтвердить: *“Помощь наша – в имени Господа, сотворившего небо и землю”* (Пс.123.8). Народ Божий относился к имени, как к гарантии и инструменту спасения” [47, р. 228].

г) Другие тексты: Иер.10.6 – “имя Твое велико могуществом”; Прит.18.10 – *“Имя Господа – крепкая башня: убегает в неё праведник, и безопасен”*; Пс.74.2 – *“близко имя Твоё”*.

д) Из Втор.12.5 мы узнаём, что Бог собирался избрать для Своего народа место, *“чтобы пребывать имени Его там”* и на котором евреи будут иметь богослужения. Многие утверждают, что фраза *“чтобы пребывать имени Его там”* – не более, чем выражение символического присутствия Бога в святилище, однако, по-видимому, в ней содержится больше, чем указание на символическое присутствие, для чего, кажется, должны были служить храмовый ковчег и херувимы. Фон Рад, разбирая случаи

употребления этого выражения в книге Второзакония, обнаружил один поразительный аспект богословской концепции имени:

“Имя присутствует во святилище в почти физическом виде, представляется с некоторыми чертами личности и действует как посредник между Яхве и Его народом” [58, р. 90].

Эта позиция кажется крайней, хотя, если рассматривать другие случаи употребления “Имени”, где оно выступает независимо, может создаться впечатление, что доля истины в этом взгляде есть. В этом отношении же “пребывания Имени” примечательным является Божье обещание Соломону, данное после окончания строения храма: “Я освятит сей храм., чтобы пребывать имени Моему там вовек; и будут очи Мои и сердце Моё там во все дни” (3Цар.9.3). Итак, под “пребыванием имени Бога”, скорее, имеется в виду реальное присутствие Бога среди народа, изредка проявляемое себя видимым образом (теофания). Такого же мнения придерживается Герхард Вос, который считает, что эта фраза употребляется не для того, чтобы указать на то, что святилище есть собственность Бога, и даже не на то, что в нём призывается имя Господне; “пребывание” подразумевает присутствие Бога.

Однако Г. Вос не останавливается на этом, а делает решительный и верный шаг, говоря, что между Яхве как Таковым и Его “Именем” существует отличие (см. тексты под пунктами – б, в, г). “Имя” – есть Бог в откровении. То же самое разграничение применимо к употреблению Shekinah (Славы), Ангела и Присутствия [Лица]” [67, р. 108]. Ван дер Вуд также поддерживает такую точку зрения, усматривая в этом аспекте שְׁמֵי יְהוָה (shem YHWH) славное проявление Бога в истории и творении [64, р. 1363].

5. “Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно” (Исх.20.7). Учитывая перечисленные моменты концепции Имени Божия в Ветхом Завете, мы можем понять всю серьезность и суровость Третьей Заповеди. Израильтянам запрещалось “произносить имя Господа Бога, каким бы образом это не совершалось, ради лжи или всякого порока” [14, с. 26]. Эта заповедь не позволяет манипулировать Божиим именем по своему усмотрению, к примеру, пользоваться им в целях колдовства или для того, чтобы проклясть кого-нибудь [25, р. 295]. Поскольку имя Божье тесно соотносится с его Божественным Носителем, то любое злоупотребление именем расценивается Священным Писанием оскорблением этого Носителя имени, т.е. Самого Бога. В Лев.24.10-23 рассказывается о потомке египтянина, которого личная ссора с евреем побудила хулить имя Господне. По поводу этого был дан общий закон о хуле: “хулителю имени Господня должен умереть, камнями побьёт его всё общество” (Лев.24.16). Приговор, согласно этому закону, был исполнен над хулителем⁵. Аналогично между именем Бога и Самим Богом есть обратная связь: унижение Бога идолопоклонством рассматривается в Ветхом Завете как профанация имени живого Бога (Лев.20.3), также, как и упоминание имени других богов (Исх.23.13; Ис.Н.23.7).

Имя Божье – это слово человеческого языка, явленное Самим Богом, характеризующее Его в направленности к творению, поэтому нередко служащее эквивалентом Божьего присутствия среди людей, выражающее некоторые качества, атрибуты и совершенства Бога, которые могут быть восприняты и осмыслены человеком.

⁵ “Традиция иудейская и бл. Феодорит, на основании разности в выражениях ст. 15 и 16 о вине и наказании – в ст. 15 о хуле на Бога, Elohim, а в 16 – о хуле на имя Иеговы, причем в 1-ом случае говорится лишь, что он понесёт грех свой, а во 2-ом прямо назначается побиение его камнями от всего общества, – полагали, что хула на общее имя “Бог” наказывалась лишь ударами, но не смертью, проклятия же на имя Иеговы безусловно карались смертью: различие, однако, едва ли необходимо требуемое библейским текстом” [26, т. 1, с. 488].

ИМЯ БОЖЬЕ В ИСТОРИИ БОГОСЛОВИЯ



Концепция имени Божьего с позиций библейской экзегетики практически не затрагивалась в богословии Ранней и Средневековой Церковью. С другой стороны, Божественное имя “Господь” (יהוה) и особенно имя-истолкование: “Я есмь Сущий”, данное в Исх.3.14, были усвоены схоластическим богословием и сделаны основанием спекулятивной онтологии. До этого периода главным образом этим двум библейским именам уделяли внимание Отцы Церкви, полагая, что они отчасти обозначают самую сущность Бога. Ввиду этого неудивительно, что вопрос имени Бога в писаниях Отцов Церкви вращался вокруг понятия сущности Божьей.

“Сколько для нас удобопостижимо наименование: Сый (Сущий) и Бог – суть, некоторым образом, наименования сущности, особливо же таково имя: Сый, не потому только, что Вещавший Моисею на горе, когда вопрошен был о имени, как именовать Его, Сам нарёк Себе имя сие, и повелел сказать народу: Сый посла мя (Исх.3.14), но и потому, что наименование сие находим наиболее свойственным Богу” [15, с. 71].

Иоанн Дамаскин повторяет эту же мысль **Григория Богослова**:

“Из всех имён усвояемых Богу, кажется самое собственное есть – יהוה Сый, как и Сам Он, ответствуя Моисею на горе, сказал: тако речеши сынамъ Израилевымъ: Сый посла мя (Исх. 3,14). Потому что Бог в Себе Самом заключает всецелое бытие, как бы некоторое беспредельное и безграничное море сущности” [15, с. 71].

Та же мысль встречается у **Тертуллиана**, **Дионисия Ареопагита**, **Епифания**, **Амвросия** и **Иеронима**. Вследствие такого понимания бытия Бога некоторые Отцы Церкви придумали для Бога разные выразительные названия, такие, как Самобог, Самогосподь, Саможизнь, Самосила и др. Однако, как точно отмечает **Эмиль Бруннер**, в богословских системах Отцов Церкви имена Бога употреблялись в отрыве от их библейского представления, отражая больше эллинское, нежели ветхозаветно-еврейское понимание Бога. Много вопросов порождает идея безымянности Бога, которая, по всей вероятности, являлась следствием влияния неоплатонизма.

“Нет в Нём форм, и именовать Его никак нельзя. А если иногда мы и прилагаем к Нему такие обозначения, как “Единый”, “Благодый”, “Дух”, “Сущий”, “Отец”, “Бог”, “Творец”, “Господь”, то все они оказываются неточными и бессильными изобразить Бога. К помощи этих прекрасных слов, свидетельствующих о нашем благоговении, мы прибегаем лишь за неимением настоящего имени и слова, которое могло бы исчерпывающе и ясно выразить нашу мысль о Нём и удержать нас от других, которыми мог бы быть унижен Вечный” [10, с. 238].

Более верно, по моему мнению, выразил идею невозможности адекватно именовать Бога **Василий Великий**.

“Нет ни одного имени, – говорит он, – которое бы, объяв всё естество Божье, достаточно было вполне его выразить”.

Григорий Нисский добавляет:

“Последуя свидетельствам Писания, мы научились, что Божество неименуемо и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя, как придуманное людьми, так и преподаваемое в священных книгах, имеет силу обозначать нечто лишь из того, что мыслится касательно божественного естества, а не выражает самого естества” [15, с. 70].

Отцы Церкви, будучи в целом сторонниками апофатического богословия, учили, что люди не в состоянии найти для Бога такое имя, которое бы соответствовало Самому Его естеству. Такого взгляда придерживались **Иустин**, **Иоанн Златоуст**, **Авгу-**

стин и др. По причине большого влияния неоплатоновской философии, Отцам и учителям Церкви трудно было сохранить равновесие между двумя вполне библейскими концепциями: имманентностью и трансцендентностью Бога.

“Когда одной из этих концепций уделяется слишком много внимания в ущерб другой, искажается ортодоксальный теистический взгляд. Если слишком большой упор делается на имманентности, мы теряем личного Бога. Если же слишком подчеркивается трансцендентность, мы теряем понимание Бога” [29, с. 255].

Очевидно, что Отцы Церкви излишне акцентировали внимание на Божественной трансцендентности, в результате чего их представление о Боге страдает односторонностью.

Безымянность (*αὐωνυμία*) Бога служит, по словам Григория Назианзина, причиной Его многоименности (*πολυωνυμία*). Псевдо-Дионисий Ареопагит в “Божественных именах” пытается решить, по сути, ту же проблему: как увязать очевидность употребления в Библии различных имён и определений по отношению к Богу с неоплатонической идеей трансцендентности, которая к тому времени глубоко проникла в богословие и которой он сам был подвержен. Дионисий, следовавший *via negativa* в своей теологии, пишет:

“Богословы славословят Его то как безымянное, то как достойное любого имени. Безымянным они почитают Его по той причине, что само Богочашие в одном из таинственных видений символического богоявления, порицая вопрошившего у него: “Каково имя твоё?”, ответило следующее, словно отлучая себя от всего богоименного познания: *“Ну что ты спрашиваешь об имени моём? Оно ведь странно (в синод. чудно)”* (Суд.13.18). В самом деле, не странно ли имя, которое превышает всякого имени, безымянности, “которое превосходит всё, именуемое именем как в этом мире, так и в будущем” (Еф.1.21)? А многоименным они почитают Его, поскольку следуют Его же определениям: *“Я есть Суший”*, “Бог” и др., и в силу тех свойств Его, что присущи Ему как причине всего сущего, эти божественные мудрецы славословят Его как Благое, Прекрасное, Премудрое, Возлюбленное, Вечное, Сущее, Бога богов, Господа господствующих, Слово, Владыку...” [6, с. 20].

Ансельм Кентерберийский, которого с некоторыми основаниями обвиняли в том, что он пытается дать дефиницию бытия Бога, в свойственном ему ключе комментирует Божественное определение “*Ego sum qui sum*” (Я есмь Суший) из Исх.3.14:

“Ты есть то, что Ты есть, – пишет он в “Прослогионе”, – ибо всё, что Ты есть когда-либо и каким-либо образом, – то Ты есть целиком и всегда. И Ты есть Тот, Кто есть в собственном смысле (*proprie*) и просто (*simpliciter*), ибо не имеешь ни прошлого, ни будущего бытия, а только настоящее, и нельзя представить себе такого, чтобы Ты когда-нибудь не существовал. И ты есть жизнь, и свет, и мудрость, и блаженство, и вечность, и многие блага в этом роде, и всё же Ты есть только одно и высшее благо, сам для Себя вполне достаточный, ни в чём не нуждающийся, ты, в Ком все нуждаются для бытия и благополучия” [19, с. 142].

Фома Аквинский в своём основном богословско-философском труде “Сумма теологии” рассматривает тему Имени отдельным вопросом, посвящая ей две-надцать статей. Под “именем Божьим” он понимает идеи, посредством которых мы можем размышлять о Боге. Само понятие-имя “Бог” в богословии Фомы Аквинского относится к категории аналогических высказываний, занимающих промежуточное положение между однозначными и многозначными высказываниями.

“Имена, приложенные к Богу и другим существам..., употреблены в соответствии с аналогией... Ибо, когда мы сравниваем другие вещи с Богом, как первопричиной, мы приписываем Богу имена, чтобы обозначить ими совершенства в других вещах” [13, с. 128].

Фома, как и многие другие богословы до него, преимущественно подчёркивал важность имени Суший, прежде всего потому, что оно обозначает не форму, а самую *сущность*. Во-вторых, оно *наиболее универсально*; и в третьих, потому что это имя указывает на существование Бога *в настоящем* и поэтому больше других присуще Богу [65, v. 1, p. 70].

В богословии Реформации не наблюдается больше тех причудливых этимологических спекуляций относительно имени Божьего; связь, установленная Августином между неоплатоновской онтологией и библейским учением о Боге, исчезла. Библейское представление идеи “имени Бога” теперь находит понимание среди богословов нового течения. Лютер в Имени в первую очередь видит самооткровение Бога. Также и Кемниц не говорит о безымянном Величии Абсолюта, но как и другие богословы Реформации делает ударение на аспекте откровения Бога в имени. Справедливости ради необходимо заметить, что, в отличие от Лютера, Кальвин был менее критичен к неоплатонизму Августина.

“Хотя философы, – пишет он в комментарии на Исх.3.14, – рассуждают, что Бог лично $\text{E}^{\text{I}}\text{H}^{\text{O}}\text{V}^{\text{A}}$ (Суший), они не разумно и не совсем правильно применяют этот титул, утверждая, что он включает всю возможную сущность Бога”. Однако тут же Кальвин добавляет: “Иегова, как правильно говорят толкователи, является существенным именем Бога, тогда как другие имена представляют собой эпитеты... Поскольку нет ничего более присущего Богу, чем вечность, Он назван Иегова, потому что Он есть источник Своего существования” [37, p. 73].

Бруннер, на которого мы уже ссылались, очень негативно относится к позиции в вопросе Имени, которую заняли богословы постреформационного периода.

“Кажется, что [среди них] нет понимания важности имени Божьего, разве что с одним исключением – фон Ёттинген (Oettingen), который начинает свой труд по доктрине о Боге главой об имени Божьем: “Сила познания Бога зависит от факта, что Бог знает Себя и через Своё явленное имя, которое мы, как человеческие существа можем понять, приближается к нам” [35, p.131].

В современном богословии ощущается тенденция избегать употребления библейских имен для обозначения Бога; вместо них используются философские определения, как то: Бесконечный Шлейермахера, Безусловный Тиллиха, а также Благо, Абсолют, Идея, Первопричина и т.д. Карл Барт упрекает религиозных философов за то, что они чуждаются взять на вооружение язык Писания, предпочитая говорить о Боге в абстрактных терминах. Сам Барт обращает внимание, что когда мы призываем Бога, нам следует придерживаться того имени, которое Бог даёт Себе [42, v. 3, p. 175].

Представитель реформатского богословия Луис Беркхоф так высказывает свой взгляд на Имя:

“Для нас одно общее имя Бога разделено на многие имена, выражающие многостороннюю личность Бога. Благодаря тому, что Бог явил Себя в Своём имени (nomen editum), мы сейчас можем называть Бога именем в различных формах (nomina indita)... Непостижимый Бог бесконечно превознесён над всем временным; но в Своих именах Бог сходит ко всему конечному, ограниченному и становится близким человеку” [33, p. 47].

В русской религиозной мысли вопрос имени Божьего волновал, прежде всего, о Павла Флоренского и его последователей о. Сергия Булгакова и Алексея Лосева. По определению Флоренского, имена есть “концентры [средоточия] общечеловеческого смысла”. Флоренский примкнул к приверженцам течения “имеславцев”, основным положением которого является фраза: “Имя Божье есть Сам Бог”.

“Имеславие исторически связано с попыткой найти теоретическое оправдание выражению афонских монахов “Имя Божье есть Бог”, которое было просто невольной попыткой передать духовный опыт молитвы Иисусовой. В пику Синоду,

подвергнутому монахов суровым прещениям за “имя Божие”, Флоренский, Булгаков и др., называвшие позицию гонимых “имеславием”, взялись защищать её с помощью изощрённых диалектических конструкций. Флоренского эта работа привела в конечном счете к утверждению тождества образа и первообраза и, в частности, к тезису, что иконы – это есть “сами святые”. То же самое совершенно независимо произошло позднее с о. Сергием Булгаковым [5, с. 29]. Он пришел к выводу, что “имя Божье гораздо больше, чем простое средство обозначения Божества, оно действительно есть Его словесное присутствие” [22, с. 89].

ОСНОВНЫЕ ИМЕНА БОГА

1. Божественное Имя יהוה YHWH

Произношение слова יהוה

Из всех имен Бога чаще всего встречается в Ветхом Завете так называемый “тетраграмматон” (6828 раз), т.е. четырехбуквенное изображение имени Господа – יהוה. Это имя является отличительным именем Бога Израиля. Согласно еврейской традиции, правильное произношение этого слова было утеряно в средние века. Вероятно, это произошло гораздо раньше, так как уже в межзаветный период тетраграмматон вслух не произносился. Скорее всего, страх произносить вслух это священное имя был вызван неправильным истолкованием Божьего повеления побить камнями того, кто хулит Его имя.

Свитки Мертвого моря представляют нам несколько поразительных примеров особого обращения евреев к Имени. В некоторых текстах יהוה не было вписано существовавшим в то время стандартным “квадратным” письмом, а эпиграфическими знаками – буквами более раннего алфавита. В других текстах имя намеренно пропущено, – вместо него изображены четыре точки – по одной для каждой из четырех букв священного имени. В Мишне перечисляется класс грешников, потерявших право на часть в жизни вечной. Среди них мы находим тех, кто отрицает воскресение мертвых, небесное происхождение закона, а также тех, кто произносит имя יהוה. Вероятнее всего запрет на произношение вслух этого имени Бога, как уже отмечалось, был вызван неправильным истолкованием Божьего повеления покарать хулителя имени Господнего. Любопытно, что иудаистской экзегетикой слова Лев.24.16 “И хулитель имени Господня должен умереть” объяснялись как: “тот, кто упоминает имя יהוה, должен умереть” [54, р. 94].

Тетраграмматон, в силу своей величайшей святости, по началу произносился только первосвященником в святилище во время благословения народа и в праздник Йом Киппур (День Искупления). Но после смерти Симона Праведного, одного из выдающихся первосвященников второй половины III века до Р.Х., вместо имени יהוה при чтении (не на письме) произносилось אָדֹנָי, “adonay”, что уже фактически практиковалось вне храма. Славянский, русский, да и многие другие европейские переводы просто следуют этой древней традиции. Перевод Имени как κύριος (Господь) в Септуагинте имел огромное значение для ранней христианской церкви, потому что она относила утверждение об יהוה в Ветхом Завете к своему κύριος, Иисусу Христу [59, р. 187]. Когда в Средние века массореты изобрели диакритические значки для гласных (600 – 900 гг. н.э.), יהוה было огласовано гласными буквами слова אָדֹנָי, (adonay)⁶.

⁶ Если имя יהוה употреблялось в тексте Библии самостоятельно или в союзе с “Элохим”, то массореты сопровождали его огласовочными знаками “Адонай” и при этом читали “Адонай”, а не получившееся в результате יהוה (Jehovah); если же рядом с именем יהוה стояло “Адонай”, то יהוה обозначалось гласными “Элохим”, и читалось также “Элохим”, но не комбинация יהוה (Jehovuh). Jukes A. The

В 1518 г. Петр Галатийский, духовник Льва X, предложил читать гласные слова “Адонай” и согласные יהוה как одно слово, что привело к имени “Иегова”, которое с филологической точки зрения признается недопустимым [38, р. 47]. Понятно, что древние израильтяне никогда не использовали это искусственно созданное слово по отношению к своему Богу.

Вопрос правильного произношения священного Имени יהוה волновал многих. В святоотеческой литературе приводится несколько транскрипций этого имени. Так, по сообщению Феодорита, самаряне произносили יהוה в виде $\text{Ia}\beta\epsilon$. Такое же произношение Епифаний приписывает одной древней христианской секте. Также Ориген придерживался такого произношения יהוה . Диадор считал, что евреи произносили его как $\text{Ia}\omega$. С другой стороны, Евсевий настаивал на произношении $\text{Ye}\omega\omega$, а Климент Александрийский – $\text{Ia}\omega\upsilon$. Иероним, комментируя Пс.8.2, говорит: “Legi potest Jaho”. Предлагались еще другие варианты: Jeve , $\text{Ia}\omega\alpha$, $\text{A}\alpha$, $\text{Ia}\omega\upsilon\epsilon$ и др. [55, р. 93].

Несмотря на множество предположений, точное произношение имени не известно, хотя исследования филологов и богословов позволяют считать, что тетраграмматон в Древнем Израиле произносился как “Яхве”⁷.

Этимология и значение

Человек, благодаря Имени Бога, познает Его как Личность и вступает с Ним в отношения. Но в Писании Имя Божье не обозначает Его сущности, но как Он обнаруживает Себя по отношению к творению.

Основным источником, которым обычно пользуются для установления значения имени יהוה , является текст Исх.3.14. Однако это имя нередко встречается и в Кн. Бытие, в частности Быт.4.26, где говорится, что еще во времена Сифа призывали имя יהוה . Этот факт позволяет некоторым богословам считать, что имя Яхве было в употреблении в языческих религиях народов Ближнего Востока и, возможно, даже было заимствовано евреями у них [42, в.3, р.221]. Все эти теории, а также попытки доказать кенитское, ассирийское, набатийское и др. происхождения יהוה , не достоверны и сомнительны. В самом Ветхом Завете имя Яхве, в противоположность Элохим и Адонай, не употребляется по отношению к другим богам, но предназначено исключительно для Бога Израила.

Традиционно происхождение тетраграмматона связано с фразой из Исх.3.14: “Я есмь Сущий” – именно так Бог открылся Моисею в ответ на вопрос об имени Божьем. Помимо этимологических трудностей, существует неопределенность в установлении грамматической формы слова. Является ли оно именной или глагольной формой? По внешнему виду имя יהוה представляет собой третье лицо ед. числа настоящего (будуще-

го) времени “Qal” глагола הָיָה (shayah) – быть⁸. Однако у этого взгляда есть немало противников, среди них известные американские богословы Кросс и Фридман, которые придерживаются интерпретации, основанной на имперфекте Hiphil – евр. глагольной основе, несущей каузативную коннотацию. В соответствии с этой теорией имя будет обозначать: “Тот, который производит бытие” или “Он (кто) вызывает к существованию”. Тогда Божественное имя, по всей вероятности, должно быть ранним выражением поклонения Богу как Творцу, Жизнедаву. Несмотря на привлекатель-

Names of God in Holy Scripture. P. 35,110.

⁷ Чрезвычайно характерно, что в самарянской поэзии $\text{hw}\eta\upsilon$ рифмуется со словами сходными по окончанию с “Яхве”. *Еврейская энциклопедия. С. 131.*

⁸ Qal – основная форма глагола. Большинство еврейских глаголов имеют не только основную, но и каузативную форму, так называемый Hiphil . Чаще всего Hiphil служит для образования глаголов, выражающих побуждение или принуждение к действию. Имя Яхве происходит от глагола “быть”, но глагола какой формы: основной или каузативной? [12, с. 319].

ность этого подхода, он едва ли убедителен. Шведский богослов Т. Меттингер в своей книге об именах Бога приводит три возражения против этой гипотезы:

1. Обычно считается, что концепция творения стала по-настоящему центральной во время плена, хотя, безусловно, была известна задолго до этого периода. Если бы идея сотворения присутствовала в самом священном для евреев имени, то это бы отразилось на еврейском (того времени) понимании Бога. Кроме того, Ветхий Завет употребляет другие глаголы для обозначения сотворения (בָּרָא (bara), יָצַק (qanah)).

2. В Ветхом Завете глагол יָצַק (shayah) – “быть” встречается 3561 раз. Следовательно, если бы имя יָצַק было каузативной формой – это был бы исключительный случай, так как тогда, кроме “Яхве”, не было бы ни одного примера, чтобы, יָצַק употреблялся как глагол породы Hiphil.

3. Словосочетание יְהוֹה אֵשֶׁר יְהוֹה (ehyeh esher ehyeh), которое мы находим в начале, составлено без какой-либо каузативной нагрузки. Попытки современных ученых придать этому тексту каузативность не обоснованы [51, р. 32].

Это означает, что сам текст подтверждает толкование Божественного имени как формы глагола породы Qal.

Таким образом, мы приходим к единственному наиболее приемлемому значению יָצַק – “Он есть (будет)”.

Библейская интерпретация Божественного имени в Исх. 3,14

Некоторые богословы предполагают, что имя, которое Господь откроет вслед за просьбой Моисея, должно было быть абсолютно новым и неизвестным народу именем. Так, например, считает Доминик Бартелими, швейцарский ученый-доминиканец. Он пишет:

“Бог дает Себе имя: “Яхве”, что есть всего лишь слово назывательное, обращение. Оно позволяет призывать его, но не вызывает в сознании никаких знакомых представлений, и поэтому полностью пригодно для очень постепенного раскрытия Его сущности...” [2, р. 133].

Серьезным опровержением этой позиции может явиться тот факт, что имя יָצַק неоднократно употреблялось задолго до Моисея (см. Быт.14.22; 24.3; 28.16; 15.2,8; 32.9)⁹, и Сам Господь не раз включал его в свои обращения к людям (Быт.15.7; 28.13). Представляется маловероятным, чтобы народ Израильский откликнулся на зов Моисея выйти из Египта, услышав от него совершенно незнакомое, лишенное для них смысла, имя Бога. По этой самой причине Моисею было повелено сказать Израильтянам: “Господь (יָצַק), Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, послал меня к вам...” (Исх.3.15). Отсюда, проблемный текст – Исх.6.3: “Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем “Бог Всемогущий” (אֱלֹהֵי שַׁדְדַי el shadday), а с именем Моим “Господь” (יָצַק) не открывался им”, вероятно, означает, что смысл Своего имени Господь впервые сообщил Моисею. Это объяснение подтверждено фактами, потому что до Исх. 3 мы нигде не находим истолкование этого имени, подобного тому, какое дано Самим Богом в Исх.3.13,14.

“Утверждение Бога в Исх.6.3-5 указывает на историческую связь с патриархами, теологически обеспечивая непрерывность и последовательность имен Яхве и Бог Всемогущий” [16, с. 16].

На вопрос, заданный Моисеем в Исх.3.13, Бог дает два параллельных ответа:

1) Сущий (или “Я есмь”, אֲנִי אֵשֶׁר אֵשֶׁר) послал меня к вам (ст. 14б).

⁹ יָצַק встречается также в качестве компонента некоторых древних имён домоисеевой эпохи, например Авия и Ахия.

2) Господь (יהוה, Yahweh) ... послал меня к вам (ст. 15).

Эти формулировки не случайны, наоборот, они были даны с определенной целью. Божье имя – Яхве, “Он есть”, но, когда Бог называет Себя, Он не говорит от третьего лица “Он есть”, как и следует ожидать, Он говорит – “Я есть” (ст. 14). Моисею же и народу следовало обращаться к Богу – “Он есть” (ст. 15).

Этот короткий текст содержит одну провокационную фразу в Синаодальном переводе, переданную как “Я есмь Суший”, а на иврите יהוה אֲשֶׁר יהוה ('ehyeh 'asher 'ehyeh) – Исх. 3,14. В богословии на данный момент устоялись пять основных интерпретаций этого словосочетания, которые принято считать объяснением священного имени Яхве:

1. Я есть Тот, Кто есть;
2. Я есть Тот, Кто Я есть;
3. Я буду, Кто Я буду;
4. Я – это Я, Который даю бытие;
5. Я, присутствующий (ныне), есть Тот, Кто Я есть [42, р. 213-219].

Наиболее предпочтительными являются второй и третий варианты, в целом верно следующие грамматической структуре текста, т.к. первый, некогда популярный взгляд, потерял свой вес вследствие “антиметафизической направленности и экзистенциального характера богословия XX века”. Действительно, абстрактная концепция чистого бытия Божия в древности была еще чужда еврейскому сознанию, хотя людям с современным западным складом ума такое объяснение кажется правдоподобным. Четвертое толкование, как уже говорилось, оспаривается на основании того, что существование еврейского глагола “быть” в форме Niphil ничем не подтверждается. Пятая гипотеза представляется более субъективным пониманием Бога в Его откровении, нежели учитывающий грамматические нюансы текста перевод¹⁰.

Заслуживает внимания еще один возможный вариант перевода, предложенный Ирвином и позже Шновельдом и Меттингером: “Я есмь, потому что Я есмь”. Первое ehyeh в этом выражении является просто провозглашением имени в ответ на вопрос Моисея. У этой интерпретации есть одно преимущество – она никоим образом не нарушает грамматику иврита. Похожий текст с параллельной структурой может быть обнаружен уже в Кн. Бытие. Например, в Быт.31.48,49 дается объяснение, так называемая этимология имени: “И наречено ему [холму] имя Галаад, также Мицпа от того, что Лаван сказал: да надзирает Господь надо мною и над тобою...” В этом случае также а) представлено имя, б) предложено объяснение, начинающееся словами “от того, что” (אֲשֶׁר, 'asher) (см. также: Быт.22.14.). Идентичная структура присутствует в тексте Исх.3.14, включающего объявление имени 'ehyeh, т.е. “Я есмь”, и пояснения 'asher 'ehyeh, т.е. “потому что Я есмь”. Эта теория, равно как и второй и третий варианты перевода, на мой взгляд, более убедительна.

Богословское значение имени יהוה

В продолжение долгого периода времени имя יהוה считалось философским утверждением бытия Бога в метафизическом смысле. Однако, как отмечалось, учёные ставят под сомнение данную трактовку на том основании, что такие абстракции, как “существование”, не были характерны для образа мышления носителей древнееврейского языка. Сегодня, во многом благодаря скрупулёзной экзегетике, контекстуальному исследованию Исх.3.13-15, многие богословы отходят от такого понимания священного имени. Они соглашаются с тем, что Имя выражает идею существования в относительном и действенном смысле – присутствие, активное и искупительное присутствие Бога.

¹⁰ Martin Buber является одним из сторонников пятого варианта. См. объяснение его в “Moses”.

“Яхве – имя, которым Бог представляет Себя как присутствующего здесь и сейчас, и не просто присутствующего, но и действующего для избавления. Яхве – имя спасения” [16, с. 15].

Такое толкование поддерживается тем ожиданием, которым пронизан контекст. Израильтяне находились в безнадежном положении и нуждались в заверении Бога, что Он придёт к ним на помощь и избавит их. Господь не оставил Свой народ без ответа: “Я посетил вас и увидел, что делается с вами в Египте... Я выведу вас от утнения Египетского в землю хананеев” (Исх.13.16).

“Открыв Своё личное имя, Бог указывает на то, что Он открывает человечеству Само Своё Существо и открывает доступ к Себе в служении и – как к Спасителю” [11, с. 128].

Некоторые предлагают считать, что Яхве – вовсе не имя, а умышленно, нарочито загадочная отговорка Бога, не желающего открываться людям. Элмер Мартинс объясняет это тем, что, “поскольку знание кого-либо по имени подразумевает определённую меру контроля; например, по имени можно вызвать или потребовать исполнения чего-либо, – то не предложил ли Бог Израилю такое странное имя, которое и не являлось именем, чтобы Израиль не мог манипулировать Им?” Определённая вероятность этого есть, особенно если вспомнить с какой “жаждой” Иаков и Маной допытывались имени у Ангела Господня, и в обоих случаях, кроме слов: “Что ты спрашиваешь об имени Моём?” (Быт.32.39; Суд.13.18 “Оно чудно”), ничего в ответ не услышали.

Люди, не обладающие историческим откровением, которым Бог не открыл Свое Имя, не могут истинно знать Его настолько, чтобы быть в общении с Ним. Правильное знание Бога немислимо без дарования нам Его Имени.

В богословии Ветхого Завета существует ещё один взгляд относительно Имени, суть которого заключается в том, что Бог в имени Яхве открывается как Бог Завета. “Господь (...), Бог наш, поставил с нами завет на Хориве” (Втор.5.2). Глисон Арчер отмечает, что Бог, который ранее открывался как Эль-Шаддай, по деяниям, являвшим Его силу и милость поколению Моисея, открылся Богом, исполняющим обетования, которое Он дал патриархам [31, р. 130].

2. Производное Имя תְּבַאֲוֹת יְהוָה (YHWH Tsebhaoth)

Имя Яхве часто усиливается дополнением Цебаот. Получившееся в результате составное имя Яхве Цебаот встречается в Ветхом Завете 284 раза [51, р.125]. К этому выражению нередко приставляется имя Божье “Адонай”. Здесь нас интересует, прежде всего, значение слова Цебаот. Само слово תְּבַאֲוֹת означает “воинства”, “войска”, (множественное число от תְּבָאָה [tsaba]). В богословии выработалось по меньшей мере три взгляда относительно значения “Цебаот” в сочетании с “Яхве”:

1. Воинства Израильские. Те, кто следуют буквальному переводу слова “Цебаот” как “воинства” или “войска”, утверждают, что, когда это слово употребляется рядом с “Яхве”, оно обозначает Бога войны. В качестве подтверждения этой точки зрения приводятся тексты: 1Цар.1.3,11; 4.4; 15.2; 2Цар.5.10; 6.2,18; 7.8; 3Цар.17.1; 18.15; 4Цар.19.31; Пс.23.10. Эти тексты в действительности ничего не доказывают. Только лишь три отрывка, а именно 1Цар.4.4; 17.45 и 2Цар.6.2 содержат намек на подтверждение такой интерпретации “Цебаот”. Более того, когда речь идет об армии воинов Израиля, обычно в Ветхом Завете употребляется слово, стоящее в единственном числе, – “цаба”, хотя слово во множественном числе “Цебаот” в самом деле используется для обозначения большого собрания, сонма людей (Суд.9.29; 2Цар.3.23; 8.16; 10.7; 17.25; 20.23) [32, р. 107].

2. Воинства небесные. Некоторые богословы предпочитают видеть в выражении $\text{לַאֲשֵׁרֵי שָׁמַיִם}$ указание на Бога воинств небесных, т.е. звёзд и даже стихий и сил космоса. Для подкрепления этого взгляда чаще всего ссылаются на такие тексты, как Втор.4.19; Пс.32.6; Иер.19.13; 33,22; Ис.34.4; 40.26; Неем.9.6; Быт.2.1; Пс.102.21; Ис.34.2. Следует признать, что в Библии небесные тела часто называются “воинством небесным”. Во Втор.4.19 Господь предупреждает израильтян против обожествления небесных тварных объектов: “*Дабы ты, взглянув на небо, и увидев солнце, луну и звёзды и всё воинство небесное, не прельстился и не поклонился им...*”. Тем не менее, говоря о “воинстве небесном”, Писание всегда применяет единственное, а не множественное число. И хотя звёзды носят название “воинства небесного”, они никогда не называются воинством Божиим [33, р. 50].

3. Ангелы. Неприемлемость двух предыдущих объяснений побуждает нас обратить внимание на третий, более традиционный взгляд, который заслуживает большего предпочтения, т.к. в целом не противоречит Писанию. Имя “Господь воинств” употребляется в Ветхом Завете в связи с ангелами (1Цар.4.4; 2Цар.6.2; Ис.37.16, Ос.12.5,6; Пс.79.2,7; Пс.88.5-8); ангелы неоднократно изображаются в Библии как сонм или ополчение, которое окружает престол Бога (Быт.32.2; 3Цар.22.19; Пс.67.18; 88.7; 102.21; 148.2; Ис.6.2). Слово, обозначающее воинство ангелов, используется как в единственном, так и во множественном числе. Такое понимание гармонирует с контекстом, в котором это имя встречается и который буквально пронизан темой царственной славы Божьей (Втор.33.2; 3Цар.22.19; Пс.23; Ис.24.23; Зах.14.16).

По мнению Меттингера, “формула херувима” – “Господь Саваоф, сидящий на херувимах”, где, как видно, применяется рассматриваемое нами составное имя $\text{לַאֲשֵׁרֵי שָׁמַיִם}$, являлась обрядовым термином, а само имя было в широком употреблении у священников при храме (1Цар.4.4; 2Цар.6.2). Это вполне возможно, поскольку пророки Иеремия, Исаия и некоторые другие, в чьих книгах чаще всего встречается это имя, представляют традицию, тесно связанную с Иерусалимским храмом [51, р. 125].

В современном богословии прослеживается тенденция считать эти три вышеперечисленных взгляда, последовательно, под воздействием определённых факторов, сменявшимися значениями имени Яхве Саваоф в истории [56, р. 150]. Это предположение вызывает сомнения хотя бы потому, что непонятно, в силу каких причин изменялись значения.

3. Божественное Имя Элохим אֱלֹהִים

Этимология и значение слова Элохим אֱלֹהִים

Слово Элохим встречается в Ветхом Завете 2570 раз. Впервые это слово употребляется уже в первом стихе книги Бытие. Наряду с группой родственных имён, таких, как אֱלֹהִים (el) и אֱלֹהִים (eloah), Элохим распространено среди семитских языков и религий. Все эти имена используются для обозначения как языческих богов, так и Бога Израиля [42, р. 187]. Имя Элохим имеет форму множественного числа, но глаголы, прилагательные и местоимения, согласованные с ним, употребляются в Ветхом Завете всегда в единственном числе. Почему это имя стоит во множественном числе, когда речь идёт об одном Боге? Обычно приводятся три объяснения этому факту:

1) *Первоначальный политеизм.* Этот взгляд подразумевает развитие монотеизма Ветхого Завета из языческого политеизма. Из этого следует, что слово Элохим первоначально означало “боги” и применялось к языческому пантеону. Однако это сомнительная позиция, поскольку монотеизм Ветхого Завета – откровение Бога, а не результат эволюции политеизма.

2) *Указание на Троицу.* Это множественное число своего рода неявное пророчество о Троице. “Такое толкование есть присвоение Ветхому Завету новозавет-

ного откровения. Множественное число допускает возможность триединства Бога; однако это совсем не то же самое, что утверждать, будто множественное число Элохим означает Троицу” [20, с. 55]. Гораздо большую вероятность, как пишет Райри, представляют выражения, в которых употребляется множественное число глагола или местоимения, например “сотворим человека” (Быт.1.26; см. также: Быт.3.22; 11.7; Ис.6.8).

3) *Множественное число величия (Pluralis Majesticus)*. По всей вероятности, множественное число Элохим подчёркивает царственное достоинство и величие Бога. Это подтверждается тем, что Элохим в Библии требует после себя слова в единственном числе¹¹.

Имя Элохим представляет сложную этимологическую проблему. Основное значение этого имени неизвестно, хотя оно и употребляется в других семитских языках, но в видоизменённой форме; слова точно такого же с Элохим корня встречаются только в позднем арамейском и арабском [63, р. 273]. Некоторые лингвисты связывают עֱלֹהִים с древнеарабским глаголом “alah”, означающим – “быть утраченным”. Таким образом, это имя должно обозначать “Тот, который является предметом страха или почтения” [9, с. 132]. Другие усматривают в Элохим форму древнееврейского глагола אָלַח (alah) “клясться”; в таком случае, имя будет иметь значение: “Тот, кто находится в отношениях завета, скреплённого клятвой” [44, р. 18]. Всё же кажется сомнительным, что, например, в Быт.1.1 есть какое-то указание на заветные отношения Бога, хотя, как объясняют те, кто придерживается этой интерпретации, клятва была произнесена ещё до сотворения.

Большинство языковедов связывает “Элохим” с корнем ’el, откуда формируется, по их мнению, имя אֱל (el), встречающееся во всех древних семитских языках, за исключением эфиопского. Если это предположение верно, то имя Элохим будет означать “сила” или “могущество”, “первый (в звании)” [63, р. 273]. Множественное число, в котором оно употребляется, только подкрепляет и усиливает идею силы par excellence. Это подтверждено также контекстом, в котором помещено “Элохим”:

1. Оно употребляется при описании Бога как Владыки. “*Богом всей земли зовётся Он*” (Ис.54.5); “*Я Господь, Бог всякой плоти*” (Иер.32.27); “*Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык*” (Втор.10.17).
2. Элохим – Творец всего сущего. “*Он – Бог, образовавший землю и создавший её*” (Ис.45.18; см. также: Быт.1.1; Ион.1.9).
3. Элохим – Бог-судья. “*Итак есть Бог, судящий на земле*” (Пс.57.12; см. также: Пс.49.6).
4. Это имя также употребляется в описании того, что совершил Бог для Израиля. “*Боже! Когда Ты выходил пред народом Твоим, когда шествовал пустынею*” (Пс.67.8; см. также: Втор.5.23,24; 8.18).

Помимо обозначения истинного Бога Израиля и языческих богов (Быт.35.1,2,4; Исх.12.12; 20.3; Чис.33.4), “Элохим” применяется и при описании людей, вызывающих чувство почтения, уважения, страха, например судей (Исх.21.6; Пс.81.1) или вызванного на встречу с Саулом покойного пророка Самуила (1Цар.28.13) [56, р. 146].

4. Божественное Имя Эль אֱל

Имя Эль – самое простое, обычное и общее обозначение Бога не только у евреев, но и ассирийцев и финикийцев; как и в еврейском языке, оно встречается в южно-арабских диалектах, арамейском и арабском языках в качестве ингредиента или части

¹¹ “По-эфиопски множественная форма Amlak – “владыка” также является обычным именем Бога”.
Имена Божии // Еврейская энциклопедия. С.131.

собственных имён [9, с. 132]. “Эль” вместе с производными употребляется в Ветхом Завете более 200 раз, чаще в поэтических отрывках и позднее в прозе. Так же, как и в случае с “Элохим”, в богословии нет одного четкого мнения касательно этимологии, а следовательно, и значения этого имени. За неимением более веских толкований многие вынуждены остановиться на самом приемлемом из предложенных, вызываемом меньше сомнений, объяснении, а именно, что имя образовано от еврейского корня אֵל (’ul) – быть могучим, сильным; или от аналогичного корня, который усматривают некоторые учёные в арабском языке, в смысле “быть впереди”, “быть первым”, “вести”, откуда получаются значения “предводитель”, “владыка”, весьма подходящие к понятию Бог. По сути, мы приходим к тому же значению, что было определено для “Элохим”, с той разницей, что последнее имя более возвышенное и торжественное. “Эль” часто служило элементом в образовании многих еврейских собственных имён и названий городов и местностей. Так, Божественное имя אֵל содержится в окончаниях таких имен, как Мехиаель (Быт.4.18), Иерахмеил (1Пар..2.9, Эль милосерд), Иеиел (1Пар.11.44, Эль жив[ёт]), Яхазеил (Езд.8.5, Эль являет), а также в названиях городов Иавнеил (Иис..Н.15.11, Эль побуждает строить) и Изреель (1Цар.25.43, Эль сеет) [57, р. 22].

5. Божественное Имя Эль-Шаддай אֵל שַׁדַּי

Божественное имя (Эль) Шаддай встречается в Ветхом Завете 48 раз, в основном в поэтических книгах, и всего 9 раз в Пятикнижии. Слово Шаддай, которое чаще употребляется с именем Эль, применяется также отдельно как имя Бога главным образом в книге Иова. Обычно אֵל שַׁדַּי переводят через “Всемогущий” (в Септуагинте чаще всего Παντοκράτωρ. Согласно Исх.6.3, имя Эль-Шаддай было в употреблении у патриархов, т.к., сказано, что “Господь являлся им с именем “Бог Всемогущий”. Впервые это имя было открыто Аврааму, когда тому было 99 лет. “Я Бог Всемогущий, – обратился к нему Господь, – ходи предо мною и будь непорочен” (Быт.17.1). Кроме того, имя Шаддай является компонентом в собственных именах Шедеур, Цуришаддай и Аммишаддай (Чис.1.5,6,12) [51, р. 19, 70].

Среди ряда богословов выдвигается предположение, что это имя происходит от ассирийского shadu – “гора”, “возвышенность”, которое встречается иногда в качестве эпитета ассирийских божеств. Роберт Лайтнер отстаивает идею того, что прилагательное Шаддай происходит от еврейского слова שֶׁדַּי, “грудь (женская)” (Быт.49.25; Иов 3.12; Пс.21.10; Песн. П.1,12). Такое истолкование “Шаддай” приводит к пониманию Бога, открывающегося под именем Эль-Шаддай, как Кормильца и Насытителя [48, р. 110]. Раввины толковали имя Шаддай в смысле “Ше-дай”, אֵל שַׁדַּי – “Тот, Который достаточен”. Существует ещё мнение, что “Шаддай” происходит от арамейского глагола “shadah”, означающего “лить”, “брызгать”. В таком случае из этого объяснения следует, что Эль-Шаддай – это Бог дождя или бури [38, р. 39-40].

Из сего видно, что гипотез много, однако трудно отдать предпочтение какой-то одной из них. Даже традиционный взгляд, заключающийся в том, что имя אֵל שַׁדַּי образовалось от еврейского корня שַׁדַּד (shadad), не безупречен, т.к. в “шадд” содержится оттенок насилия, грабежа, что, с точки зрения еврейской концепции Бога, совершенно несвойственно Богу. И всё же сторонники традиционной интерпретации основываются на том, что основное значение корня שַׁדַּד – “превосходить силой”, “превозмогать” вполне характерно для Бога. Отражая такое понимание имени “Эль-Шаддай”, многие переводы, включая русский, передают это имя словосочетанием “Бог Всемогущий”. В качестве подтверждения этого последнего взгляда может выступить книга Иова, где имя Шаддай встречается 31 раз и которая преисполнена темой всемогущества Божия.

6. Божественное Имя Адонай אָדֹנָי

Ис. 10:24

Имя “Адонай” встречается в Ветхом Завете 449 раз: как самостоятельное имя Бога – 134 раза и в соединении с “Яхве” – 315 раз. Когда оно употребляется с Яхве, то обычно ставится первым (310) и только 5 раз наоборот. В ранних исторических книгах (Быт. – 4 Цар.) обнаружен всего 21 случай употребления “Адонай”, тогда как в пророческих книгах использование אָדֹנָי достигает 320 раз; в одной только книге Иезекииля – 217 раз. В писаниях пророков в большинстве текстов имя Адонай находит применение в вводных или заключительных частях пророчеств, например: “Так говорит Господь (אָדֹנָי), Господь (יהוה) Саваоф...” (Ис.10.24). Было обнаружено, что в Ветхом Завете “Адонай” более приспособлено для употребления в молитвах и речах, чем исторических повествованиях, законах, предписаниях, притчах [63, v.1, p. 63-64].

אָדֹנָי – это слово множественного числа от существительного אָדֹנָה (adon) – “господин”, “хозяин”, “владелец”, которое, как и “Адонай”, приемлемо как по отношению к Богу, так и к людям. Как и в случае с “Элохим”, ко множественному числу имени “Адонай” по-видимому следует относиться как к “множественному числу величия”. По всей вероятности, окончание имени אָדֹנָי (ay) в самые древние времена, когда это имя только входило в употребление, представляло собой местоименный суффикс, что придавало “Адонай” значение – “Мой Господь”. Многие богословы (Ёлер, Айсфельдт, Дженни и др.) предполагают, что значение этого суффикса сохраняется только в Пятикнижии и книге Иисуса Навина; использование имени “Адонай” в этих исторических книгах подчеркивает близость отношений между евреями и “их” Господом. Так, из Исх.4 известно, что Моисей не соглашался послушаться повеления Божия, пока не признал Его своим Господом, а себя Его рабом. Позже суффикс ‘ утратил своё значение и с слегка изменённой вокализацией (долгая последняя гласная “а”) был сохранён в качестве условного знака, для того чтобы отличать Божественного Господа от человеческих господ [56, p. 147]. Когда Бога называют именем Адонай, этим делают акцент на том, что Он – Господин, Владыка, имеющий абсолютную власть.

Заключение

Несмотря на все старания человеческого ума, Бог не может быть адекватным образом наречён. Человеку определённо не хватает сил и разума самому подняться до высоты постижения Его. Но “невозможное человекам возможно Богу” (Лк.18.27). Как заботливый Творец, Бог неоднократно “нисходил” к Своему творению, открывая Себя. Бог даёт человеку возможность на человеческом уровне познать Его, хотя в самой сущности Своей остаётся недоступным человеку. Оставаясь Богом, Он приближается к человеку настолько, чтобы тот мог разглядеть в Нём своего Создателя, понять Его и искупительный замысел, предложенный Им человечеству. Давид, осознавая как близок и милостив к нему Господь, восклицает: “Ты возвестил ещё о доме раба Твоего вдаль. Это уже по-человечески, Господи мой, Господи! Ради слова Твоего и по сердцу Твоему Ты делаешь это, открывая всё это великое рабу Твоему рабу Твоему. По всему велик Ты, Господи мой, Господи! Ибо нет подобного Тебе и нет Бога, кроме Тебя, по всему, что слышали мы своими ушами” (2Цар.7.19,21.22).

Многие обвиняют Библию в излишнем антропоморфизме, а некоторые даже усматривают в самых “антропоморфических” ветхозаветных рассказах о теофании отголоски языческого прошлого Израиля, однако для Бога “явиться” людям “в форме, подобной человеку”, было единственным путем достичь падшее человечество. Если был бы более верный путь, Сыну Божию не требовалось бы жертвовать Своей жизнью для спасения человеческого рода. Только так и не иначе человек получил возможность познавать Своего Бога.

В данной работе теофания и Имя рассматривались как средство, которое Бог использовал, чтобы явить Себя людям. Имя Божье и непосредственные богоявления в истории явились своего рода “преобразователями” недоступной для человека божественной реальности в доступную человеческую. Поэтому теофания в Ветхом Завете была, возвращаясь к нашей иллюстрации, как бы “небесной музыкой”, воспроизведённой в тональности, понятной человеку.

Приложение

Употребление и значение имен Бога

№	Божественное Имя	Употребление в ВЗ	Значение	Богословская идея	Эквивалент в Синодальном пер.
1	Яхве – יהוה	6828	Он есть (будет)	Яхве – Бог, присутствующий и действующий для спасения Своего народа	Господь, Втор.6.24 (Иегова, Исх.34.5)
2	Яхве Цебаот – יהוה צבאות	284	Яхве Воинств (ангельских)	Яхве Цебаот – Бог –могущественный защитник и вождь избранных Своих	Господь Саваоф, 1Цар.17.45 (Господь сил, Пс.45.8)
3	Элохим – אֱלֹהִים	2570	Сила (могущество)	Элохим – Бог, превосходящий всё сущее в силе и мощи	Бог (Быт.1.1)
4	Эль – אֵל	Более 200	Та же идея силы и могущества, что у אֱלֹהִים		Бог (Пс.42.2)
5	Эль-Шаддай – אֵל שַׁדַּי	48	Превозмогающий силой	Эль-Шаддай – Бог, не знающий преград в силе и величии	Бог Всемогуший, Быт.28.3 (Вседержитель – Иов 37.23)
6	Эль Элион – אֵל עֵלְיוֹן	31	Всевышний Бог	Эль Элион – Бог богов, вознесённый над всем высокомерным и гордым	Всевышний (Бог), Втор.32.8
7	Эль Олам – אֵל עוֹלָם	2	Вечный Бог	Эль Олам – Бог, который никогда не меняется, Чье существо неистощимо.	Бог вечный, Ис.40.28
8	Адонай – אֲדֹנָי	449	Владыка (Господь)	Адонай – Бог, являющийся Господином, Владыкой всех истинно преданных Ему	Владыка, Быт.15.2 (Господь, Исх.4.10)

Библиография

1. Аверинцев С. Слово Божие и слово человеческое // Новая Европа. – 1995. № 7. С.66-78.
2. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Сочинения. – М.: Канон, 1995. С.123-165.
3. Бартелеми Д. Бог и Его образ. – Милан: Христианская Россия, 1992.
4. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие // Альфа и Омега. 1995. № 1. С.52-66.
5. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь / Репринт 5-го изд. – 1899. – М., 1991.
6. Гаврюхин Н.К. Вехи русской религиозной эстетики // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология. – М.: Прогресс, 1993.
7. св. Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. С.13-93.
8. св. Дионисий Ареопагит. Письмо Гаю монаху // Мистическое богословие. – Киев: Путь к истине, 1991, с.11.
9. Забичко А.П. Образ сакрального: Бог Ветхого Завета и Брахман Упанишад // Диспут. – 1992. № 2. С.69-82.
10. Имена Божии // Еврейская энциклопедия. – М.: Терра, 1991. Т.8. С.129-148.
11. св. Климент Александрийский. Строматы. Книга пятая // Отцы и учителя Церкви III века. / Сост. пер. Иларион (Алфеев). – М.: Либрис, 1996. Т.1. С.225-241.
12. Ла Сор У. Обзор Ветхого Завета. – Одесса: Одесская Богословская семинария, “Богомыслие”. 1998.
13. Ламбдин Т. Учебник древнееврейского языка. – М.: РБО, 1998.
14. Лейн Т. Христианские мыслители. – С.Пб.: Мирт, 1997.
15. Лютер М. Большой катехизис. – Лахти, Финляндия: STLK, 1996.
16. арх. Макарий Д.Б. Православно-догматическое богословие. – М., 1993.
17. Мартинс Э. Замысел Бога. – С.Пб.: Библия для всех, 1995.

18. *Мень А.* Магня. Оккультизм. Христианство. – М.: Фонд имени Александра Меня, 1996.
19. *Мудьюгин М.* Введение в основное богословие. – М.: Православный Университет, 1995.
20. *Райри Ч.* Основы богословия. – М.: Духовное Возрождение, 1997.
21. *прот. Свиридов И.* К богословию имени // Путь православия. – 1993. № 1. С. 123-134.
22. *Слесинский Р.* Начало своеобразной русской философии языка: имеславие и имеборчество // Путь православия. – 1994. № 3. С. 72-94.
23. *раби Телушкин Й.* Еврейский мир. – Иерусалим: Гешарим, 1997.
24. *Тиссен Г.* Лекции по систематическому богословию. – С.Пб.: Логос, 1994.
25. Толкование Ветхозаветных книг, от книги Бытие по книгу Руфь / Гл. редактор русск. изд. Платон Харчлаа. – Ашфорд, США: CEO, 1992.
26. Толковая Библия. Пятиязычные Моисеево / Под ред. А.П. Лопухина – 2-е изд. – Стокгольм: Институт Перевода Библии, 1987.
27. *Флоренский П.* Из письма архимандриту Давиду // Путь православия. 1994. № 3. С. 96-99.
28. *Штейнберг О.* Еврейский и халдейский этимологический словарь. Вильна, 1878. Т. 1.
29. *Эриксон М.* Христианское богословие. – С.Пб.: Библия для всех, 1997.
30. The Anchor Bible Dictionary / Edited by David N. Freedman. New York: ABD Doubleday, 1992. Vol. 2.
31. *Archer L.G.* A Survey of Old Testament Introduction. Chicago: Moody Press, 1994.
32. *Bavinck H.* The Doctrine of God, tr. by William Hendriksen. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1977.
33. *Berkhof L.* Systematic Theology. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1988.
34. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
35. *Brunner E.* The Christian Doctrine of God, tr. by Olive Wyon. Philadelphia: The Westminster Press, 1949.
36. *Buber M.* Moses. The Revelation and the Covenant. New York: Harper & Row, Publishers, 1958.
37. *Calvin J.* Commentaries on the Four Books of Moses. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1979.
38. *Davidson A.D.* The Theology of the Old Testament. New York: Charles Scribner's Sons, 1936.
39. Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, edited by Willem A. VanGemeren. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1997. Vol. 1.4.
40. *Garret J. L.* Systematic Theology. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. Vol. 1
41. The Hebrew-Greek Key Study Bible. NASB / Edited by Spiros Zodhiates. Chattanooga, U.S.A. AMG Publishers, 1990.
42. *Henry C.* God, Revelation and Authority. Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1976. Vol. 2. God Who Speaks and Shows.
43. The International Standard Bible Encyclopedia / Edited by Geoffrey W. Bromiley. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1992. Vol. 2-4
44. *Jukes A.* The Names of God in Holy Scripture. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1967.
45. *Kaufmann Y.* The Religion of Israel. Chicago. tr. by Moshe Greenberg. The University of Chicago Press, 1960.
46. *Knight G.* Theology as Narration. A Commentary on the Book of Exodus. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing House, 1976.
47. *Kuntz K.J.* The Self-revelation of God. Philadelphia: The Westminster Press, 1967.
48. *Lightner R.* The God of the Bible. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1973.
49. *Lockyer H.* All the Men of the Bible. London: Pickering & Inglis Ltd., 1976.
50. *Lockyer H.* The Women of the Bible. London: Pickering & Inglis Ltd., 1969.
51. *Mettinger Tr.* In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names, tr. by Frederick H. Cryer. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
52. *Nicholson E.* Exodus and Sinai in History and Tradition. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1973.
53. The NIV Interlinear Hebrew-English Old Testament, edited by John R. Kohlenger. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1979.
54. *Oehler G.* Theology of the Old Testament, tr. by George E. Day. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1883.
55. *Owens J.* Analytical Key to the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1989. Vol. 1,2,4.
56. *Payne B.* The Theology of the Older Testament. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1962.
57. *Pfeiffer R.* Religion in the Old Testament. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1961.
58. *von Rad G.* Deuteronomy. A Commentary. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
59. *von Rad G.* Old Testament Theology, tr. by D.M.G. Stalker. London: Harper & Row, Publishers, 1962. Vol. 1.
60. *von Rad G.* Moses. London: Lutterworth Press, 1960
61. *Ringgren H.* Israelite Religion, tr. by David Green. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
62. *Smith R.* The Religion of the Semites. New York: Meridian Books, 1957.
63. Theological Dictionary of the Old Testament / Edited by Johannes Botterweck and tr., by John T. Willis. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974. Vol. 1.5.
64. Theological Lexicon of the Old Testament, edited by Ernst Jenni and tr., Mark E. Biddle. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997. Vol. 3.
65. *St. Thomas Aquinas.* Summa Theologica, tr. by Fathers of the English Dominican Province. Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981. Vol. 1.
66. *Thomas W.* Documents from Old Testament Times. New York: Harper & Row, Publishers, 1961.
67. *Vos G.* Biblical Theology. Old and New Testaments. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
68. *Winward S.* A Guide to the Prophets. London: Hodder and Stoughton, 1968.
69. *Zimmerli W.* Old Testament Theology in Outline, tr. by David E. Green. Atlanta: John Knox Press, 1978.