

Значение имени Бога в Библии и его произношение

 referat.me/religion/323809-znachenie-imeni-boga-v-biblii-i-ego-proiznoshenie

Скачать работу: referat.me-323809.docx

ИМЯ БОЖЬЕ

«Боже! Именем Твоим спаси меня...» (Пс.53,3).

Значение ветхозаветного слова *mve* - «имя»

Существительное **SH e M** 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 **SH a M a H** – «служить знаменем, знаком». В Ветхом Завете слово **SH e M** употребляется в нескольких значениях а) В большинстве случаев это слово означает «имя», как, например, в Руфь1,2. б) **SH e M** 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» (**aNeSH HaSH e M**). 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 **SH e M** само по себе, без каких-либо прилагательных может означать «доброе, славное имя», в каком смысле оно, например, употребляется в Притч.22,1, тогда как пользующиеся дурной репутацией люди в Иов.30,8 названы «людьми без имени». в) Слово **SH e M** в значении славы, репутации тесным образом связано с другим ветхозаветным словом **Z e K e R**, которое означает «память», «помянуть», «памятник» (Притч.10,7), что в отдельных случаях также имеет значение имени и славы (см. Пс.29,5; Ос.14,8). Употребление **SH e M** в союзе с **Z e K e R** служит признаком «увековечивания памяти», как в Исх.3.15: «Вот имя Моё на веки, и памятование о Мне из рода в род». Кроме того, использование комбинации этих двух слов в Ветхом Завете может выражать идею восхваления и размышления над именем. г) Несколько раз слово **SH e M** употребляется в абсолютном смысле и несомненно является эквивалентом имени **YHWH**, а также Самого Бога в Его проявлении человеку; в таких случаях к **SH e M** присоединяется определённый артикль **Ha** (см. Лев.24,11,16; Втор.12,5; Ис.30,27). Еще и сегодня слово **SH e Ma** (арам. «имя») заменяет у самаритян Тетраграмматон.

Представление имени в Ветхом Завете

Священное 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 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. 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 акт наименования является важным дополнением к Божьему первоначальному акту творения. История Иакова – замечательный пример библейской ономотологии: «Не потому ли имя ему Иаков, – говорит Исаа, – 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 пяту Исаа; и наречено ему имя Иаков», **Y a QoV**, т.е. «он держится за пяту». Исаа, однако, связал это имя с другим семитским глагольным корнем **а Q а В**, 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». 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» означающее «придирчивая», «сварливая», меняется на «Сара» – «княгиня». Иосифу, чье имя означало «Он добавляет», дается 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» **YHWH SH а MM а Н**, Иез.48,35; см. также Ис.62,2). Изменение сущности вещи влечет за собой изменение, переименование. Для человека в древности изменения разного рода 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.

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 скрыто 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 языческих племенах, которые с неохотой раскрывают имена своих членов незнакомым людям.

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 читают, что Адам, дав своей жене имя, таким образом завладел ею, стал для неё «господином». Однако эта точка зрения вызывает сомнение. Выражение «нарекать что-либо, кого-либо своим именем» в ветхозаветном Израиле стало своего рода юридическим термином, который означал «взять что-либо во владение», «сделать что-либо, кого-либо 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, совратившимся 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 (ishshah): ибо взята от мужа (ish)» (Быт.2.23). Разумеется, идиоматическое выражение «называть (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).

Значение имени Бога в библейском откровении

Нередко Бог Сам опережал непроситое любопытство человека, называя Свое Имя. «Господь явился Аврааму и сказал ему: Я Бог Всемогуший «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 (YHWH). Я являлся Аврааму, Исааку и Иакову с именем «Бог Всемогуший»; а с именем Моим «Господь» (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. 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 Он 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 определенное откровение, для нас разделено на много имен. 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”, Он является нашим наиболее существенным “Ты”. 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”. О таком “Ты” – Боге откровения, “многократно и многообразно, говорившем издревле” (Евр.1,1), 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 Ним.

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 узнан 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 дано только Самим Богом. Это, конечно, не означает, что язычники не имеют абсолютно никакого знания о Боге; такое неразумное утверждение, в корне противоречащее опыту и 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.

Для Израиля Божественное Имя никогда не являлось «тайной за семью печатями», 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. Пс.1-3). Таким образом, израильский Бог должен быть открыт всему миру, поклонение идолам должно исчезнуть, и каждое колено преклониться пред именем Бога Израилева. 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, 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 домохозяина. Самое высокое – не дальше от всего низкого, но, напротив, ближе всего. 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” (Ис.30,27). 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. 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 совершать богослужения. 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). Однако между Яхве как Таковым и Его “Именем” существует отличие. “Имя” – есть Бог в откровении. То же самое разграничение применимо к употреблению Shehinah (Славы), Ангела и Присутствия (Лица)”. В этом аспекте shem YHWH усматривается как славное проявление Бога в истории и творении.

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 серьёзность и суровость третьей Заповеди. Израильтянам запрещалось “произносить имя Господа Бога, каким бы образом это не совершалось, ради лжи или всякого порока”. Эта заповедь не позволяет манипулировать Божиим именем по своему усмотрению, к примеру, пользоваться им в целях колдовства или для того, чтобы проклясть кого-нибудь. 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: “хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьёт его всё общество” (Лев.24,16). Приговор, согласно этому закону, был исполнен над хулителем. 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; Нав.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. Когда Моисей с новыми скрижалями во второй раз поднялся на Синай, “сошёл Господь в облаке и остановился там вблизи него, и провозгласил имя YHWH” (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 (leahwwhy hwhy, 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 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 немыслимое: имена осмыслены человеком.

Имена [A]eL, [A]eLoaH и [A]eLoHiM

Открывая Священное Писание, мы видим, что Субъектом в первом же предложении Библии является Бог (см. Быт.1,1). Слова **[A] eL**, **[A] eLoaH** и **[A] eLoHiM** происходят от одного общего корня **AL** (в иврите буква «алеф» не произносится и поэтому я

поставил её в скобку). Все ветхозаветные имена и эпитеты, относящиеся к Богу соответствуют еврейскому (масоретскому) тексту и даны в латинской транскрипции, а новозаветные имена соответствуют греческому тексту, и тоже даны в латинской транскрипции. Еврейский алфавит состоит только из согласных букв и поэтому в данной статье они соответствуют заглавным буквам латинского алфавита. Гласные же звуки обозначаются на письме специальными (диакритическими) значками и поэтому в данной статье они соответствуют строчным буквам латинского алфавита.

Слово [A]eL (Бог) — это родовое семитское обозначение Божества. Судя по хананейскому словоупотреблению в Рас-Шамре /Угарите этот термин относится к богу высочайшего ранга, являющемуся чем-то вроде отца богов. Этот термин обозначает бога в самом широком смысле. Этимологически [A] eL , по-видимому, восходит к слову **сила** ,как во фразе «есть сила [A] eL в руке Моей сделать вам зло» (Быт.31,29; Неем.5,5; 1Цар.4,8). В Книге Иова и в Псалтири находится большая часть из двухсот тридцати восьми случаев употребления слова [A] eL . Также [A] eL связано и с другими качествами, такими как истинность (отсутствие лжи) (см. Чис. 23,19; Втор.32,4), ревность (см. Втор.5,9) и милосердие (см. Неем.9,31; Пс.85,15), однако главная идея «силы» при этом сохраняется.

Читая Библию мы видим, что во многих древневосточных именах и названиях городов и мест присутствует корень [A] eL : Малелеил, Мафусаил, Михаил, Илия, Елисей, Иезекииль, а также Вефиль «дом Божий», Пенуэл «я видел Бога» и Вавилон «врата Бога».

Слово [A]eLoaH (шестьдесят случаев) встречается чаще всего в книге Иова и с этимологической точки зрения подразумевает понятие силы. Этот термин является также родовым для понятия Бог и, хотя чаще всего относится к истинному Богу, может в отдельных случаях обозначать любого бога. Это слово в арабском языке звучит как [A]eLLoaH – **Аллах** и является именем Бога в исламе.

Слово [A]eLoHiM (Бог), множественное число от [A] eLoaH , встречается свыше двух тысяч двухсот пятидесяти раз, иногда с дополнениями, такими как «Бог Авраама/Израиля», но в основном без них. После слова YHWH (Яхве) слово [A]eLoHiM оказывается самым распространенным обозначением Бога. Слово [A]eLoHiM является родовым термином (как и слова [A]eL и [A]eLoaH) и имеет смысл «божество», однако становится, по сути дела, именем истинного Бога. Все три термина в Септуагинте переведены как **Theos** (Бог), так же обозначается Бог и в Новом Завете. В слове [A]eLoHiM суммируется все то, что подразумевается под Богом или Божеством.

Форма множественного числа (хотя и употребляемая с глаголами единственного числа) сходна с множественным числом слова **величество** или, может быть, **сила** — по отношению к божеству или владыке, обозначая «высшие или самые могущественные силы». С первых же фраз Библии, когда Бог ([A]eLoHiM) Своим Словом творит

мир (см. Быт.1,3,6,9), становится очевидной высочайшая природа Божьей силы. Его дела тоже свидетельствуют о Его силе, когда бесплодные женщины, такие как Сарра и Ребекка, обретают способность к деторождению (см. Быт.18,10,14; 25,21), когда угнетенный народ спасается из Египта (см. Исх.20,2) и когда распятый Христос в силе воскресает из мертвых (см. Рим.1,1-4). Верующие, пишет Петр, «силою Божиею» соблюдают к спасению (см. 1Пет.1,5). В имени [A]eLoHiM раскрыта полнота Божьего могущества.

Словарь Божьих имен израильтян связан не с природой, но, исключительно, с обществом. Бог есть господин, царь, судия, пастырь, муж и тому подобное. Подобные понятия прилагались к богам и в политеизме, однако большую значимость там имели эпитеты, связанные именно с природой: с небом, бурей, небесными телами, плодородием и так далее. В Библии природа, будучи творением Божьим, не содержит в себе форм, на которых религиозный человек мог бы сосредоточить свое внимание. Библия представляет божество исключительно в виде человека (антропоморфизм), ибо Он может иметь только такой ментальный образ, который позволил бы человеку вступить с ним в личные отношения.

Почитание такого Бога могло иметь такие же внешние формы, которые использовались и язычниками, однако внутреннее его содержание при этом оставалось совершенно иным. В политеизме верующий предстоял божеству с дарами, которыми он хотел вызвать его расположение и искупить свои прегрешения. В Израиле верующий делал то же самое, однако там его примирял с Богом не столько ритуал, пусть и безукоризненно выполненный, сколько его собственное подлинное раскаяние. Эта религия отвергала всю языческую магию с ее спиритизмом, астрологией и гаданием и весь демонический мир.

С одной стороны, из третьей заповеди Декалога (Исх.20:7; Втор.5:11) вроде бы вытекает запрещение произносить имя Бога: «Не произноси имени Иеговы, Бога твоего, напрасно» (перевод архимандрита Макария). С другой стороны, в библейские времена, по-видимому, не считалось предосудительным произносить это имя в обиходной речи. Обыкновение у евреев прибавлять *yā[h]* и *yāhy* к личным именам даже после вавилонского плена указывает на то, что произношение Тетраграмматона не было запрещено. Действительно, в VIII веке до н. э. пророк Й'шайа^{hy} (Исаия) писал: «Славьте Господа

(יהוה), призывайте имя Его» (Ис.12:4). Составители Торы в VII веке до н. э. тоже не видели ничего предосудительного в том, что патриарх называет *неизреченное Имя* (Быт.12:8). То же самое мы наблюдаем в период между VI и IV веками до н. э. (Соф.3:9; Руф.2:4; Пс.78:6; 104:1). Однако в ранний период раввинов произношение Тетраграмматона допускалось только при служении в Храме: «В святилище Имя произносилось так, как пишется; но вне святилища заменяли другим» (Мишна. Сот.7:6; ср. Мишна. Йома.6:2). Относительно дальнейшего развития в тот период следует отметить, что во время служения в синагогах вместо Тетраграмматона произносили титул *Адонай*. Впрочем, раввины время от времени — один-два раза каждые семь лет — передавали своим ученикам первоначальное произношение Божиего имени (Вавилонский Талмуд. Киддушин.71a; ср. Ин.17:6), но со временем и этот обычай утратился. В результате было решено, что «кто отчетливо произносит Имя, тот повинен в смертельном грехе» (Песикта.148a). Именно потому, что, согласно Талмуду, в наступающий райский мир не будет принят тот, «кто произносит Имя соответственно его буквам» (Мишна. Санхедрин.10:1), каббалисты вместо יהוה (ЙhBh) пишут קדש (ЙКВК).

В средние века масореты на Тетраграмматон перенесли диакритические знаки слова *Адонай* (יהוה → יְהוָה → יְהוֹה → יהוה), в результате чего получилось никогда не существовавшее в действительности слово *Й'ho-vá³* (*Иего́ва* в традиционном русском написании и произношении). Действительно, поскольку согласный звук *вав* после гласных *холам* и *шурук* обычно не произносится (как это видно из личного имени Основателя: יְשׁוּעָה — *Йэ-иу́а*), произношение *Й'хова* является ошибочным. За этим переносом диакритических знаков стоит особая раввинистическая традиция «Qere et Ketib», означающая, что вместо формы в тексте — Ketib (כְּתִיב — *написание*) — следует читать другое слово или слова — Qere (קֵרֵי, или קְרִי — *произношение*). В данном случае мы имеем дело с т. н. Qere perpetuum (*постоянное чтение*), когда написанное слово (Ketib) вокализируется огласовками того слова, которое следует читать (Qere), а именно диакритическими знаками слова *Адонай*, которое и следует читать. В том случае, когда в написании Тетраграмматон следует за словом *Адонай*, он огласуется как יהוה — в соответствии с диакритическими знаками слова *Элоhim*, которое и следует читать. Вполне возможно, что двоеточие перед Тетраграмматонем в кумранской рукописи 4Q 364 — это форма Qere, показывающая, что Тетраграмматон следует читать иначе или вовсе не читать.

Вопреки утверждению некоторых христианских конфессий⁵, у нас нет ни одного доказательства, что Иисус произносил Тетраграмматон в обиходной речи и при служении в синагогах (см., напр., Лк.4:16-19), а не заменял его общеупотребительной в те времена формой *Адонай* (в греческих рукописях Нового завета имя Бога везде, даже в речах Основателя, передается титулом *κύριος*). Во всяком случае, среди множества обвинений в адрес Иисуса со стороны фарисеев мы не находим обвинения в кощунственном отношении к имени Бога, а значит, Основатель не произносил Тетраграмматон, заменяя титулом *Адонай* или, по своему обыкновению, арамейским словом ܐܒܐ — *Абба́* (*Отец*).

Что касается третьей заповеди Декалога: «Не произноси имени Господа (יהוה), Бога твоего, напрасно (לאִשָּׁוְרָא)», то наречие ܠܐܝܫܘܪܐ (*лаи-и́а́в*) может быть переведено как *тицетно, всуе, напрасно, ложно, фальшиво*. Прежде всего эта заповедь относилась, по всей вероятности, к клятвопреступлению (Лев.6:2-5; 19:12; Ис.48:1; Иер.5:2; 7:9; Ос.10:4; Зах.5:4; 8:17; Мал.3:5; Мф.5:33), и ее поддерживал Иисус в первом воззвании молитвы «Отче наш»⁶ и в запрещении приносить клятвы (Мф.5:34-37).

По всей вероятности, в древних рукописях Септуагинты Тетраграмматон не переводился, а вставлялся в греческий текст палеоеврейскими буквами⁷; однако в более поздних списках он передавался греческим титулом *κύριος*⁸. В Вульгате личное имя Бога также заменено титулом *dominus*⁹. То же самое мы наблюдаем в Библиях Славянской (ГДЬ) и Синодальной (Господь).

Другие имена Бога, как-то: 1) *Эль* (אל); 2) *Шад-да́й* (יְהוֹשָׁדָאִי); 3) *Эль-й́о́н* (יְהוֹיָן); 4) *О-ла́м* (עֹלָם); 5) *Ц'ба-о́т* (צְבָאוֹת, т. е. *войска́, воинства*), — были в

⁵ Например, Свидетелей Иеговы; см.: журнал *Божье имя пребудет вовеки*. — Изд. Watch Tower, 1994, стр. 15.

⁶ «Да святится имя Твое» (Мф.6:9); греческое слово *ἁγιασθήτω* (Иисус, вероятно, употреблял здесь арамейское слово ܕܫܝܚܬܝ) может быть переведено как «да очистится!».

⁷ Наиболее показателен в этом плане Papyrus Fouad Inv. № 266, опубликованный в 1944 году В. Г. Уодделлом (W. G. Waddell) в «Журнале теологических исследований» («Journal of Theological Studies», v. 45, pp. 158–161). Этот папирус Септуагинты, относящийся примерно к I веку до н. э., содержит вторую половину книги Второзаконие, и в нем сохранено написание четырехбуквенного имени Бога во всех местах, где оно значится в еврейском тексте.

⁸ В переводе на русский язык греческое слово *κύριος* означает *имеющий силу (имеющий власть), господин (господь), хозяин*.

⁹ Латинское слово *dominus* означает *господин (господь), хозяин, обладатель, властелин, повелитель*.

Синодальном переводе изменены, соответственно: 1) *Бог* (Нав.3:10), или *Владыка* (Быт.15:2); 2) *Всемогущий* (Быт.17:1); 3) *Всевышний* (Чис.24:16); 4) *Вечный* (Ис.40:28); 5) *Саваоф* (1 Цар.1:3). Существуют и другие древние прономинатии Бога, например: בּוֹרֵא — *Творящий* (Ис.40:28); אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ — *Владыка (Бог) отцов наших* (1 Езд.7:27); מֶלֶךְ הַכְבוֹד — *Царь Славы* (Т'хиллим.24:8,10 = Пс.23:8,10); מַעַז — *Сильный, Герой* (Т'хиллим.24:8 = Пс.23:8); אֱלֹהֵי עֲבָרִיִּים — *Владыка (Бог) евреев* (Исх.3:18); אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל — *Владыка (Бог) Израиля* (Исх.24:10); אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם — *Владыка (Бог) небес* (Быт.24:7); אֵל חַי — *Владыка (Бог) Живой* (Нав.3:10); אֲנִי¹⁰ — *Я буду (Я есть)* (Исх.3:14); שָׁמַיִם — *Небеса* (ср. Дан.4:22-23; Лк.15:18,21); הָאֵחָד — *Один* (ср. Ин.5:44); и др. И более поздние прономинатии, известные нам из Талмуда: הַקָּדוֹשׁ הַבְּרוּךְ הוּא — *Святой, благословен Он* (Пиркей Абот.6:12); הָשֵׁם — *Имя*; и др.

Следует сказать несколько слов и о самом распространенном титуле Яхве в Танахе — *Элоhim* (אֱלֹהִים [ʔло-һим]). Многие исследователи утверждают, что эта форма — множественного числа (окончание םִי, или, без учета «матерей чтения», םִ, в еврейском языке обычно указывает на множественное число мужского или смешанных родов), а стало быть, слово *Элоhim* следует переводить не как *Бог*, а как *боги*. В связи с этим интересно проследить за ходом рассуждения доктора философских наук Иосифа Ароновича Кривелева. В своей книге «Библия: историко-критический анализ» он пишет: «В древнееврейском подлиннике Библии говорится не об эле или элоха (или элоах) (единственное число), а об элохим (множественное число). Придуманы всевозможные объяснения этого факта¹¹, но все они неубедительны. Чаще всего здесь прибегают к такому объяснению: множественное число «элохим» является формой pluralis majestatis (величального множественного)». И здесь И. А. Кривелев дает опровержение цитатой из Словаря библейского богословия¹², т. е. из клерикального источника: «Элохим — множественное число. Оно не является формой величания — такой формы еврейский язык не знает». Далее, ссылаясь на работу академика Н. М. Никольского¹³, Кривелев утверждает: «Мы имеем здесь дело с особой разновидностью политеизма, получившей в литературе название генотеизма, или, в более точном написании и произношении, энотеизма. Суть его заключается в том, что хотя признается реальное существование многих богов, но данная этническая группа, объединение племен или государство поклоняется одному из них. С этой

точки зрения у каждого племени или народа существует свой бог, с которым его связывают отношения договора, союза, «завета». Именно в этом смысле в Ветхом завете говорится о боге Авраама и боге Нахора, боге отца их (Быт.31:53). В отношении избранного им бога данное племя или народ брали на себя определенные обязательства: поклоняться и служить только ему, отказывая в этом всем другим богам, хотя они и существуют («Да не будет у тебя другим богов пред лицом моим... не поклоняйся им и не служи им» (Исход, 20:3,5)). Энотеизм представляет собой, таким образом, не монотеизм, а монолатрию, то есть единопоклонение [...]. Энотеизм имел не только этнический, но и территориальный характер: считалось, что на определенной территории хозяином является такой-то бог, а на других — другие боги, так что известны случаи, когда та или иная этническая группа, поселившись на новом для нее месте, порывала договорную связь со своим старым богом и принимала соответствующее обязательство перед богом, владеющим новой для нее землей. Так было, например, с жителями Ассирии, переселенными на землю покоренного ею Израиля: они вскоре приняли религию Яхве, а потом и ее основной документ — Пятикнижие¹⁴. Элоха, которого выбрали для себя из многих известных тогда богов израильтяне, носил имя Яхве. Одно лишь то обстоятельство, что бог носит собственное имя, показывает, что он не считается единственным, — он не просто бог, не безымянный элоха, он один из богов, определенный индивидуум, которому дается имя специально для того, чтобы отличать его от других элохим¹⁵.

Я не буду в данной работе останавливаться на том, какое значение имел энотеизм на образование формы *Элоhim*, но отмечу мнение еще одного ученого — И. Ш. Шифмана. Он считает, что окончание -м в слове *Элоhim* — это так называемая *мимация*. Оно пережиточно сохранилось со II тысячелетия до н. э., когда играло роль определенного артикля, ставившегося в конце слова¹⁶. Так было, в частности, в угаритском языке, где засвидетельствована и форма *Илум*, соответствующая еврейской *Элоhim*. В I тысячелетии до н. э. мимация исчезла, однако обозначение Бога с -м сохранилось¹⁷. Таким образом, Шифман считает, что форма *Элоhim* не множественного, а единственного числа. Однако нельзя отрицать того факта, что в некоторых случаях в связи со словом *Элоhim* употребляются слова, указывающие на множественное число. Например, в первой фразе Библии: «В начале сотворил Бог (*Элоhim*) небо и землю» (Быт.1:1), — глагол *барá* (בָּרָא — *сотворил*) — единственного

числа, однако во фразе: «Когда Бог (*Элоhim*) повел меня странствовать из дома отца моего» (Быт.20:13), — глагол *him-ú* (הִמְיָא — *повели странствовать*) — множественного числа. Иногда *Элоhim*, говоря о себе, использует местоимение множественного числа (Быт.1:26; 3:22). Имеются и другие примеры использования множественного числа при описании Бога, которые не всегда очевидны в Синодальном издании¹⁸.

Таким образом, нельзя объяснить все одной лишь *мимацией*, хотя она, по всей вероятности, имела место. Образование формы *Элоhim* — один из сложнейших процессов оформления библейских текстов.

Словосочетания с [A] eL .

Устойчивым сочетанием является [A]eL eLeYoN (в Септуагинте **tou/ qeou/ tou/ u`yi,stou** в Синодальном переводе «Бог Всевышний»), происходящее от корня со значением «поднимать», «возвышать», так что [A]eL eLeYoN можно понимать как «высочайшее» в смысле пространственного расположения. Авраам упоминает о [A]eL eLeYoN , когда обращается к Мелхиседеку (см. Быт.14,18-22). Тесно связанное с храмовым служением, это сочетание из сорока пяти раз во всей Библии двадцать раз встречается в Псалтири. Иногда это словосочетание оформлено как имя: «Буду радоваться... петь имени Твоему Всевышний» (Пс.9,3).

[A] eL eLeYoN обозначает превознесенность и прерогативы, оно относится к «богословию царства», поскольку говорит об абсолютном праве владычествовать. С тех же позиций можно рассматривать вопрос «кто подобен Тебе?» (Пс.34,10). Однако это указание на иерархический ранг связано не с деспотизмом Бога, а с Его могуществом в поддержании жизни. С верховным владычеством Бога над небом и землею связано и другое библейское имя Бога, [A]eL MeLeK – Бог Царь всей земли (см. Пс.46,7-8) и [A]eL [A]eLoHiM – Бог богов (см. Пс.49,1).

Аврааму Бог раскрывается как Бог Всемогущий, [A]eL SHaDDaY (см. Быт.17,1). Эпитет **SHaDDaY** (буквально «крепкий»), который многие считают древнейшим из Божьих имен в Библии, встречается в ней сорок восемь раз, в том числе тридцать один раз — в книге Иова. Традиционный перевод «Всемогущий»(в Септуагинте чаще всего **Pantokrator**). Согласно Исх.6.3, имя [A] eL SHaDDaY 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 **SHaDDaY** является компонентом в собственных именах Шедеур, Цуришаддай и Аммишаддай (Чис.1,5,6,12)) вызывает разногласия.Раввины толковали имя **SHaDDaY** в смысле «Ше-дай», schadai – «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. Некоторый консенсус достигается, если принять, что происхождение слова нужно проследить не от еврейского, а от аккадского корня, означающего «гора», так что все выражение может означать что-то вроде «Эл, одна из гор». Если так, то в [A]eL SHaDDaY подчеркнуто неодолимое могущество Бога. Либо это имя указывает на Его символическую обитель, то есть Бог горы или Бог живущий на горе (см. 3Цар.20,23; ср. Суд.5,4-5).

Комбинация[A]eL SHaDDaY и [A] eL eLeYoN (см.Чис.24,16; Пс.90,1) может подразумевать, что [A] eL SHaDDaY — это Бог, стоящий во главе небесного совета, местообитание которого, иногда в широком смысле ассоциируется с горами (см.

Авв.3,3). С понятием о главенстве в небесном совете, т.е. над ангелами связано имя [A]eL TSeBaOT – Бог воинств, Бог сил небесных (см. Пс.79,8).

Важнейшим библейским утверждением является святость Божия. Бог свят и поэтому приступать к Нему и служить Ему могут только освященные Им Самим. Библейское имя [A]eL QaDoSH говорит нам об абсолютной святости Бога (см. Ис.5,16). Все небесное воинство, Израиль и Церковь воздают хвалу святому Богу, потому что идея святости отделяет Его от всего остального (см. Исх.15,11; Ис.6,3; Откр.4,8). Святость есть то, что есть Бог. Понятие святости объемлет также Его замыслы относительно Его народа.

Из пятидесяти шести лексических свидетельств Ветхого Завета о святости Бога многие включают в себя имя/титул QaDoSH или «Святой Израилев», которое встречается в Ветхом Завете тридцать один раз, из них двадцать пять раз — в книге Исаяи. Требование к человеку быть святым основано на святости и чистоте Бога (Лев.19,2; 21,6). «Литургии вхождения» подчеркивают значение нравственной и ритуальной чистоты (Пс.14; 23,3-6). Святость свидетельствует о надмирности Бога, о том, что Он — «иной», о том, что к Его величию приблизиться практически невозможно (см. 1Цар.6,20; Ис.6,3; 33,14-16).

Хотя слово «святой» появляется в Книге Бытие не так уж часто, основные черты желаемых взаимоотношений между святым Богом и Его избранным народом описаны именно здесь. Святой Израилев — это трансцендентный Творец, Чья «бытность» — единственный источник всего существующего. В свете Его недоступного величия возникает соразмерный ему идущий изнутри страх. Последний, однако, не проявляется разрушительным образом (см. Быт.15,12; 28,17). Скорее, ему всегда сопутствует рациональная осведомленность о личном присутствии Бога и Его замыслах (см. Быт. 28,15,20). Никакие законы и нормы еще не устанавливаются. Вместо этого Бог стремится найти полное доверие и преданность завету, который гарантирует самим Своим существованием (см. Быт.15,17-18; 17,19). Некоторые элементы нравственной природы Бога были уже раскрыты ранее, когда Он решил описать угодное Себе с помощью выражения «(это) хорошо», которое лучше всего толковать, по-видимому, как «такое, каким и должно быть, потому что Яхве сделал его таким» (встречается пятнадцать раз в Быт. 1 - 3). Хотя закона еще нет, завету, который Яхве установил со Своим народом (см. Быт.6,5,9; 15,6; 17,1), сопутствуют внутренние нормы чистоты и праведности. Возможно, особенно убедительным и показательным в вопросе об иррациональных побуждениях в понимании святости язычниками является то, что Яхве избирает людей, которые готовы «ходить пред Ним», а не просто трепетать от страха (см. Быт.5,22,24; 6,9; 24,40; 48,15).

После того как Яхве раскрыл Свою фундаментальную природу Моисею, а через него — и искипленному народу, происходит настоящий взрыв в употреблении терминов, связанных с понятием святости. Из более чем восьмисот тридцати случаев

употребления всех форм этого слова в Ветхом Завете, почти триста пятьдесят приходится на Пятикнижие после Бытия. Таким образом, мы начинаем понимать, что конечной целью Божьего замысла является избрание народа, который будет носить Его святое имя и выражать характер Его святости (см. Исх.19,6; Лев.11,44).

Когда Яхве является Своему избранному народу, этому сопутствуют необходимые напоминания о существенном различии между Творцом и творением. Такой разрыв порождает благоговейное изумление перед Его величием и могуществом (см. Исх.19,18,19,21; Ис.6,1). Прославленная природа Бога, хотя и радикально отличается от творения, тем не менее, являет себя (Исх.19,18; Ис.6,1,4). Эта вызывающая благоговение таинственность присутствует повсюду (см. Исх.19,9,24; Ис.6,1-4). Чтобы вступить во взаимоотношения с Богом, Израиль должен быть чист, проявляя ту внутреннюю чистоту, которая может быть получена только от Яхве (см. Исх.19,10; Ис.6,5). Такая чистота далеко выходит за рамки простой культовой интерпретации. Это указание на нравственную непорочность, которая должна породить образ жизни, угодный Яхве и имеющий в основе своего рода «ориентацию на иное» (Исх.19,6; Ис.6,5-8). Любое мыслимое злоупотребление властью встретит осуждение со стороны того, что свято. Те, кто живет в страхе из-за своей слабости или никчемности, обретут всемерную защиту и поддержку, основанную на нормах праведности, порожденных святым Божиим царствованием (см. Исх.20,12-17; Лев.19; Пс. 67,6). Таким образом, можно утверждать, что святость является главным способом описания Бога и Его окончательным средством раскрытия того, Кто Он. Как грамматически, так и семантически слово **«Святой»** выступает синонимом для Бога, избравшего Израиль. Все Его атрибуты — верховное владычество, чистота, праведность, неотступная любовь и милосердие — определяются Его святым именем. Они определяются, квалифицируются и измеряются сущностной природой Яхве, Святого Израилева (см. Ис.6,3; Иез. 36,22-29).

В Ветхом Завете все начинается и оканчивается святостью Бога. В Новом Завете этот акцент не утрачен, а наоборот, обобщен. Невозможно правильно истолковать Новый Завет, если не предполагать за всем, что в нем написано, Святого Израилева. Святость как нравственное совершенство Яхве — это принцип и норма для жизни и служения Иисуса Христа. Радикальное отличие единого Бога углубляется при явлении Святого Израилева во плоти. Иисус Христос свят, как свят Его Отец (Ин.6,69). Не считая вести ангела (см. Лк.1,35), Его уникальную сущность поначалу признали только бесы (Лк.4,34). Там, где находится Святой, все, кто осознает Его присутствие, изменяются. Святость как слава, могущество и величие, раскрываясь реальными способами, сохраняет оттенок таинственности (Ин.18,6). Чудеса Иисуса Христа свидетельствуют о Его природе (Мк.4,35-5,43). Разнообразная скверна встречает противодействие и удаляется. Понимание чистоты Иисуса немедленно порождает сознание своей греховности (Лк.5,8; Отк.1,17). Каждый ветхозаветный элемент святости повторен и конкретизирован в личности и делах Иисуса.

Иисус причастен к святому имени Яхве, поэтому обращение «Отче Святой» тоже является подтверждением природы Иисуса (Ин.17,11; ср. Мф.28,19). Святой Дух, то есть Дух, Который свят и освящает, — это еще одно определение, употребляемое в Новом Завете по отношению к третьему лицу Святой Троицы. Явственно различимо, что триединый Бог свят по Своей сущности и характеру. Не изменились и требования Святого. Его характер неизменно требует подобия Ему в тех, кто носит Его имя. Бог последовательно взыскует святости, но также предоставляет средства, чтобы Его народ был свят (1 Пет.1,15-16).

Связь со святостью, внешняя в литературе ветхозаветной и периода после плена, а также раввинской, для новозаветного верующего становится усвоенной внутренней установкой, и это — радикальная перемена. Левитические обряды, пророческие описания святого общественного устройства и индивидуальная приверженность святости в литературе о мудрости указывают на народ, избранный для Себя Богом. Иисус подтверждает это в Ин.17,17, где единожды во всем Писании употребляет слово «святой» не по отношению к божеству: «Освяти их истиною Твоею». Это утверждение можно рассматривать как итог и цель искупительного служения Христа. Он говорит не о конце времен, но о стремлении Церкви обрести подобие сущностной природы Бога (Евр.12,10). Неудивительно поэтому, что общее наименование для тех, кто верует в триединого Бога и причастен к Нему, — «святые» (**agioi**, свыше шестидесяти раз в Новом Завете). Они должны быть обособлены для Бога как жертвы живые (Рим.12,1), свидетельствующие о своей чистоте (1 Кор.6,9-20; 2 Кор.7,1), праведности (Еф.4,24) и любви (1 Ин.2,5-6,20; 4,13-21; 1 Фес.4,7). То, что в Ветхом Завете предсказали и испытали лишь немногие, становится самой сутью христианина — благодаря замыслу Отца, служению Христа и постоянному пребыванию Святого Духа.

К понятию святости Божьей тесно примыкает другое библейское имя [**A**] **eL QaNNa** – Бог ревнитель. Еврейское слово **qana** и однокоренные с ним являются наиболее часто употребляемыми в Ветхом Завете словами для обозначения ревности. Из Исх.34,14 мы узнаем про Бога, что «имя Его — «ревнитель»; Он — Бог ревнитель». Во Втор.4,24 Бог назван «огнь поедающий, Бог ревнитель», наводя на мысль, что Он будет судить вследствие Своей ревности. В Нав.24,19 Иисус Навин призывает народ служить Господу, но напоминает, что служение Ему будет трудным, так как «Он Бог святой, Бог ревнитель». В Зах.1,14 Господь в ответ на вопрос, почему Он допустил угнетение Иерусалима чужеземцами, говорит «возревновал Я об Иерусалиме и о Сионе ревностью великою». В стихе Зах.1,15 Он объясняет дальше, что хотя и намеревался наказать Израиль за его грехи, народы «усилили зло». По причине Своей ревности Бог возродит Иерусалим для праведников и возведет в нем Свой храм (Зах.1,16). Тот же мотив встречается в контексте последних дней в Иоил.2,18: «Возревнует Господь о земле Своей и пощадит народ Свой». Это еврейское существительное употребляется также при описании ревности мужа по отношению к жене (см. Чис.5,14-30) и яростного Божьего гнева на грех (см. 3 Цар.14,22; Пс. 77,58). В отрицательном смысле

оно употребляется в Притч.6,34, где муж приходит в ярость из-за своей ревности. В Песн.8,6 про ревность говорится, что она «люта, как преисподняя». В Иез.8,3 описан установленный у входа в храм идол, «возбуждающий ревнование». Этот кумир, в сочетании с прочими идолами, побуждает Бога лишить храм Своей славы.

Греческое слово **zilos** и его глагольная форма **zeloo** встречаются в Новом Завете только пять раз. В Рим.10,19 про Израиля говорится, что в нем будет возбуждена ревность к языческим народам, которые получают Божье благословение. То же самое словоупотребление отмечается в Рим.11,11, где «от их падения спасение язычникам». В 2Кор.11,2 Павел выражает свою глубокую озабоченность делами коринфян в словах «я ревную о вас ревностью Божиею». О коринфских христианах говорится, что они, поклоняясь идолам, возбуждают в Боге ревность (1 Кор. 10:22 в синод, «решимся раздражать»). Далее следует вопрос «разве мы сильнее Его?», что подразумевает «допустимо ли для нас отрицать Его власть?» Итак, возбуждать ревность Бога — очень опасное для нас поведение. С другой стороны, ревность Бога основана на Его любви к нам и заботе о нас.

Следующее библейское имя являет нам [**A**] **eLoHiM SHoFeT TSaDiQ** - Бога праведного судью(см. Пс.7,12). Праведность присуща самой природе Бога (см. Ис.40,14). Он беспристрастно вознаграждает доброе и не пропускает ничьи грехи (см. Пс.32,4; 36,6,28; 96,2; 98,4). Бог неподкупен (см. Втор.10,17) и не творит никакой неправды (Быт.18,25; 2Пар.19,7). Так, Авраам может спрашивать: «Судия всей земли поступит ли неправосудно»(Быт. 18,25); существенно, что Бог участвует в правосудии. Поистине, Бог — это Бог правосудия.Правосудие является одним из сущностных Его действий. Его никто не может наставлять на путь правды (см. Ис.40,14), и «все пути Его праведны» (Вт.32,4). Правосудие объединяется с праведностью в качестве оснований престола Его (см. Пс. 96,2). Правосудие так же естественно для Бога, как для птиц — их полет (см. Иер.8,7).

Нам следует уяснить себе, что правосудие имеет для библейской религии огромное значение. Боги язычников капризны и непредсказуемы; их поклонники никогда не знают, что сделают боги в следующий момент, и не знают, будет ли богам угодно то, что делают они сами. Иудеи же знали, что Бог праведен и что Он требует праведности от Своего народа.

Иногда Божий суд проявляется в нынешней жизни, но нередко речь идет о грядущем суде. «Ибо идет, ибо идет судить землю. Он будет судить вселенную по правде, и народы — по истине Своей» (Пс.95,13). Из этого мы узнаем о Боге очень важную вещь. Перед Ним ответят все народы, а не только Израиль. Нечто важное узнаем мы и о том, как должны жить люди. Политеист может среди множества признаваемых им богов наткнуться на не слишком требовательного и прожить свою жизнь соответственно. Но благочестивый иудей знает, что в конце концов все дела человеческие будет судить всесвятой и всемогущий Бог. От этого никуда не деться. И важно, чтобы иудей, коль

скоро ему предоставлялась такая возможность, восстанавливал справедливость, боролся с угнетателями и помогал угнетенным.

В Новом Завете ветхозаветные мысли относительно суда, как нынешнего, так и грядущего, получают свое продолжение. Однако здесь появляется поразительная новая мысль о том, что суд связан с распятием Христа. Приближаясь к Своей смерти, Иисус сказал: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин.12,31). И во время последней вечери, рассказывая о приходе Святого Духа, Иисус объявил, что Дух обличит мир о суде, ибо «князь мира сего осужден [буквально "судится"]» (Ин.16,11). Использование терминов суда в связи с поражением сатаны существенно, так как показывает, что это не было случайностью. Речь также не идет просто о том, что Бог сильнее сатаны. Это так, но важно, что сатана был побежден именно праведностью.

То, что грядет последний суд, считается аксиомой (Рим.3,5-6). «Суд вечный» является одним из «начатков учения Христова» (Евр.6,1-2), и он ждет всех (Евр.12,23). Он неизбежен, как смерть (Евр.9,27). Даже «дом Божий» подлежит суду, и фактически, суд с него и начнется (1Пет.4,17). Грешники могут оставить надежду, что худшие их преступления удастся как-то скрыть от Бога, — Бог будет судить все тайные дела (Рим.2,16). Все зло будет учтено, потому что в день суда даже за «всякое праздное слово» люди дадут ответ (Мф.12,36). Суд будет основываться на делах людей (Мф.16,27). Большое значение имеет отрывок, в котором Павел поясняет, что спасение основано на искупительных деяниях Христа и только на них, но то, что мы выстроим на этом основании, будет испытано огнем (1Кор.3,10-15). Верующие будут спасены Христом, но в судный день их дела подвергнутся суду.

Библейский Бог не только праведный судия, но помощник, заступник и защитник угнетенных [A]eLoHiM eZeR , [A] eLoHiM MiSGaB (см.Пс.53,6; 58,10; 93,22). В Библии заступником называется тот, кто выступает защитником обвиняемого (на суде, перед властью имущими и т. п.), посредником между двумя сторонами (в споре, тяжбе) или поручителем за кого либо (см. Иов.5,4). Таким образом защитником народа Израиля, а также всех благочестивых людей на земле, равно как и безвинно обижаемых и угнетаемых, является Сам Господь Бог (см. Втор.32,18,30,31; Иов.16,19; Пс.41,10; 45,8,12; 47,4). В книге пророка Исайи защитником назван грядущий Мессия (см. Ис.19,20; 53,12; 59,16).

В отличие от языческих (мертвых и ложных) богов Бог Израиля живой Бог [A] eL HaY (см. Нав.3,10). Он видит все и слышит все, идет и избавляет народ Свой (см. Исх.3гл.). Он сотворил небо и землю и все что обитает в них, сотворил человека и вдохнул в него дыхание жизни, поэтому только Господь Бог является верховным Владыкой над

жизнью и смертью. Эта идея живого Бога была столь близка душе древнего еврея, что вошла составной частью в клятву **HaY YHWH** – «жив Господь» (см. 1Цар.14,45; Руфь 3,13; Иер.).

Следующие библейские имена **[A]eL RaHuM** и **[A] eL HaNNuN** открывают нам благого и милосердного Бога (см. Втор.4,31; Неем.9,31; 2Пар.30,9). Хотя людям свойственно проявлять милосердие, особенно по отношению к тем, кто стал им близок (3Цар.20,31; Ис.49,15; Иер.31,20; ср. 1Мак.2,57), для нынешнего состояния человечества характернее отсутствие милосердия (Притч.5:9; 12:10; Ис.13:18; 47:6; Иер.6:23; 50:42; ср. Прем.12:5). Тем не менее милосердие — это качество, внутренне присущее природе Бога. Именно по этой причине в некоторых случаях эпитет «Милосердный» оказывается достаточным указанием на Бога (Пс.114:5; ср. Тов.6:17). Иногда это качество упоминается наряду с другими Его качествами, составляя единое описание Его природы, и тогда дети Божий особо его отмечают и выделяют (Исх. 34:6; Вт. 4:31; Пар. 30:9; Пс. 85:15; Дан. 9:9; Иона 4:21).

Опыт Божиего народа показывает, что милосердие Бога, в отличие от человеческого милосердия, не может быть исчерпано (2 Цар. 24:14; Пл.И. 3:22). Милосердие проявляется в деяниях Бога ради освобождения Его народа от рабства; это не просто теория или принцип. Как показывают ветхозаветные тексты, где описано установление завета с Израилем, милосердие Бога есть та сила, которая побуждает Его вступить во взаимоотношения с израильтянами (Исх. 34:6; Вт. 4:31; 13:17; Ос. 2:19); ее следствием становится Божья верность, основанная на милосердной любви, верность, благодаря которой завет сохраняется, несмотря на сопротивление Израиля (Пс. 24:6; 39:11; 68:17; Ис. 63:7; Иер. 16:5; 42:12; Ос. 2:19; Иоиль 2:13; Зах. 7:9). Милость Бога опосредована через завет, благодаря которому Он становится Богом Израилевым, обещающим защиту, поддержку, руководство и Свое постоянное присутствие (Пс. 22:6). Так как завет установлен по почину Бога, оказываемая Им милость совершается по благодати, вне зависимости от достоинств и заслуг (Быт. 19:16; Исх. 33:19; Иер. 42:12). Тем самым милость Божья в рамках этих взаимоотношений тесно связана с прощением (Исх.34:9; Чис.14:19; Иер.3:12; Дан.9:9), с более глубоким чувством сострадания (Вт.13:17), побуждающим к прощению, и с неотступной любовью, благодаря которой Бог сохраняет завет и терпеливо прощает Свой народ. «И прошел Господь перед Моисеем, и возгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий правду и являющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступления и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и детях детей до третьего и четвертого рода» (см. Исх.34,6-7).

Бог – Бог. Первое и второе из одиннадцати имен, указывающее на меру милости Всевышнего. То, что оно повторяется дважды, Талмуд объясняет следующим образом: Всевышний хотел сказать: «Я – Бог милостивый до того, как человек согрешил, и Я

проявляю точно такую же милость и готовность простить и после того, как человек согрешил», а это уже – свидетельство того, что совершаемый грех не меняет самой сущности Всевышнего и Его желания давать людям благо. Все изменения происходят в сердце самого согрешившего, который бывает наказан уже тем, что частично утрачивает связь с Богом.

Эль – Всесильный. Второе из одиннадцати имен. Бог, распоряжающийся всеми силами вселенной. Царь, властвующий над природой и человеком.

Рахум, Ханнун – Милостивый. Третье имя. Не безразличный, но сострадающий. Бог никогда не остается равнодушным к страданиям и бедам человека.

Эрех аппайим – Долготерпеливый. Бог не торопится наказывать за преступление даже злодея, предоставляя ему возможность раскаяться.

Рав хесед ве-эмет – Тот, чья любовь и справедливость безмерны. Пятое и шестое имя. Рав хесед – буквально Великий милостью. Бог проявляет милость в гораздо большей степени, чем того заслуживает человек. Эмет – буквально Истинный. Истинность всецело принадлежит Богу в том смысле, что истинная сущность всего сотворенного проявляется в момент раскрытия Божественного Присутствия. Ни одно качество человека и ни один его поступок не могут быть названы истинными, если они не связаны со стремлением к Господу.

Ноцер хесед ла-алафим – Помнящий добрые дела отцов для тысячи поколений их потомков седьмое имя. Бог неподвластен времени и вечно помнит заслуги и добрые поступки. Он устанавливает связь между поколениями, распространяя действие добрых дел предыдущих поколений на последующие, во все большей мере изливая Свою милость на потомков, продолжающих добрые дела отцов.

Носэ авон – Прощающий грех. Восьмое имя. Тому, кто раскаивается, Всевышний возвращает изначальную чистоту и крепость его души. Слово авон означает грех, совершенный преднамеренно. Прощающий также пеша – грех непокорности (слово «пеша» означает открытый бунт против Бога) и хатаа – грех заблуждения (слово «хатаа» означает нарушение закона по ошибке или незнанию). Девятое из одиннадцати имен.

ве-накэ ло йенакэ – Очищающий раскаявшегося, но не очищающий нераскаявшегося. Десятое имя. Буквально Очищающий не очищающий.

фокед авон авот аль баним ве-аль бней баним – Припоминающий вину отцов их детям и внукам (Исх.20,5). Эту меру Бог применяет только в случае, если люди из поколения в поколение совершают одно и то же преступление. Одиннадцатое имя.

Мудрецы указывают на то, что мера милости Бога во много раз превышает меру Его суда, и если добрые дела имеют влияние на тысячи поколений, то наказание за преступление прекращается не позже четвертого поколения.

Прочие титулы, эпитеты и образные выражения.

Существует свыше сотни описательных «имен» Бога. Объект описания велик, и прилагательные встречаются в Библии в изобилии.

Чрезвычайно важный эпитет Бога, который удивительно метафоричен, это «Владыка». Идея владычества Бога ярко выражена в «псалмах царствования» (Пс.92; 95 – 98; ср. 21,29; Дан.2,47). Это подразумевает, что всю Библию следует читать, делая акцент на владычестве Бога. Он подразумевает верховное владычество и царствование, тем самым акцентируя такие имена Бога, как «Бог Всевышний» и «Господь воинств» (Пс.83:4 - «Господь сил»). Царская власть, однако, призывается также для защиты нищих и убогих (Пс.71:4) и для избавления страдающих от беззаконных (Пс.97:9). С этим титулом сочетаются другие эпитеты и метафоры, такие как Судия (Ис. 33:22; ср. Пс. 98:4).

Ветхозаветное описание Бога в качестве [A]a**ViNu** - Отца (Вт.32,6; Ис. 63,16; 64,8; Иер.3,4,19; 31,9; Мал.2,10) часто используется в Новом Завете: Павлом (Еф. 1:3; 3:14-19; 4:6; 5:20; 6:23; ср. Рим. 1:7; 8:15; 15:6; 1 Кор. 8:6), Иисусом (Мк. 8:38; 11:25; 13:32; ср. «Авва Отче», Мк. 14:36). Этим словом обозначается Бог в молитве «Отче наш» (Лк.11:2). Данный эпитет чрезвычайно часто встречается у Иоанна (сто восемь раз), а также у Матфея (сорок раз). Диапазон его значений включает в себя власть и дисциплину, но также сострадание, заботу, защиту и обеспечение.

[A] eLoHeY [A] aVoTeYHeM «Бог отцов (предков)» — титул, связанный с патриархами и в особенности с данными им Божьими обетованиями (см. Исх.3:13). Другими титулами являются:

[A]eLoHeY [A] aVRaHaM «Бог Авраама» (Быт. 28:13; 31:53; 1Пар.29:18),

uPaHaD YiTSHaQ «страх Исаака» (Быт.31:42,53),

[A] aBiYR YiaQoV «мощный **Бог** Иаковлев» (Быт. 49:24),

[A] eLoHeY YiSRaeL «Бог Израилев» (см. Чис.16:9; Нав.22,24; 1Цар.5:8; Пс.40:14).

Богатую символику можно также обнаружить в ролевых описаниях, включающих в себя языковые образы, такие как **SHoFeTeNu** «наш Судия» и **MeHoQQeNu** «наш Законодатель» (Ис.33:22),

YiSH MiLHaMaH «Муж брани» (Исх.15,3),

aZiY «крепость» и **ZiMRaT** «песня, слава» (Исх.15,2-3),

RoiY «Пастырь» (Пс.22,1),

oRiY «свет» и **YiSHiY** «спасение» (Пс.26,1),

SHeMeSH «солнце» и **MaGeN** «щит» (Пс.83,12).

Еще о Боге говорится как о матери, родившей, вскормившей и воспитавшей дитя (см. Вт.32:18; Ис.49:15; Ос.11:1-4). Бог также метафорически сравнивается со скалой (см. Вт.32,4,15,18,31 **TSuR** — «Твердыня» и «Заступник»), незыблемость которой вошла в поговорки.

Другие сочетания с **[A] el** совпадают по смыслу с **[A]elohim** , а также могут ассоциироваться с определенными географическими точками. В этот перечень входят:

[A]eL oLaM («Бог вечный», Быт.21,33),

[A]eL eLoHeY HaSHaMaYiM («Богнебесный», Неем.2,4),

[A]eLoHeYNu HaeL HaGGaDoL («Богнаш, Богвеликий,

HaG G iBor сильный,

HaN N oRa страшный,

SHoMeR HaBeRiT хранящий завет

HaHeSeD и милось», Неем.9,32),

[A] eL KaBiYR («Бог могуществен», Иов.36,5),

[A] eL RoY («Бог видящий», Быт. 16,13),

[A] eL BeYTeL («БогВефиля», дом Божий, Быт.35,7),

[A]eL BeRiT («Богзавета»),

[A]eL eLoHeY YeRuSHaLiM («БогИерусалима», 2Пар.32,19).

ИМЯ YHWH (ЯХВЕ, ЯХУ, ЯХУАХ) - ГОСПОДЬ

Из библейского повествования мы узнаем, что Бог открылся с именем **YHWH** Моисею на горе Хорив. Когда Моисей пас овец своего тестя мадиамского священника Иофора/Рагуила явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. Моисей спросил как имя Того, кто посылает его вывести народ из Египта.

В ветхозаветные времена имя служило как для указания на личность, так и для выражения ее. С именем нередко связано сущностное значение. Имена выполняли функцию разъяснения (ср. объяснение Авигеи относительно ее мужа: «Каково имя его, таков и он. Навал «Безумный» — имя его, и безумие его с ним» 1Цар.25,25). Перемена имени была важным делом, поскольку имя несло в себе некое сообщение. Аврам (отец великий) стал Авраамом (отец множества) (см. Быт.17,5; ср. Быт.32,28). В каком-то смысле имя было выражением сокровенной реальности.

Священное Писание придает большое значение именам Бога, поскольку в этих именах заключается богословие. «Я **YHWH**, это — Мое имя» (Ис.42,8; ср. Исх.15,3). Имя Бога служит заменой Бога (см. Пс.53,3; Пр.18,10; Иер.23,27). Чтить это имя (то есть Самого Бога) — означает призвать на себя Его благословение (см. Мал.3,16). Поэтому вопрос Моисея о имени говорит нам о том, что он хочет вступить в контакт с Богом, голос Которого он слышит, хочет постичь Того, кто его призывает.

Если египтяне, нуждаясь в своих богах, заклинали их, произнося их «истинные» имена должным образом и боги приходили и делали все «необходимое», то вопрос Моисея выдает его замешательство. Мы (израильтяне) не могли заклинять Бога отцов раньше и сейчас не можем. Как же мы можем быть в Нем уверены, как можем получить Его в свою власть? Как мы можем заставить служить нам Его имя?

Если вопрос Моисея рассматривать с этой точки зрения, становится очевидной вся сокрытая в изображенном диалоге драматика. Пойдет ли Бог навстречу желанию Моисея, откроет ли ему Свое имя? Ответ в Исх.3,14 обнаруживает некую двусмысленность: Бог одновременно выдает Свою внутреннюю сущность и в тоже время остается свободным Богом, Который не находится ни в чьем распоряжении. Впрочем, понимание ответа Бога существенно зависит от правильного перевода Исх.3,12,14.

Обратимся к еврейскому (MT) тексту.

На вопрос Моисея о имени Бог отвечает: «**еН е YeH aSheR еН е YeH**» - «Я буду, Кем Я буду» имя Мое (Исх.3,14a) и скажи так сынам Израилевым «**еН е YeH**» - «Я буду» послал меня к вам (Исх.3,14b). Что же означают эти загадочные слова? Если мы обратимся к Исх.3,12 то увидим, что Бог дает Моисею обетование присутствия с ним «Я буду с тобою» и это обетование звучит то же как «**еН е YeH iMMaK**». Вот что главное узнает Моисей, Бог будет с ним и с сынами Израилевыми, и выведет их из Египта.

В Исх.6,2-8 впервые мы видим, что в контексте истории призвания Моисея стоит имя Божьего самораскрытия – **YHWH**. Поскольку в древнееврейском языке на письме не использовались гласные, это имя записывалось в древних библейских рукописях в виде четырех согласных: «йод», «хе», «вав», «хе», которые транскрибируются

латинскими буквами как **YHWH**. Это обозначение в библеистике называют «Тетраграмматон» (греч. «четырёхбуквенное имя»). Согласно Писанию, имя **YHWH** начинают призывать во времена внука Адама Еноса (см. Быт.4,26), однако чуть дальше говорится, что это имя не было известно Аврааму, Исааку и Иакову (см. Исх.6,3). Это вероятно, означает, что исходя из сложившейся ситуации новый смысл Своего имени Господь впервые сообщает именно Моисею. Это объяснение можно подтвердить тем, что до Исх.3гл. мы нигде в Библии не находим подобного истолкования имени **YHWH**, какое дано Самим Богом в Исх.3.13,14.

В основе слов **«eHeYeH aSheR eHeYeH»** - «Я буду, Кем Я буду», **«HeYeH»** - «Я буду» или «Я есмь» и **«YHWH»** - «Господь» стоит глагол «есмь» **HaYaH** употребленный в Исх.3,14 в несовершенной форме («Я буду, Кем Я буду», хотя еврейские несовершенные глаголы могут передавать как будущее, так и настоящее время «Я есть, Кто Я есть»), который содержит, в общем, более полное и динамичное высказывание о сущности личности или вещи, сущности, которая проявляется по отношению к другим в действиях, поведении, судьбе и общении. Поэтому в этом слове выражена не только историческая действительность Бога. В нем также подчеркивается, что Божественное «бытие» - всегда «присутствие» (*parousia*) для тех, к кому Бог обращается.

Итак, в строгом смысле слова мы видим, что **«eHeYeH aSheR eHeYeH»** это не имя Божие, а Божие обетование активного присутствия с Моисеем и израильтянами: «Я с вами», «Я иду с вами», «Я буду присутствовать с вами». Однако избранные **YHWH** не могут предписывать Ему, как Он им должен быть близок, ибо Он остается свободным и непостижимым. Его близость и присутствие могут проявляться совсем иначе, нежели они от Него ожидают. Обетование «Я буду с вами» может быть опытно пережито только теми, кто готов расторгнуть свои привычки и связи, чтобы следовать только голосу Божию (см. Быт.28,15; Ис.43,2-5). Это обещание Божьего присутствия стало в Моисееву эпоху решающим фактором и послужило предметом разногласия в Исх.33гл., где **YHWH** первоначально откликнулся на эпизод с поклонением золотому тельцу заявлением, что израильтяне будут лишены Его присутствия на пути в Ханаан. Тогда Моисей стал умолять **YHWH** идти вместе с ними или вовсе не выводить их в Ханаан.

Моисею дается обетование, что **YHWH** будет всегда с ним и сынами Израилевыми и Сам будет бороться за них. Однако Моисею в буквальном смысле Бог не открывает Своего Личного имени, как уже было сказано имя **YHWH** это Божье обетование активного присутствия. Конечно, Моисей пережил величайшее Откровение Божие и он узнал о Боге нечто новое чего не знали праотцы Авраам, Исаак, Иаков (см. Быт.6,3), но сказать что Бог открыл Моисею Свое личное имя мы вряд ли можем. **Да в ветхозаветной религии Израиля имя YHWH становится собственным именем Божиим.** Но это Откровение не было абсолютным, вечным и совершенным, ибо как

утверждает Новый Завет ветхозаветная религия в ожидании будущего откровения была лишь детоводителем ко Христу, в Котором Божественное Откровение достигло совершенства (см. Ин.1,18; 14,9-14; Гал.3,23-26; Кол.1,15; 2,9).

Имя **YHWH**, как мы уже сказали, было раскрыто Моисею в качестве нового откровения; новая вера ассоциировалась с именем **YHWH** и, хотя сохранила преемственность с верой патриархов, отличалась от нее. Вера Моисея в **YHWH** отличалась от религии патриархов тем, что в религии Моисея акцент делался, среди прочего, на божественном вмешательстве в опасных ситуациях и на святости Бога, а это не было главными чертами в религии патриархов.

Богословские оттенки смысла, связанные с именем **YHWH** разнообразны. По этимологии, и по контексту, в котором раскрывается это имя (см. Исх. 3,12,14; 6,2-8), оно означает «присутствие». Бог — с израильтянами, Он близок к Своему народу, присутствует среди него. Это обетование присутствия усиливаются за счет того, что святилище во время странствий в пустыне называется «скиния» (буквально «обитель»), а также благодаря обетованному имени **Емману-Эль** («с нами Бог», Ис.7,14; Мф.1,23). **YHWH** присутствует, Он доступен и близок ко всем, призывающим имя Его (см. Пс.144,18) ради спасения (см. Пс.106,13), прощения (см. Пс.24,11) и наставления (см. Пс.30,4). Яхве близок для обращений, но в качестве Бога **E L O H I M** Он также, парадоксальным образом, непознаваем (трансцендентен).

Имя **YHWH** определяет Его как участника в борьбе человечества за существование. **Благодаря событиям Исхода имя YHWH на всегда связано со спасением и освобождением (см. Исх. 15:1-13; 20:2-3). Обетование спасения, данное в Исх. 6:6-8, обширно и включает в себя близость с Богом и все благословения изобилия, однако решительно обоблено в начале и в конце фразами «Я Господь». Имя YHWH имеет существенное значение в пророчествах о спасении (см. Соф. 3,14-17) и в мольбах (см. Пс.85,1). Заключенная в этом имени грань спасения повторяется в пророчествах о воплощении: родившийся Сын будет назван Иисусом (евр. Иехошуа или Иешуа, что значит «Яхве – спасение»), ибо (подобно эху к имени YHWH) «Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф.1,21). В имени YHWH раскрывается характер Бога как спасителя людей.**

С богословской точки зрения имя **YHWH** созвучно с заветом, отчасти и потому, что в разъяснении имени в Исх.6,6-8 упоминается формула завета («Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом», Лев.26,12). Имя **YHWH** — это имя, к которому Израиль может предъявлять особые претензии. В завете ряд вопросов, таких как справедливость (см. Ис.61,8) и святость (см. Лев.19,2), обрисован с чрезвычайной остротой.

Каково же взаимоотношение между Богом, Его именем, присутствием и славой. Наиболее важны в этом отношении стихи 12-23 из 33 главы книги Исход. Здесь одновременно описаны четыре различных «проявления» Бога: Его присутствие, Его

слава, Его имя и Его благоволение. В ответ на обещание Бога, что Израиль не будет лишен Его присутствия, Моисей просит показать ему Божью славу (см. Исх.33,14,18). Господь, однако, отклоняет эту просьбу и вместо нее предлагает: «Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя YHWH пред тобою: и кого помиловать, — помилую, кого пожалеть, — пожалею... лица Моего (присутствия) не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх.33,19-20).

Этот разговор происходит после эпизода с поклонением Израиля золотому тельцу, то есть в такой момент его истории, когда глубокую обеспокоенность вызывал вопрос, останется ли святой Бог с этим народом или же извергнет на него Свой гнев. Как может святой Бог присутствовать среди греховного народа? В ответе на этот вопрос Самим Богом проведено четкое различие между Божьим присутствием/славой и Его именем/благоволением. Божьи присутствие и слава святы, вызывают благоговение, к ним нельзя приблизиться; грешный человек должен быть прикрыт от них (см. Исх.33,22). Однако Моисей сможет встретиться с именем и благоволением Бога, в которых выражается склонность Бога по природе Своей проявлять милосердие (см. Исх.33,19). Тем, кто поклоняется Богу, становится известно Его имя (см. Исх.3,14; 6,2-3).

Предполагаемое здесь различие точно так же прослеживается и в остальной части Ветхого Завета. Слава Божья остается Его святым, грозным, неприступным и опасным проявлением. Когда слава Его появляется перед народом, это есть заключенный в облако огненный столп — облако закрывает и защищает людей от вида испепеляющей пламенем Божьей славы (Исх. 16:10; 24:16; 40:34; 3 Цар. 8:11; 2 Пар. 7:2). В отличие от этого, имя Божье — то, что Израиль может узнать и испытать, к чему может приблизиться — подразумевает Его благоволение и милосердие. Псалмопевец не призывает Божью славу и не вручает себя ей, но проделывает это с именем Божьим. Величественные проявления Бога в виде Его славы обычны при драматической и приуроченной к особым случаям теофании, сопровождаемой огнем, громом и землетрясением, но имя Его — это способ, которым Он раскрывает Себя в контексте повседневного, текущего поклонения. Слава — это форма богоявления в драматических событиях истории искупления — при исходе, у Синая, при освящении скинии и храма. А имя свидетельствует о доступности Бога и Его милосердии, и это форма поклонения, когда Израиль приближается к святилищу, к месту, которое Бог избрал, «чтобы пребывало там имя Его» (см. Вт.16,2).

Но даже с учетом этого более нюансированного подхода как Божья слава, так и Его имя являются божественными самопроявлениями и обязаны обнаруживать свою тесную взаимосвязь. Этот шаг наиболее явственно делает Исайя: «Вот, имя Господа идет издали, горит гнев Его, и пламя его сильно» (Ис.30,27). Здесь в виде огненного столпа

представлено Имя. Хотя имя и слава вполне различимы благодаря присущим им немаловажным нюансам, в конечном счете они суть проявления одного и того же Господа, Бога, Который судит и все же склонен к милосердию.

Внебиблейские тексты также могут способствовать выявлению того, что означает фраза о месте, которое Бог избрал, «чтоб положить там имя Свое» (Вт.14,24). Сходное выражение дважды встречается в письмах Амарны, относящихся к последней половине второго тысячелетия до Р.Х. Царь Абду-Хеба «положил свое имя в земле Иерусалимской». Это выражение подразумевает одновременно и владение, и завоевание. Для Бога дать Свое имя некоему месту или народу тоже означает утвердить Свое право собственности — над миром, Израилем или его землей. Во Второзаконии, где делается акцент на владении землей и на завете Израиля с Богом, проявление Божьего присутствия в виде Его имени напоминает народу о праве собственности и владычестве Бога. Не принижая и не исправляя представлений об имманентном присутствии Бога, Божье имя во Второзаконии подтверждает самое то, что ни на есть реальное присутствие Бога во всей полноте Его характера и верности завету с теми, на кого Он возложил Свое имя.

Произношение имени YHWH

До падения Иерусалима и разрушения Первого Храма в 587/586 г. до н. э., произношение Тетраграмматона, по-видимому, допускалось. Однако по крайней мере с III в. до н. э., в силу ограничительной интерпретации третьей заповеди (см. Исх. 20,7; Втор. 5,11: «Не произноси Имени Господа, Бога твоего, напрасно (всуче или ложно)»; ср. также Лев. 24,11,16), а также, вероятно, из благоговения, евреи стали избегать произносить имя **YHWH**, говоря вместо него **A DONAY**, т. е. Господин (букв. «мой Господь»), что явствует из Септуагинты, передающей **YHWH** через слово **K YRIOS** – Господин, Господь. Когда же в Библии встречалось комбинированное обозначение **A DONAY - YHWH**, то оно читалось как Адонай-Элохим, т. е. «Господь Бог». В раннем средневековье при огласовке консонантного (написанного только согласными буквами) текста Библии масореты (еврейские библеисты VIII-IX вв.), вокализируя Тетраграмматон, ставили гласные значки, используемые при огласовке слова Адонай, с одним отличием — под первой буквой «йод» в имени **YHWH** они ставили значок «шва»(обозначающий ультракраткий звук, близкий к «э») вместо значка «шва пэттэк»(обозначающего ультракраткий звук с оттенком «а»),стоящего под «алефом»в слове **A DONAY**. Эта масоретская огласовка указывала (естественно только людям посвященным – раввинам) на то, что вместо **YHWH** следует читать **A DONAY**. Когда же само имя **A DONAY** предшествует Тетраграмматону, то,чтобы избежать повторения этого имени, масореты снабжали его гласными значками имени **ELOHIM** так что в этих случаях вместо **YHWH** читают (обратно таки люди посвященные в эти нюансы)

ELOHIM (букв. «Бог»). Средневековые христианские ученые, не поняв истинного смысла вокализации имени **YHWH** гласны ми значками от слова **A DONAY**, транслитерировали его как **Иегова**. Обычно считается, что первым данную транслитерацию использовал в 1518 г. исповедник папы Льва X Петр Галатин. Имя «Иегова» использовалось христианскими богословами, библеистами (см. Синодальный перевод), учеными и литераторами вплоть до середины XIX в., когда Г. Эвальд показал, что **YHWH** следует читать не как **Иегова**, а как **YAHWEH** (**Яхве**). Эта вокализация подтверждается, в частности, передачей Тетраграмматона раннехристианскими авторами Епифанием Саламинским (315—403) и Феодоритом Кирским (390—466) как **IAPE**. Огласовку первого слога подтверждает и сокращенная форма имени Бога **YAH**, встречающаяся в поэтических текстах (см. Исх. 15,2; Пс. 67,5) и окончания -yah и -yah во многих еврейских теофорных именах (например, Элияху, Ишайаху, Ирмийаху), а также такие греческие транскрипции имени, как **Yashu**, **Yaouai** (Климент Александрийский 150 — 215 гг.) и **Yafu** (Ориген 185 — 253/254 гг.). Особого внимания заслуживает тот факт, что аморейские теофорные антропнимы содержат элемент Ya, Yawi, вероятно связанный с именем **YHWH**.

ЭКСКУРС

Произношение и значение

Имя **YHWH**, по-видимому, представляет собой форму третьего лица единственного числа имперфекта породы qal глагола тл (haway) — древняя форма глагола **Л'Л** (hayah) "быть". (См. Исх. 3:14—15.) Имперфект глаголов в еврейском языке может использоваться, в частности, как для обозначения будущих действий (= русское будущее время), так и для обозначения действий, начавшихся в прошлом и продолжающихся в настоящем. Таким образом, Имя Господа может быть интерпретировано как "Он был, есть и будет"¹². Согласно книге Исхода 3:14, Сам Господь так истолковывает Свое Имя: "Я есмь Сущий" (или: "Я есмь Тот, Который есмь"¹³; **Л'лк** **пав** **Л'лк**). В этой самохарактеристике, выражающей конечное основание доступной для человеческого постижения сущности Божества, апофатическая (негативная) теология достигает своего апогея¹⁴.

Некоторые исследователи усматривают в Имени **YHWH** форму каузативной породы **hiph'il** от глагола **hwh/ huh** ("быть") и интерпретируют его как "Тот, Который производит бытие, существование". Однако следует отметить, что этот глагол в каузативной породе не встречается в еврейском языке".

Имя **YHWH** возводится также некоторыми исследователями к корню **Л1Л** ("падать") в **hiph'il** и истолковывается как "Заставляющий падать (дождь и/или молнию)"; интерпретация: "Громовержец"¹⁹; либо "Заставляющий падать (врагов)".

Происхождение Яхвизма

Многие исследователи, основываясь на текстах книги Исх. 3:14 (Элохист) и 6:3 (Священнический кодекс), содержание которых может быть интерпретировано в том смысле, что до Моисея евреям не было известно Имя Господа YHWH, полагают, что именно Моисей явился основателем нового религиозного учения — Яхвизма. Сам же культ и Имя YHWH, как полагают сторонники данной гипотезы, этот еврейский Законодатель заимствовал у мадианитян (мидианитян) или же кенитов (ср.: Суд. 1:16, 4:11, Числа 10:29), представлявших, по-видимому, одно из ответвлений мадианитян.

На основании археологических данных была выдвинута гипотеза, что Моисей узнал имя YHWH от своего тестя Иофора, Мадиамского священника. Из перечней чужеземных стран, составленных в правление Аменхотепа III (1402-1364 гг. до н.э.) и помещенных в солебском храме Амона, известно, что YHWH поклонялись мадианитяне и кенее — племена, кочевавшие по синайской пустыне. Согласно Исх. 2,15-21, бежавший из Египта Моисей пришел к человеку по имени Иофор (Рагуил), который был священником в Мадиаме и взял в жены дочь его, Сепфору. В Исх. 18 говорится о том, что Иофор прославил YHWH, принес вместе с Моисеем жертву Богу и дал ему разумный совет снять с себя часть полномочий. В ходе археологических раскопок в районе Акабского залива, в нескольких километрах к северу от него, были обнаружены остатки египетского святилища, которое было разрушено мадианитянами. Последние уничтожили там изображения египетской богини Хатхор и, судя по всему, на месте бывшего святилища воздвигли священную скинию — совершенно таким же образом, как об этом рассказано в Ветхом Завете об израильтянах.

В качестве основания также указывается, на то обстоятельство, что Моисей проживал долгое время в районе горы Синай у своего тестя Рагуила-Иофора, являвшегося мадианитянским жрецом (см., например, Исх. 2:16, 3:1, 18:1). И именно здесь, у Синая, Господь впервые обращается к Моисею из среды горящего тернового куста (неопалимой купины; Исх., гл. 3). Далее, отмечается, что, согласно тексту книги Исхода 18:10—12, Иофор, услышав от Моисея рассказ о том, как Господь избавил Израилья из египетского плена и поразил фараона и египтян, воскликнул: "Благословен Господь (YHWH), который избавил вас (т. е. израильтян. — И. Т.) из руки египтян" (стих 10) и "принес всесожжение и жертвы Богу" (Элохим, т. е. Господу [или своему богу?]. — И. Т.) (стих 12). Из данного пассажа делается вывод, что Иофор был изначально (?) жрецом Господа. Однако, кроме всего прочего, такой вывод представляется необоснованным уже в свете стиха 11, где Иофор, под впечатлением рассказа Моисея, восклицает: "Ныне узнал я (sic! — И. Т.), что Господь велик паче всех богов..."

Далее, сторонники "мадианитянской гипотезы" указывают на поэтические тексты книг Судей 5:4—5, Второзакония 33:2 и Аввакума 3:3, где говорится о шествии Господа от Сеира (гористый и лесистый район Эдома), с поля эдомского, от Синая, с горы

Фаран, от Фемана (район Эдома), т. е. с территории Эдома и примыкающих к нему областей, близких к Мадану.

Совершенно иную информацию о происхождении культа Господа-ҮНҰН дает Яхвист — наиболее древний и репрезентативный источник книги Бытия и глав 1—24 книги Исхода. Так, здесь возникновение Яхвизма возводится ко времени (и имплицитно, к личностям) первопредка сутиев Сифа и его сына Еноса-человека (пришедшего на смену космическому Адаму-Человечеству): именно "тогда начали призывать Имя ҮНҰН-Господь"²⁶ (или: "Имя Господа". — И. Т.) (Быт. 4:26). Согласно Быт. 8:20, Ной "устроил жертвенник Господу". В Быт. 9:26 Господь -ҮНҰН идентифицируется как "Бог Сима"; последний, будучи прадедом Евера, может быть скоррелирован (если даже не отождествлен) с Сифом. Мы узнаём также, что Господь открылся Аврааму под Именем ҮНҰН (Быт. 15:7!); что Авраам "призывал Имя Господа-ҮНҰН" (Быт. 13:4, 21:33) и обращался к Богу как к Господу -ҮНҰН (Быт. 15:2, 8); воздвигал жертвенники Господу (Быт. 12:8, 13:18), воздевал к Нему руки (Быт. 14:22). Далее, место жертвоприношения на горе Мориа Авраам нарекает именем "ҮНҰН Йаре", т.е. "Господь усмотрит" (Быт. 22:14). Согласно Быт. 28:13, Сам Господь называет Себя Богом Авраама и Исаака; согласно же Быт. 32:9, Иаков обращается к Господу -ҮНҰН как к Богу Авраама и Исаака; в Быт. 24:12, 42 раб Авраама свидетельствует, что Богом его господина является ҮНҰН-Господь²⁷. В тексте же Быт. 31:53, где Бог ҮНҰН определяется как "Бог Авраама" и «Родственник(обычно переводят "Страх") Исаака» {тж. стих 42) и дифференцируется с "богом Нахора" (брата Авраама и деда Лавана, проживавшего с семейством в районе Харрана), Господь выступает как личный и единственный Бог семьи Авраама²⁸ (ср. Быт. 15:6: "И он (Авраам. — И. Т.) поверил в Господа (nvrа ркт)..."). В масоретском тексте Быт. 31:53, в отличие от Септуагинты, в данном стихе сохранилась также фраза, согласно которой "Бог Авраама" и "бог Нахора" являются "богами их отца", т. е. родовыми богами²⁹. Наконец, отметим, что ҮНҰН-Господь неоднократно выступает как Бог Исаака и Иакова (см., например, Быт. 26:25, 28:13, 16, 32:9).

Все приведенные данные, как представляется, указывают на то, что Яхвизм возникает в аморейско-сугийской среде в Северной Месопотамии. В связи с этим отметим, что среди аморейских теофорных антропонимов из Мари встречаются имена Ya(A)wi-ilum (ila) и Ya(A)wi-Adad, т. е. "Бог (или Эл) [суть] Ya(A)wi", "Адад [суть] Ya(/j)wi". (Напомним, что Адад (Хадад) — это ипостась Ваала (Баала) как бога грозы и бури.) Следует также указать, что и такие Имена—Эпитеты Бога, как Шаддай (традиционный перевод "Всемогущий") и Цур (букв. "Скала", "Твердыня"), тоже имеют аморейские параллели — Sadu/i- и Sura/i- соответственно.

Такие формулы, как "Бог моего/твоего/его отца (отцов)", "Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова", многократно употребляемые в книгах Бытия и Исхода, имеют прямые параллели в ассирийских табличках из Каппадокии (XIX в. до н. э.) и текстах из Мари.

Бог патриархов — это прежде всего личностный Бог, в том смысле, что Он находится в связи с человеком, с конкретными личностями, в отличие от ханаанейских богов, которые прежде всего связаны с местами (местностями).

Словосочетания с именем YHWH

Наиболее распространенное сочетание — это **YHWH TS E B AO T** «Господь воинств», которое встречается в Библии двести восемьдесят пять раз и чаще всего употребляется в книгах пророков, особенно у Иеремии и Захарии. Это сочетание имеет двоякий смысл. В качестве военного термина оно означает, что **YHWH** является, так сказать, «Главкомандующим» (1Цар.17,45). «Воинства» или «рати» могут состоять из небесных существ, образующих «все воинство небесное» (3Цар.22,19), могут быть такими небесными светилами, как солнце, луна и звезды (см. Втор.4,19), а также воинствами Израильскими (1Цар.17,45). В качестве военного звания это сочетание означает, что Бог не уступит никакому противнику и вполне способен одержать победу. В Септуагинте это сочетание иногда переводится как **K yrios P antokrator** («Господь Всемогуший»); такое обозначение встречается также в Новом Завете.

Вторая «сторона» словосочетания имеет скорее монархический, нежели военный смысл, поскольку именно про **YHWH** в Писании говорится царственной терминологией, как о «восседающем на херувимах» (1Цар.4,4; 4Цар.19,15; Пс.79,2). Таким образом имя Бога **YHWH TS E B AO T** неоднократно связывается непосредственно с Ковчегом Завета, служившего символом присутствия Бога среди Его народа (см. Числ.10,35-36; 2Цар.6,2). Также выражение, «Господь воинств», нередкое в псалмах, которые выражают поклонение Богу (особенно в тех, где упомянута гора Сион), выделяет царственное величие Бога. Оно описывает Бога в качестве Бога царствующего (см. Пс.102,19-21), восседающего на престоле, Бога, помыслы и решения Которого не встречают противодействия (см. Ис.14,24; Иер.25,27).

Словосочетание **YHWH ELOHIM** - «Господь Бог» постоянно встречается в Библии. Двойное имя божества на древнем Ближнем Востоке не было исключением. Двойное имя в Быт.2,4 — 3,24, по-видимому, призвано подчеркнуть, что величие Бога, ассоциирующееся с именем **ELOHIM** в Быт.1гл. неразделимо с непосредственным присутствием **YHWH** в райском саду. Божество по имени **YHWH** - «Господь» тождественно с **ELOHIM** - «Бог». Схема «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть» (Вт.6,4) подчеркивает это тождество, так же как и выражения, подобные «Господь, Бог ваш/наш». **YHWH** в качестве Бога — это единственный Бог: «Так говорит Господь, Царь Израиля, и Искупитель его, Господь Саваоф: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис.44,6).

В книге пророка Исайи Господь назван Искупителем **YHWH GOEL** (см. Ис.43,14). Глагол *ga'al* — это юридический термин, обозначающий передачу (за определенную плату) какого-либо человека, собственности или права на что-нибудь тому, кто претендовал

на них в качестве родственника или прежнего обладателя. Слово *go'el*, причастие от *ga'al*, обозначает человека, который выступает в роли такого «искупителя». Этот термин встречается в Ветхом Завете восемнадцать раз (тринадцать раз в Книге Исаяи). В обязанности искупителя, обычно ближайшего родственника, входило возвращение человеку свободы, которую тот утратил (например, из-за долгов). Пример такого «искупления» можно встретить в Лев.25,47-49, где сказано, что израильтянин, которому пришлось продать себя в рабство из-за бедности, может быть выкуплен ближайшим родственником или может выкупить себя сам. Собственность, проданная при подобных обстоятельствах, равным образом может быть выкуплена и благодаря этому остаться во владении семьи (см. Лев.25,24-25; Руфь4,1-6; Иер.32,6-9). Так как Яхве искупает Свой народ, Он зовется «Искупителем» Израиля, особенно в Книге Исаяи, где «искупление» является ключевой метафорой (см. Ис.41,14; 43,1; 44,6; 47,4). Парадигмой искупительных деяний Яхве в Ветхом Завете выступает историческое освобождение Израиля от египетского рабства, однако метафора искупления используется пророками также по отношению к вавилонскому плену.

Хотя чаще всего речь идет об искуплении Божьего народа, понятие искупления или избавления упоминается также применительно к попавшим в беду отдельным людям (см. Быт.48,16; 2Цар.4,9; Иов.19,25; Пс.25,11; 48,16; 68,19; 102,4). Искупительные деяния Бога чаще всего описываются как физическое избавление, но при этом они не лишены духовного значения. В Ветхом Завете существует только одна явная ссылка на искупление от греха (см. Пс.129,8), а в большинстве случаев акцент делается на Божьем избавлении от последствий греха.

Ряд словосочетаний или составных имен приурочены, главным образом, к некоторым выдающимся событиям, как в случае имени **YHWH NISSY** «Господь знамя мое», где «знамя» следует понимать как место сбора войск. Это имя напоминает о победе израильтян над амаликитянами в пустыне (см. Исх.17,15). Поэтому имя **YHWH NISSY** Бог открыл, когда евреи отвоевывали свое право на Землю Обетованную, – Он был для Израиля знаменем победы. Благодаря эпизоду с горькой водой в Мерре возникло еще одно подобное «имя», **YHWH ROPE** («Господь целитель» Исх.15,26; ср. Пс.102,3). **YHWH ROPE** – это действительно Бог Целитель, ведь Он чудесным образом позаботился о здоровье Своего народа, потому и было сказано: «И не было в их стане больных». Авраам увековечил Божье провидение относительно жертвы для заклания с помощью имени **YHWH IRE** («Господь обеспечит (усмотрит)», Быт.22,14). Бог убедился в преданности Авраама, поэтому вместо Исаака позволил принести в жертву овна. Иеремия отождествляет имя «Отрасли праведной» с выражением **YHWH TSIDEQNU** «Господь — оправдание наше» (Иер.23,5-6). В другом месте он говорит, что **YHWH ELOHIM EMET ... HAYIM ... MELEK OLAM** «Господь Бог есть истина; Он есть Бог живой и Царь вечный» (Иер.10,10). Пророк Исаяя называет Господа **MOSHEYEK , GOELEK , EVIYR YAQOV** Помазанником, Искупителем и Сильным Иакова.

Названия сооружений, в состав которых входит имя **YHWH** , включают в себя жертвенник Гедеона, названный **YHWH SHALOM** («Господь — это мир», Суд.6,24) и храм (город) — **YHWH SHAMMA** («Господь там» Иез.48,35). Имя Гедеон означает «хромой», «разрушенный» или «калека» и происходит от глагола **гидда** – «разрушать». По-видимому, Гедеон был калекой. Но Бог решил укрепить его, послав ангела возвестить ему имя Яхве-Шалом и избрание его судьей в Израиле. Поэтому сердце Гедеона исполнилось миром, и он обрел силы, чтобы прогнать мадианитян.

Таким образом титул подчеркивает не только присутствие Бога, но также ту силу, благодаря которой божественные решения и определения влияют на политическую историю (см. Ис.19,12,17; Иер.50,31). Бог открывал людям Свои имена в четко определенных ситуациях.

Имя **A D O NAY**

Имя **ADONAY** встречается в Ветхом Завете как самостоятельное имя Бога, так и в соединении с Яхве. Когда оно употребляется с Яхве, то обычно ставится первым (310 раз) и только 5 раз наоборот. В ранних исторических книгах (Быт. – 4 Цар.) обнаружен всего 21 случай употребления **ADONAY** , тогда как в пророческих книгах использование **ADONAY** достигает 320 раз; в одной только книге пророка Иезекииля – 217 раз. В писаниях Пророков в большинстве текстов имя **ADONAY** находит применение в вводных или заключительных частях пророчеств, например: «Так говорит Господь (**ADONAY**), Господь (**YHWH**) Саваоф...» (Ис.10.24). Было обнаружено, что в Ветхом Завете **ADONAY** более приспособлено для употребления в молитвах и речах, чем в исторических повествованиях, законах, предписаниях, притчах. **ADONAY** – это слово множественного числа от существительного **adon** – «господин», «хозяин», «владелец», которое, как и **ADONAY** , приемлемо как по отношению к Богу, так и к людям. Как и в случае с **ELOHIM** , ко множественному числу имени **ADONAY** по-видимому следует относиться как к «множественному числу величия». По всей вероятности, окончание имени **ADONAY** (ay) в самые древние времена, когда это имя только входило в употребление, представляло собой местоименный суффикс, что придавало **ADONAY** значение – «мой Господь».

Библеисты предполагают, что значение этого суффикса сохраняется только в Пятикнижии и книге Иисуса Навина; использование имени 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 был сохранён в качестве условного знака, для того чтобы отличать Божественного Господа **ADONAY** от человеческих господ - **adon**. Когда Бога называют именем **ADONAY** , этим делают акцент на том, что Он – Господин, Владыка, имеющий абсолютную власть.

Арамейское имя MARE

Арамейское **MARE** или **MARA** по отношению к Богу и Господу прослеживается уже в Дан.2,47 и 5,23, хотя в этих текстах термину еще не придается абсолютное значение титула. Иного рода свидетельство мы получаем из апокрифа книги Бытия. Этот кумранский документ, датируемый приблизительно рубежом I в. до н.э. - I в. н.э., содержит примеры обращения к Богу на арамейском **MARI** «мой Господь». Это единственный зафиксированный случай такого словоупотребления в арамейском, хотя широко распространено более светское обращение *marî* «мой господин» в устах женщины или слуги по отношению к супругу или главе семьи. *Mar* на арамейском означает «господин», и к этому слову, как правило, добавляются различные суффиксы. В таргуме книги Иова *mar* выступает как эквивалент еврейского слова *sadday* (всемогущий). Имеются также фрагменты из четвертой пещеры, где слово *mar* относится к Богу, а в греческом переводе дается *hokyrîos*. Другое важное свидетельство обнаружено в раскопках храма в Газе, называвшегося Марнеум, - там отправлялся культ бога *mar*.

Л. Хуртадо собрал обширный материал, показывающий сложность ранней иудейской концепции божественных посланников. Множество свидетельств указывает, что в раннем иудаизме концепция единобожия могла сосуществовать с идеей, согласно которой Бог предоставлял особое место и роль некоей небесной фигуре или посреднику. Эта идея включала в себя концепцию, что вознесшиеся патриархи (напр., Енох, Моисей) и верховные ангелы (напр., Михаил) могут говорить и действовать от лица Бога, осуществляя божественную власть и авторитет. Это свидетельство важно постольку, поскольку оно указывает на более широкий контекст божественного посредничества в раннем иудаизме, внутри которого ранние христиане могли понимать Иисуса.

ИМЕНА И ТИТУЛЫ БОГА В ГРЕЧЕСКОЙ БИБЛИИ

oWn (Сущий)

Выше мы рассмотрели с этимологической и экзегетической точки зрения значение слов «eHYeH», «eHYeHaSheReHYeH» и «YHWH» в еврейском тексте Исх.3,12,14; 6,3. Теперь же мы обратимся к греческому переводу еврейской Библии (Септуагинте) которая имела исключительный авторитет и распространение в раннем христианстве.

Во время правления Птолемея II Филадельфа (III веке до Р.Х.) в Александрии, александрийскими книжниками, была начата работа по переводу еврейского Писания на греческий язык, так как иудеи диаспоры уже не знали своего родного языка, а говорили на греческом языке, который становился международным языком общения. Этот перевод получил название Септуагинта (LXX), т.е. перевод семидесяти толковников и был принят древней Церковью в качестве Библии.

В Септуагинте еврейские слова «eHYeHaSHeReHYeH» и «eHYeH» были переведены как «eγoeimioWn» - «Я есмь, Который есмь», «Я есмь Сущий» или просто «oWn» - «Сущий». Это перевод буквально правильный, однако переводчики изменили смысловое ударение, не взяв во внимание драматический контекст ситуации и соотнесенность стиха 14 со стихом 12. Если в еврейской Библии слова «eHYeH», «eHYeHaSHeReHYeH» и «YHWH» означали обетование Божьего присутствия «Я буду с вами», то в Септуагинте они переведены греческим философским термином «oWn» выражающим свойства трансцендентного Абсолюта далекого от людей, Его вечность, неизменность и самобытность. Мы знаем, что александрийские иудеи, а потом и христиане стремились выразить библейские понятия в категориях греко – римской философской мысли (см. труды Филона, Климента Александрийского, Оригена). Поэтому выражение «oWn» - «Сущий» было более понятным в греческой среде, чем обетование «eHYeH» - «Я буду с вами».

Библеисты и филологи утверждают, что любой перевод есть уже в некотором роде толкование текста. Так переводчики ходят донести смысл текста до читателей которые имеют другую национальность, культурную и историческую традицию, а значит другой менталитет и мировоззрение чем читатели оригинала, тем более если смысл слов оригинала достаточно труден для понимания. Все это справедливо и для Септуагинты. Можно сказать, что она является не просто переводом, но в некотором смысле толкованием трудных мест оригинала. Поэтому в переводе этого места как нельзя лучше отразился и буквализм и толкование, но не отразилось первоначального значения.

Греческое имя Kyrios (Господин - Господь)

В Септуагинте имя **Kyrios** применяется к Богу чаще всех остальных имен, около девяти тысяч раз, причем примерно более чем в шести тысячах случаев имя **Kyrios** заменяет имя **YHWH**. Греческое слово **kyrios**, в первую очередь означает собственника или повелителя. Кроме того **kyrios** – это обращение слуги к своему хозяину, а также обращение учеников к своему учителю. В Греко – Римской империи слово **kyrios** употреблялось в отношении божеств, а также императора или местного царька, которым оказывали божественные почести. Однако сейчас существуют сомнения относительно того, во всех ли случаях составители LXX передавали тетраграмматон как **Kyrios**. Некоторые древнейшие рукописи в отдельных местах переносят в греческий текст еврейское **YHWH**, и по крайней мере одна кумранская рукопись LXX передает тетраграмматон как **IAO**, а не как **kyrios**. Копии LXX, дающие **kyrios** вместо **YHWH**, восходят к IV в. н.э. и, скорее всего, являются христианскими копиями, подвергшимися христианской редакции. Правда, библеисты собрали данные в пользу того, что в раннем иудаизме греческое слово **kyrios** использовалось наряду с **adonai** «господин» для именования Яхве, а потому кажется возможным, что ранние христиане иудейского происхождения перенесли этот титул с Яхве на Иисуса.

Однако сейчас более нельзя с уверенностью утверждать, что это произошло под влиянием LXX. Примеры употребления *kyrios* применительно к Яхве обнаруживаются не только у Иосифа Флавия и Филона, но и в Премудрости Соломона (примерно 27 раз, ср. Прем 1:1, 7, 9; 2:13). Особенно важно указание Иосифа о том, что евреи отказывались именовать императора *kyrios* именно потому, что этот титул они сохраняли исключительно для Бога.

Когда в LXX и других текстах раннего иудаизма *kyrios* используется для перевода еврейского слова *adon*, речь идет именно о переводе, а не об «имя – заместителе». Примерно 190 раз в LXX *adon* переводится как *kyrios* и обозначает людей, являющихся в том или ином отношении начальниками или вождями. Есть также свидетельство, что *adonai* иногда использовалось в еврейских библейских рукописях в Кумране вместо *YHWH*. Столь же интересно использование *adonai* в молитвенных воззваниях Кумрана (ср. 1QM 12:8, 18; 1Q 34).

ИМЕНА И ТИТУЛЫ ИИСУСА В НОВОМ ЗАВЕТЕ

«Имя» Иисуса

Выражения, включающие в себя «имя» Иисуса, часто встречаются в Новом Завете и имеют очень большое значение, потому что их употребление параллельно употреблению имени Бога в Ветхом Завете. Первые христиане без затруднений подставляли имя Иисуса вместо имени Бога. В самом деле, для них божественное имя, *YHWH*, относилось к Иисусу, поскольку перед Ним должно было преклониться всякое колено, и всякий язык должен был исповедовать, что Он — Господь (Флп.2,9-11; ср. Ис.45,20-23). Новозаветные верующие должны жить во имя Иисуса, точно так же, как ветхозаветные верующие должны были жить во имя Яхве.

Люди, услышавшие Благою Весть и откликнувшиеся на нее, призывают имя Иисуса во спасение (Деян.2,21), веруют во имя Его (Ин.1,12; 1Ин.5,13); затем оправдываются (1Кор.6,11) и получают прощение именем Иисуса (Деян.10,43; 1Ин.2,12), а потом крестятся во имя Иисуса (Деян.2,33; 10,48; 19,5). Теперь, имея жизнь во имя Его (Ин.20,31), верующие должны прославлять имя Иисуса (2Фес.1,12), благодарить и делать все, что делают, во имя Иисуса (Еф.5,20; Кол.3,17). В точности подобно Ветхому Завету, где имя Божье представляет личность Бога и все, что Он есть, в Новом Завете «Имя» Иисуса означает все, что есть Иисус в качестве Господа и Спасителя.

В дополнение к всеобъемлющей мысли, которая заключена в самом имени Иисуса, существует также ряд немаловажных способов именования, которые употребляются в Новом Завете по отношению к Иисусу. Каждый из них раскрывает некую особенность того, Кем был Иисус, а в сочетании они представляют собой определение Его личности и деяний, и становятся как бы Его «именем».

Иисус - Христос

Наименование «Христос» или «помазанник» (евр. *mashiah*; араб. *meshiha*; греч. *christos*), встречающееся в Новом Завете около трехсот пятидесяти раз, происходит от глаголов, основное значение которых «тереть (что-либо)», а более специфическое — «помазать кого-либо». В Ветхом Завете отмечено помазание елеем священников (см. Исх.29,1-9), царей (см. 1Цар.10,1; 2Цар. 2,4; 3Цар.1,34), а иногда и пророков (см. 3Цар.19,16), в знак их особых обязанностей перед израильским народом. Пророк Исайя упоминает о своем собственном помазанничестве (чтобы «благовествовать нищим», Ис.61,1) и о помазанничестве Кира, царя персидского (чтобы покорять народы, Ис.45,1), которые, по-видимому, происходили непосредственно от Господа, без обычного ритуала помазания. В виде существительного слово «помазанник» (Божий) обычно относилось к царям (см. 1Цар.12:3,5), а обозначение им священников (см. Лев. 4:5) или патриархов (см. Пс.104,15) менее распространено.

Однако непосредственно для обозначения грядущей мессианской фигуры, призванной спасти Израиль, слово «мессия» т.е. «помазанник» в еврейской Библии не употребляется. В послевоенных ветхозаветных текстах мы находим упование на обновленную (давидическую) монархию. Это событие часто изображалось как событие чрезвычайных масштабов (см. Агг.2,20-23; Зах.9,9-10; 12,7-13,1). Из этой надежды выросло (видимо, уже в эллинистический период, т.е. после 331г. до н.э.) обозначение словом *mashiah* (и его греческим эквивалентом, *christos*) будущего посланца Божьего. (Обычно верили, что такой посланец восстановит независимость Израиля и справедливость.) Поэтому во время Своего благовествования Иисус Сам к Себе этот титул не применял, так называли его другие (Петр см. Мк.8,27-30) и только перед лицом первосвященника когда уже стало ясно, что Он будет осужден в любом случае, Иисус без колебания говорит, что Он - Мессия, и тотчас перефразирует, что Он – Сын Человеческий, чтобы не подумали, что Он претендует на мессианство с политической точки зрения. Тем не менее ко времени рождения Иисуса ряд мест еврейской Библии понимали как ссылки на особого помазанника, который принесет Израилу искупление и этого человека называли «Христос» (см. Деян.2,30,31), Его пришествия ждали самаряне (см. Ин.4,25). Иудеи ждали его и верили, что он совершит великие чудеса (см. Ин.7,31). Он должен был быть сыном Давидовым (см. Мф.22,42) и, подобно Давиду, происходить из Вифлеема (см. Ин.7,41-42); Даже преступник, приговоренный к смерти через распятие, знал о Христе и спрашивал Иисуса, не Он ли это (см. Лк.28,39).

В Новом Завете слово «Мессия» появляется только дважды (см. Ин.1,41; 4,25) для объяснения греческого слова «Христос». Очевидно, что язычники, незнакомые с иудейскими мессианскими чаяниями, не рассматривали слово *christos* как

религиозный термин. И только тогда, когда грекоязычные иудеохристиане перевели им еврейское слово *mashiah* оно приобрело значение христологического титула и в среде языкохристиан Римской империи.

Таким образом слово «Христос» употребляется для указания на Иисуса из Назарета как на Того, Кто был помазан Богом, чтобы стать искупителем человечества. Поэтому оно часто появляется в виде титула в выражениях «Иисус Христос» (Деян.5,42), «Иисус есть Христос» (Деян.18,28) (синод, также: «Христос есть Иисус » и «Сей есть Христос »). Петр называет Его «Господом и Христом» (Деян.2,36). Очень часто это слово объединяется с именем «Иисус» и фактически образует составное имя «Иисус Христос» (см. Деян.2,38; 3,6; 9,34; 10,36; Рим.1,6-8; 1Кор.1,6-10), хотя не выступает в качестве фамилии, поскольку сочетание «Христос Иисус» тоже распространено (см. 1Кор.1,1-30; Гал.2,4). В одной и той же главе Иисус может быть назван «Иисус Христос» (Гал.3,22), чуть ниже — «Христос» (Гал.3,24), а потом еще и «Христос Иисус» (Гал.3,26).

В писаниях Павла слово «Христос» употребляется в сочетании с титулом «Господь» (*kyrios*, Рим.10,9), а также в сочетании с такими понятиями, как благовествование (см. Рим.1,16) и вера (см. Гал.2,16) и в пассажах, говорящих о смерти и воскресении Иисуса (см. 1Кор.15; Рим.3,23; 5,6-7; Гал.3,13) отражающих раннехристианское убеждение в том, что распятие – часть мессианской роли Иисуса.

Что касается других мест Нового Завета, священнописатель послания к евреям обращается к ветхозаветным представлениям о помазании священников и переносит их на Иисуса (см. Евр.1,9; 5,8-10; 7,1-28). Имя «Христос» встречается также в посланиях Петра (см. 1Пет.1,13; 3,18; 2Пет. 1,1-2,16; 3,18), у Иакова (см. Иак.1,1; 2,1) и у Иуды (см. Иуд.1,47,21,25). В Откровении Иоанна Иисус назван Христом, в нем предвосхищается конец времени, когда полностью и вовеки возобладает Царство и спасение Господа и Его Мессии (Отк.11,15; 12,10; 20,4,6). Значение имени «Христос» заключается в том, что это титул, присвоенный Иисусу благодаря исполнению в Нем ветхозаветных пророчеств и Его воскресению из мертвых. Имя «Иисус» было у евреев довольно распространенным (греческая форма от «Иошуа» «Иешуа», «Иосия», ср. Лк.3,29; Евр.4,8, где имя «Иисус» в греческом тексте соответствует имени «Иошуа»), его носили и другие упомянутые в Новом Завете люди, например Иуст (см. Кол. 4,11). Но больше никого не звали Христом. Существенно, что первые ученики Иисуса стали называться не «иисусиане», а «христиане», последователи Христа (см. Деян.11,26; 26,28; 1Пет.4,16).

Иисус - Сын Божий

Это, безусловно, самый значительный христологический термин в Новом Завете. Слова «Сын Божий» или их эквиваленты («Сын», «Сын Мой» и др.) встречаются в нем более 124 раз, и их можно считать главной христологической категорией в каждом из Евангелий. Новый Завет описывает отношения Иисуса с Богом, прежде всего в тер-

минах богосыновства. Само это понятие включает в себя несколько значений, связанных с особой миссией, послушанием, глубочайшей взаимосвязью, познанием, богоподобием, обретением благословений и даров.

В Ветхом Завете понятие богосыновства появляется в связи с тремя лицами или группами лиц: это ангелы (Быт.6,2; Иов.1,6; Дан.3,25), Израиль (Исх.4,22-23; Ос.11,1; Мал.2,10) и царь (2Цар.7,14; Пс.2,7; 88/89,26-27). Когда речь идет об Израиле и царе, богосыновство подчеркивает особую принадлежность Богу, избрание для служения Богу (т. е. повиновения Ему) и переживание Божьей любви, милости, зашиты и даров.

Хотя в Ветхом Завете царь сравнительно редко именуется сыном Божиим, такое употребление термина ближе к тому смыслу, который он имеет в Новом Завете, нежели к обозначению ангелов или даже всего народа. Также в Ветхом Завете не говорится явно о Мессии как о Сыне Божьем. Однако в кумранских произведениях есть три отрывка, в которых идея Сына Божьего связана с Мессией: «Его будут славить как Сына Божьего, и они назовут его Сыном Всевышнего». Хотя фрагменты, где Мессии приписано богосыновство, редки и разбросаны, было отмечено следующее: 1) мессианские надежды в тот период почти всегда связывались с идеальным царем из рода Давида (который в Ветхом Завете назван «Сыном Божиим»); 2) в некоторых высказываниях в Новом Завете, по-видимому, прослеживается сопряжение понятий «Мессия» и «Сын Божий» (см. Мк.14,61; Мф.16,16). Это наводит на мысль, что восприятие Мессии как Сына Божьего не было совершенно чуждо палестинскому иудаизму.

Богосыновство в жизни и служении Иисуса

Согласно синоптическим Евангелиям, Иисус воспринимал себя и свою миссию как реализацию богосыновства и явно подразумевал при этом, что Он - Сын Божий. В результате исследования подлинных высказываний Иисуса, относящихся к «Отцу» и «Сыну», обнаруживаются следующие важнейшие моменты:

1. Глубокая личная связь с Отцом. Она указывает на тесные личные отношения между Иисусом и Богом. Особенно глубоко Иисус переживает их через молитву, в которой Он обращается к Богу почти исключительно как к «Отцу» (по-арамейски Abba; Мк.14,36; ср. Рим.8,15; Гал.4,6). Вероятно, что Иисус, был первым евреем, который в молитве именовал Бога Abba (обычно в еврейских молитвах употреблялось устаревшее «официальное» именование Abi), и что обращение Abba означало близкие отношения и происходит из детской речи. Поэтому, это отличие молитвенной речи Иисуса от формально принятой, подразумевающей определенную дистанцию, и ее более разговорные формы, которые используются при общении с земным отцом, приобретают в этом вопросе ключевое значение.

2.Послушание Божьей воле.Евангельский рассказ о Крещении подводит ко второй важной теме - совершенному послушанию Божьей воле, понимаемой в терминах Страждущего Служителя или Раба Господня. Божественный голос при Крещении говорит о послушании: «...в Котором Мое благоволение». Более того, здесь слышится напоминание о Пс.2,7 и Ис.42,1, где понятия богосыновства и раба (служителя) Господня тесно связаны. Таким образом, богосыновство определяется в терминах послушания, а послушание описывается посредством образа раба Господня (служителя, отрока) из книги пророка Исаяи. Хотя межзаветный иудаизм порой связывал Мессию с рабом Господним, в нем отсутствовала связь искупительного страдания последнего с Мессией. Но нет сомнений, что Иисус установил эту связь и обосновал ее своим пониманием роли Сына Божьего. Иисус толкует свое богосыновство в смысле покорной отдачи себя на страдания и смерть; это звучит также в молитве в Гефсимания (см. Мк.14,32-42). Помимо послушания Иисуса воле Божьей у Матфея есть еще три аспекта, характеризующие его богосыновство. а) Как Сын Божий Иисус знает Отца и Его волю, и только Он обладает властью толковать ее (см. Мф.5,17-48; 7,28-29; 11,25-27). б) Поскольку Иисус есть Сын Божий, Его ученики тоже становятся сынами Бога, которые могут обращаться к Богу «Отче». Для их сыновства, как и для богосыновства Иисуса, характерна прежде всего покорность воле Божьей (см. Мф.12,50). в) Поскольку Иисус до конца остается верным и покорным Сыном, Отец дал Ему всякую «власть на небе и на земле» (Мф.28,18); теперь Он царствует как Сын (см. Мф.28,19; 24,36) и возвратится, облеченный этой властью (см. Мф.10,32; 16,27; 25,31-46).

3. Единственный Сын Бога. Сказанное выше связано и с другой темой речей Иисуса, предполагающих Его богосыновство: оно исключительно. Иисус - единственный (единородный) Сын Божий. Как таковой Он имеет власть передать своим последователям опыт богосыновства, но Иисус последовательно проводит различие между сыновством учеников и своим собственным. Он говорит об «Отце Моем» и «Отце вашем», но никогда - об «Отце нашем» («Отче наш» в Молитве Господней (см. Мф.6,9) суть слова, которые должны произносить ученики).

Очевидно, что в подлинных речениях Иисуса в синоптических Евангелиях не говорится о Его богосыновстве в плане предсуществования, равно как и об онтологических понятиях (таких как Его божественная «природа»). Скорее Иисус выделяет моменты личных отношений с Богом знания Им Отца и активного служения.

Евангелие от Иоанна ставит богосыновство Иисуса в центр христологии. В нем сказано о «Сыне (Божьем)» 29 раз, а о Боге как об «Отце» - более 100 раз. Кроме того, Иоанн прямо утверждает, что цель написанного им Евангелия - убедить читателей уверовать в то, «что Иисус есть Христос, Сын Божий» (Ин.20,31). Хотя Иоанн включает

большинство основных элементов представления Сына Божьего синоптиками, его образ богосыновства Иисуса отличается от того, который мы видим в синоптических Евангелиях.

Одно из важнейших отличий Иоаннова представления Иисуса как Сына Божьего от синоптиков состоит в постулировании предвечного бытия Сына. Если синоптики нигде не говорят о богосыновстве Иисуса в смысле Его предсуществования, то Иоанн начинает свое Евангелие с того, что неразрывно связывает «Слово» (Логос), фактически осуществившее творение, с Сыном.

Роль Иисуса как Сына Божьего характеризует прежде всего следующее. 1) Иисус, Сын Божий, всецело повинуется воле своего Отца (см. Ин.4,34; 5,30; 6,38; 7,28; 8,29); Его послушание выразилось в самом Его пришествии в мир (см. Ин.8,42). 2) Как Сын Божий Иисус творит дела Отца (см. Ин.5,19; 9,4; 10,37) и среди них те, которые может творить только Бог, - воскрешает мертвых (см. Ин.5,21,24; 6,40) и вершит суд (см. Ин.5,22,27-29; 8,16). И действительно, Иисус не говорит ничего, кроме того, что услышал от Отца (см. Ин.3,32-34; 12,49-50; 15,15), и не творит ничего, кроме того, что Он увидел у Отца (см. Ин.5,20; 8,38). То, что Он делает, - это по сути дела Отца, осуществляемые через Сына (см. Ин.5,17; 9,4; 10,32). 3) Будучи Сыном Божиим, Иисус пребывает в тесной, глубокой связи с Отцом. Эту близость Иоанн описывает пространственной метафорой: «сущий в недрах Отца» (Ин.1, 18). Такая близость, в частности, включает: а) «познание» Отца и Его воли (см. Ин.4,22-23; 6,45-47; 8,55; 15,15); б) владение всем, чем владеет Отец (см. Ин.16,15); в) особого рода доступ к Отцу и особого рода влияние на Него (см. Ин.14,13-16). 4) Отношения между Отцом и Сыном основаны на любви: Отец любит Сына (см. Ин.3,35; 5,20; 10,17; 17,23), и Сын любит Отца (см. Ин.14,31). Отец выражает свою любовь, все отдав в руки Сына (см. Ин.3,35; 13,3), а особенно тех, кто приходит к Сыну (см. Ин.6,37,44,65; 10,29; 17,2).

Из всего этого следует уникальность богосыновства Иисуса: Он - Сын Божий в таком смысле, который неприложим ни к кому иному, даже к верным Богу. Иоанн привлекает внимание к этой уникальности, единственности, называя Иисуса «единородным» (μονογενες) Сыном (см. Ин.1,14,18; 3,16) и постоянно употребляя абсолютную форму слов «Отец» и «Сын» (с определенным артиклем). В Евангелие Иоанна ученики ни разу не названы «сыновьями», и они не обращаются к Богу «Отец». Только однажды в нем сказано о Боге как об «Отце» учеников (см. Ин.20,17), но там подчеркнуто различие между «Отцом Моим» и «Отцом вашим».

ИИСУС – ГОСПОДЬ

Истоки христианского употребления титула « Kyrios »

В 1 Кор.16,22 и в Дидахе 10,6 - вероятно, наиболее древнем из неканонических христианских произведений - содержится арамейское свидетельство, имеющее первостепенное значение в решении этого вопроса. Здесь первые христиане, говорящие на арамейском языке, именуют Иисуса - Господом (maranathaили, скорее, maranathаср. Откр.22,20, где, по-видимому, содержится греческий перевод этого оборота. Из этого текста очевидно, что подразумевается именно Иисус, как ясно это и в 1 Кор.16,22-23). Можно предложить три основных способа понимания оборота maranatha:1) «Господи, приди»; 2) «Наш Господь пришел» и 3) пророческий перфект, «Господь придет». Однако, первая версия кажется наиболее вероятной, особенно с учетом Откр.22,20 - где Господом именуется умерший и воскресший Иисус. Поскольку наиболее вероятен первый вариант перевода, то тогда получается, что даже если выражению «maran» - «наш Господин» не соответствует вполне титул «Господь», и даже если арамейское «maran» чаще применялось к людям, а не к Богу, никто не призывал обычного равви явиться после его смерти. Если понимать это выражение в целом (maranatha)как «приди, наш Господин», оно получит трансцендентальное значение, даже если такое значение отсутствует у «maran»как такового.

Не вполне ясно, использовалась ли фраза maranathадля призывания Христа присутствовать во время богослужения, или же это молитва о возвращении Христа с небес. Тем не менее, на основании убедительного свидетельства о том, что арамеоязычные иудеохристиане при Павле, а может быть, и ранее (т. е. первые иудеохристиане) называли Иисуса «Господом» или, по крайней мере, «нашим Господином», мы можем отвергнуть гипотезу о происхождении христологического «kyrios»из эллинистической среды ранней Церкви.

Поразительно, что Павел, обращавшийся в 50-е годы к грекоязычным языкохристианам, которые, скорее всего, не знали арамейского, не пожелал перевести maranatha. Это, очевидно, означает, что он рассчитывал на безусловное понимание этой фразы, а это, в свою очередь, указывает, что данное выражение уже давно стало обычным молитвенным воззванием, применяемым всеми христианами, и потому апостол не видит необходимости пояснять или переводить его. Поэтому истоки христианского употребления термина «Господь» применительно к Иисусу могут быть прослежены (документально) вплоть до самых ранних арамеоязычных иудеохристиан и далее.

Некоторые евангельские тексты, по-видимому, воссоздают исторический фон, современный жизни Иисуса. Возникает вопрос: называли ли Иисуса Господом в начале Его земного служения, и если да, то в каком смысле? Так в Мк.11,3, где Иисус велит ученикам пойти и найти Ему осленка для входа в Иерусалим и на все вопросы отвечать: «Он надобен Господу». Греческий текст дает «hokyrrios», т. е. если это перевод подлинных слов Иисуса, подразумевается арамейское «maran». Вероятно, что значение у этого слова здесь такое же, как в Мк.14,14, когда Иисус поручает сказать: «Учитель

говорит: где комната?..» В таком случае «Господин» здесь - просто уважительная форма в разговоре о наставнике и заслуженном учителе, и это выражение предполагает, что тот, кто так именует самого себя, вправе предписывать некоторые вещи людям, независимо от того, являются они его учениками или нет. Трудно сказать, выходит ли значение «mare» здесь за эти рамки.

Эта гипотеза подтверждается некоторыми контекстами четвертого Евангелия. Здесь мы обнаруживаем связь между терминами «учитель» и «господин» (Ин.13,13-16). Следует также отметить, что в первом сообщении о Воскресении Мария Магдалина называет своего умершего учителя «мой Господин» (Ин.20,13), а когда узнает обращенный к ней голос Иисуса, восклицает: «Раввуни» (Ин.20,16) - это слово переводится как «Учитель». Этот текст также предполагает, что Иисус во время своего служения именовался не только «rabbi» или «rabbuni», но также и «mare», как великий учитель, имевший власть над своими учениками. В этом смысле Иисус был для своих учеников господином. Другим доказательством в пользу этой версии может быть использование терминов «раб» и «хозяин» (Ин.15,15, 20) для описания отношений между Иисусом и Его учениками.

Гораздо более важен для нашей темы текст Мк.12,35-37. Здесь цитируется Пс.109,7: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня». Иисус спрашивает: «Итак, сам Давид называет Его Господом: как же Он Сын ему?» Этот вопрос представляет собой как раз тот тип косвенного намека, который Иисус обычно использовал публично, указывая, кем Он считает Себя. Он намекал на свое значение так, чтобы заставить слушателей глубоко задуматься над этой важнейшей проблемой. Такой метод обучения характерен для наставников раннего иудаизма. Выбрав сложный текст, они начинали задавать вопросы к нему, с тем чтобы опровергнуть ходячие заблуждения - в данном случае речь идет о Мессии как о потомке Давида.

В данном контексте Иисус настаивает, что Мессия - Господь Давида и потому стоит выше царя и существовал раньше него. Именно поэтому Иисус спорит с книжниками, называющими Мессию «Сыном Давида». Как стало известно предсуществование нередко приписывалось в раннем иудаизме божественным посредникам Бога.

Итак, Иисус мог в данном контексте намекать, что Он - не только Мессия, но и существовавший от века Господь, и Его аудитория могла воспринять этот намек. Несомненно, здесь подразумевается тайна Иисуса о Себе Самом. Его вопрос обусловлен Его пониманием мессианства, заключенного в Нем Самом. Однако Его цель заключается не в том, чтобы открыть эту тайну, которая остается всецело и исключительно Его, но показать тщету мессианских ожиданий, не приподымающихся над земным человеческим уровнем. Сам аллюзивный характер высказывания предполагает его аутентичность. Оно наполовину скрывает и наполовину приоткрывает «мессианскую тайну». Оно говорит (но не прямо), что Иисус обладает сверхъестественным божественным происхождением и что Его Сыновство не связано с

человеческой родословной. Трудно представить себе, что столь косвенным способом могло выражаться исповедание общины верующих. Ведь суть исповедания именно в том, что оно должно быть понятно, в то время как цель этого высказывания - вызвать размышление и побудить к принятию решения. Такой язык присущ Иисусу, как показывает и Его послание Иоанну Крестителю (см. Лк.8,22), однако он разительно отличается от интонации и методов раннего христианства. Все это означает, что провозглашение Иисуса Господом опирается на какие-то, пусть косвенные, публичные высказывания Иисуса о Самом Себе в пору Его служения. Тем не менее из этого нельзя понять, когда и в какой момент последователи Иисуса подхватили этот намек и начали действительно именно так и относиться к Иисусу. Как мы отметили, доказательства того, что ученики признавали Иисуса «таге», в пору его служения в сколько-нибудь божественном смысле, более чем скудны (сюда можно отнести Лк. 6,46). Чем же обусловлено исповедание Иисуса Господом?

Во-первых, есть ранний тип исповедания, использованный Павлом в Рим.1,34. Этот текст, очевидно, предполагает, что Иисус после Воскресения обрел новое значение, власть и силу. Он даже получает в результате Воскресения новый титул - «Сын Божий в силе». Другое свидетельство мы имеем из цитаты в Флп.2,6-11 - скорее всего, Павел ссылается на христологический гимн. Здесь говорится, что Иисус отказался от статуса и власти равного Богу и принял облик не только человека, но даже раба, послушного Божьему замыслу вплоть до смерти, и потому теперь Он высоко превознесен и получил имя превыше всех имен. Из «doulos» - «раба» Иисус превращается в «kyrios» - «Господа». В контексте гимна «имя, которое превыше всех имен» - это не «Иисус», ведь этим именем Он уже назывался, а царский титул, полученный Иисусом, когда Он принял статус Бога, правящего всем миром, - титул «kyrios». Деян.2,36, по-видимому вслед за ранней апостольской проповедью, утверждает: «Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли». Учитывая, что Лука охотно именует Иисуса «kyrios» также и в своем Евангелии, маловероятно, чтобы он сам создал подобный текст, подразумевающий, если не утверждающий, что титул Господа присвоен Иисусу после Его смерти. Этот текст, видимо, указывает, что эти титулы в особенности уместны благодаря тому, что Бог сделал для Иисуса после Его смерти - а именно, как сказано в Деян.2,32, «сего Иисуса Бог воскресил, чему мы все свидетели».

Другой намек обнаруживается в Ин.20,18. Судя по этому тексту, первоначальное послепасхальное исповедание веры звучало так: «Я увидел (воскресшего) Господа». Эти свидетельства подразумевают, что исповедание «Иисуса - Господом» возникло в результате первых встреч учеников с воскресшим Иисусом. Павел указывает, что такое исповедание не было возможно, пока Господь не воскрес и Дух не снизошел на последователей Иисуса. Павел говорит: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор.12,3).

Если первоначальным источником исповедания Иисуса Господом можно считать некоторые намеки Иисуса в пору Его служения, то безусловной точкой отсчета для принятия этого испове дания учениками нужно считать их встречи с воскрес шим Господом в Пасху и в последующие дни и принятие ими Святого Духа. Насколько мы можем судить, первым человеком, исповедовавшим Иисуса таким образом, была Мария Магдалина, которая первой встретила Его по Воскресении. Учитывая негативное отношение к свидетельству женщин, господствовавшее в I в. н.э. во многих странах, а в особенности в Палестине, невозможно представить себе, что ранняя Церковь сочинила, будто Мария Магдалина первой заявила: «Я видела Господа». Список первых свидетелей Воскресения в 1Кор.15,5-8 демонстрирует совершенно обратную тенденцию ранней Церкви, утверждавшей центральную роль Двенадцати и апостолов как свидетелей Воскресения .

Мы находим далее в Ин.20,28 подтверждение, что встреча с воскресшим Господом повлекла за собой полное признание миссии Иисуса. Кульминация исповедания веры в этом полном исповеданий Евангелии звучит так: «hokyrrios mou kaihotheos mou» («Господь мой и Бог мой»). Возможно, что этот материал включен сюда потому, что автор, писавший в конце I в., знал о практике императора Домициана (81-96 н.э.) именовать себя в официальных документах «dominusetdeusnoster», «наш господин и бог». Четвертый евангелист мог выступать против этих притязаний, но даже и в этом случае очевидно, что он стремится показать своей аудитории, что истинное исповедание Иисуса впервые прозвучало благодаря встрече с воскресшим Господом - как в случае с Марией Магдалиной, так и в случае с Фомой. Таким образом христологические убеждения и исповедания первоначально развивались благодаря опыту общения с воскресшим Господом и Его Духом.

Значение титула Господь в раннем христианстве

Иисус – Господь это, несомненно, главное исповедание веры для Павла и его церквей. В Павловых посланиях титул «Господь» (kyrios) употребляется применительно к Иисусу примерно 230 раз. «Иисус — Господь» — это центральное утверждение проповеди Павла (см. 2Кор.4,5; Кол.2,6). «Иисус — Господь» — основное исповедание веры при крещении (см. Рим.10,9). Исповедание «Иисус есть Господь» — это отличительный признак причастности Духу Божьему (см. IКор.12,3). «Иисус — Господь» — это кульминационное выражение вселенского поклонения в Флп.2,11.

История исповедания Иисуса Господом в древнейшей церкви в основном вращается вокруг вопроса: каково было значение этого титула, применительно к Иисусу? Суть дела в том, что слово «господь/ господин» может подразумевать целый спектр степеней достоинства — от почтительной формы обращения к учителю или судье до титула самого Бога. Ранние христиане называли Иисуса «Господом» — но какой участок этого спектра значений имелся в виду? Ответ представляется следующим: на

протяжении двух первых десятилетий христианской веры значение исповедания Иисуса «Господом» переместилось от нижнего края этого «спектра достоинства» к верхнему, неуклонно обогащаясь оттенками божественности.

По Матфею и Луке, к Иисусу во время Его служения постоянно обращались как к «Господу» — в Евангелии от Матфея главным образом в контексте повествования о чудесах (Мф.8,2,6,8,25; 9,28; 14,28,30 и др.), в Евангелии от Луки преимущественно в контексте учительства (Лк.9,59,61; 10,40; 11,1; 12,41 и др.). Не приходится сомневаться, что за греческим обращением «kyrie» (звательный падеж) стоит арамейское «marî», по крайней мере в некоторых из этих случаев. Титул «mar»прилагали к авве Хилкии, святому I века до Р. Х., — скорее всего, за его харизматические способности. Кроме того, во времена Иисуса слово «господин» чаще всего было синонимом слова «учитель», а за Иисусом определенно признавали авторитет учителя (равви) (см. Мк.9,5,17,38; 10,17,35,51 и др.). Эта эквивалентность слов «учитель» и «господин», вероятно, отразилась и в Ин.13,13-14; очень может быть, что ею же обусловлено употребление слова «kyrios» в Мк.11,3 (ср. Мк.14,14). Стало быть, можно сказать, что исповедание Иисуса Господом имело корни в земном служении Иисуса постольку, поскольку был широко признан Его авторитет харизматического учителя и целителя (ср. Мк.1,22,27; 6,2; 11,28).

Однако в качестве исповедания

формула «Иисус — Господь»

рождена послепасхальной верою первых христиан. Очевидно, именно вера в воскрешение Богом Иисуса из мертвых стала тем решительным толчком, который продвинул слово «Господь» вверх по «спектру достоинства», придав ему «божественную» окраску. Согласно Деян.2,36 и гимну, приведенному Павлом в Флп.2,9-11, «kyrios» - титул, дарованный Иисусу при Его воскрешении/прославлении, и именно в связи с ним. Такое значение титула хорошо подтверждается характером его употребления в Евангелии от Луки. В повествовательных эпизодах своего Евангелия он, как автор, вполне естественно называет Иисуса «Господом». Но персонажи его повествований никогда так не выражаются. Один из современников впервые называет Иисуса «Господом» сразу же после Его воскресения (Лк.24,34). Примерно то же можно заметить и в четвертом Евангелии. Несмотря на то что Иоанн говорит о воплощенном Логосе в терминах высокой христологии (которая включает «парад титулов» - «Слово есть жизнь, Свет истины, Бог» (Ин.1гл.) и осознание Иисусом Своего собственного предвечного существования), слово «kyrios» и здесь не употребляется современниками Иисуса вплоть до Ин.20,28. И даже сам евангелист, в отличие от Луки, воздерживается от применения этого титула, говоря об Иисусе до воскресения. Другими словами, здесь, как и в иных местах, сохранилось убеждение, что Иисус стал Господом вследствие Своего воскресения и прославления.

Не совсем ясно, какой именно статус на этой первоначальной стадии отводился Иисусу как воскресшему Господу. Если руководствоваться текстами 1 Кор.16,22; Иак.5,7-8; Отар.22,20, а также 1 и 2 Фес (это самые ранние Павловы послания, где слово «kyrios» употребляется часто), то следует заключить, что достоинство и авторитет Иисуса как Господа понимались как достоинство и авторитет Судии, который скоро вернется. В это время слово «Господь» стало впитывать значение выражения «Сын Человеческий» из книги Даниила, вполне возможно — через сращение Пс.109,1 и Дан.7,13 в раннехристианской апологетике (начало этому возможно положил Сам Иисус см. Мк.12,35-37; ср. Мк.14,61-62). Трудно сказать, насколько далеко титул «Господь» продвинулся в связи с этим по «спектру достоинства» и присутствовал ли уже здесь оттенок божественности (ср., во всяком случае, Мф.19,28/Лк.22,29-30). Тем не менее ясно, что тот смысл, который вкладывали в слово «Господь» сам Иисус и Его современники, давно уже утрачен или остался далеко позади (хотя можно утверждать, что воскрешение Иисуса рассматривали, в частности, как божественное запечатление или подтверждение того авторитета, которым Он и ранее пользовался как учитель и чудотворец). С большей уверенностью можно сказать, что исповедание «тага» не было самым важным исповеданием для древнейших церквей. Оно, например, едва ли подходило для проповеднических целей в иудейской среде, в отличие от исповеданий «Мессия» и «Сын Божий» (для эллинистических иудеев) — хотя Мк.12,35-37 и Варн.12,10-11 вполне могут означать, что уже с самого раннего периода в христианской апологетике, направленной на иудеев, этому исповеданию отводилась заметная роль. Однако 1 Кор. 16,22; Откр.22,20 и Дидахе 10,6 заставляют думать, что исповедание «тага» у первых христиан употреблялось преимущественно в богослужении, где оно и оставило наиболее отчетливые следы. Только в эллинистическом христианстве исповедание «Иисус — Господь» обрело наконец свое место.

В эллинистических кругах исповедание «тага» естественно переводилось греческим «kyrios». Судя по Деян.11,20, именно это слово избирали в качестве ключевого первые проповедники Евангелия в языческой среде. Греческий перевод придал исповеданию «Иисус — Господь» еще большую значимость. Во-первых, «kyrios» — это был прочно установившийся титул божества в некоторых мистерияльных религиозных культах (особенно Изиды и Сераписа), постепенно это слово становилось также ключевым титулом императорского культа («Господин Кесарь»). А во-вторых, что еще важнее, в греческих переводах Ветхого Завета, которыми пользовались Павел и его церкви, словом «kyrios» передавалось божественное имя Яхве. Иначе говоря, только с переходом от «тага» к «kyrios» исповедание «Иисус — Господь» обратилось в утверждение божественности превознесенного Иисуса. И такое преобразование было проведено вполне сознательно. Стоит обратить внимание, как смело Павел использует ветхозаветные тексты, где речь идет о Яхве, прилагая их к Иисусу (например, Рим.10,13; 1 Кор.2,16). Наиболее яркий пример — одно из самых строго монотеистических мест Ветхого Завета (Ис.45,23) сопрягается с превознесенным

Иисусом в Флп.2,10-11, то есть в гимне, который был распространен еще до того, как его использовал Павел. Здесь формула «Иисус — Господь» явно включает исповедание не только божественно дарованной власти, но и самой божественности.

Следует ли сделать вывод, что в эллинистическом христианстве Иисуса с самого начала исповедовали как Бога. Это было бы чересчур смелое утверждение. 1) Исповедание божественности Иисуса зарождалось под сильным влиянием Пс.109,1 (яснее всего это видно в Мк.12,36; Деян.2,34-35; 1Кор.15,25; Евр.1,13).

«Сказал Господь Господу моему: сядь по правую сторону Мою, доколе Я не положу врагов Твоих под ноги Твои» (Пс.109,1).

Важность этого отрывка в том, что греческое слово «*kyrios*» использовано Иисусом и Его учениками дважды (хотя в еврейском тексте стоят два разных слова *YHWH* и *ADONAY* «сказал Яхве господину моему» - вероятно псалом 109 первоначально относился к царю). Один - это, конечно, Яхве, но кто второй? Ясно, что не Яхве, но некто Превознесенный. 2) Павел называет Иисуса «*kyrios*», но, похоже, воздерживается называть Иисуса «Богом» (см. Рим.9,5 - единственный возможный случай в основном корпусе Павловых писаний, но даже здесь текст неясен). Павел также не употребляет молитвенных обращений к Иисусу. Характерны для него молитвы к Богу через Христа (см. Рим.1,8; 7,25; 2Кор.1,20, Кол.3,17). 3) «Иисус — Господь» — это для Павла только часть более полного исповедания. Ибо, утверждая, что «Иисус — Господь», он в то же время утверждает, что «Бог — один» (1Кор.8,5-6; Еф.4,5-6). Здесь христианство представляет себя как развитую форму иудаизма, а свое монотеистическое исповедание веры — как одну из важнейших составляющих своего иудейского наследия: ведь в иудаизме самое основное исповедание веры заключается в утверждении «Есть только один Бог» (см. Втор 6:4). Отсюда и Рим.3,30; Гал.3,20; 1Тим. 2,5; Иак.2,19. В проповеди в палестинской и иудейской среде такое утверждение могло казаться излишним - ведь иудеи и христиане разделяли общую веру в единственность Бога. Но в проповеди среди язычников, перед лицом более широких верований во «многих богов и господ», это иудейское представление, включенное в христианство, должно было выступить на поверхность. Нам важно отметить, что Павел мог именовать Иисуса Господом не для того, чтобы отождествить Его с Богом, но скорее уж, чтобы отличить Его от единого Бога (см. 1Кор.15,24-28). Кроме того, можно было говорить об Иисусе как Господе в космическом плане, что не вызывало конфликтов с монотеизмом, поскольку рассуждения о Премудрости Божьей и Его Слове как посреднике в творении мира и в иудаизме и в эллинизме обеспечивали для этого готовую и приемлемую терминологию (см. 1Кор.8,6; Кол.1,15-20; Евр.1,3-4).

Таким образом, исповедание Иисуса Господом — прежде всего лишь дополнение к исповеданию единого Бога. Здесь видны истоки двухчастного исповедания: Бог един, Иисус — Господь. Пока древняя церковь мирилась с неопределенностью титула

«kyrios» — проблем не возникало. Но с самого начала между двумя частями этого исповедания существовало внутреннее напряжение, которое все более давало о себе знать: как утверждать единственность Бога, не принижая Господство Иисуса; как утверждать Господство Иисуса, не посягая на единственность Бога. Новозаветные авторы не заходили слишком далеко в попытках распутать этот узел. Готов ли был Павел остановиться на том решении вопроса, которое намечено в 1 Кор. 15, 24-28? Сравнение с Еф. 1, 15-23 и Кол. 1, 15-20 показывает: едва ли. А автор Послания к Евреям мог как-то сочетать явный адопционистский акцент в христологии (утверждавшей, что Иисус Христос стал Сыном Божиим вследствие усыновления) с воспеванием псалмопевцем превознесенного Христа как «Бога» (Евр. 1, 9). Только четвертый евангелист постоянно пытается как-либо преодолеть это затруднение в своей христологии Отца - Сына. Его Евангелие достигает кульминационного пункта в восклицании Фомы, обращенном к воскресшему Иисусу: «Господь мой и Бог мой» (Ин. 20, 28). Здесь слово «kyrios» в своем значении явно поднимается до самого верхнего края «спектра достоинства», хотя слова Фомы, пожалуй, следует воспринимать больше как гиперболизированное выражение поклонения, чем тщательно сформулированное исповедание веры (см. Ин. 1, 1, 18; 1 Ин. 5, 20; ср. Тит. 2, 13).

Как известно, в последующие столетия напряжение между господством Иисуса и единственностью Бога стало центральной проблемой богословия. И до сего дня оно остается главным камнем преткновения в попытках христианско-иудейского и христианско-мусульманского диалога.

Иисус - Сын Давидов

Выражение «Сын Давидов», когда оно употребляется как христологическое именование, указывает на Иисуса как на Мессию-Царя из рода Давидова. Как таковой Он исполняет обещание Бога, которое было дано Давиду - о вечном царстве «отрасли» («семени») его (см. 2 Цар. 7, 12-16), и действует как тот Единственный, кто устанавливает на земле владычество Бога, выражающееся прежде всего в спасении и благословении. В противоположность господствующим настроениям в мессианских ожиданиях народа Иисус отказывается установить свое царство на земле посредством политической власти или вооруженного захвата. Скорее этот Царь из рода Давидова осуществляет свою власть, заботясь о бедных и угнетенных, страдая и умирая, чтобы принести спасение своему народу.

По сравнению с такими христологическими именованиями, как Мессия, Господь, Сын Божий и Сын Человеческий, выражение «Сын Давидов» играет в Новом Завете относительно небольшую роль. Создается впечатление, что оно всегда используется по отношению к земной жизни Иисуса и никогда по отношению к Его небесному или прославленному бытию. Однако, понятие «Сын Давидов» способствовало развитию

христологии Церкви на ранней стадии и в рамках синоптической традиции придало специфическое содержание более общим христологическим категориям – Христос (т.е. Мессия) и Сын Божий.

Ветхозаветные и иудейские истоки

Ожидание Мессии из рода Давидова восходит еще ко временам Плена, ибо главным в представлениях о Мессии было восстановление престола Давида и освобождение Израиля от (чужеземных) угнетателей. Это ожидание было одновременно следствием и разочарования, и веры: разочарования и отчаяния из-за разрушения Иерусалима и прекращения династии Давида; веры в верность Бога, который заключил непреложный завет с Давидом об установлении его царства навеки через его потомство (см. 2Цар.7,10-16; ср. Пс.88,1-5,20-38; 131,11-12). Пророки - Иеремия, Иезекииль, Аггей, Захария - говорили об «Отрасти праведной», которая явится вскоре, дабы примирить народ с Богом его, восстановить Израиль в обетованной земле, очистить ее от чужеземных угнетателей, равно как и от неправедных израильтян, и побудить все народы земли собраться в Иерусалиме, где они будут созерцать славу Яхве (см. Иер.23,5-8; 30,21-22; Иез.37,21-23; Зах.3,8-10; 6,12-15; Агг.2,21-22). Эти пророки имели в виду совершенно земного, смертного человека, дающего начало династии, которая в лице его потомков будет царствовать вечно (см. Пс.88,4-5; Иер.17,25; 33,15-18).

Хотя представления о Мессии отдельных групп евреев отличались большим разнообразием, всеобщее согласие было достигнуто в рамках более позднего иудаизма: Мессия будет происходить из рода Давидова, как и возвещали пророки во времена Плена. Характерным отражением мессианских ожиданий евреев являются Псалмы Соломона 17-18 (их фарисейская редакция записана ок. 50 г. до н. э.). Согласно этим псалмам, «Сын Давидов» (в них это наименование появилось впервые): 1) силой изгонит чужеземцев, захвативших Иерусалим ; 2) совершит суд над всеми народами земли и принудит их «служить ему под его ярмом»; 3) будет править Израилем в премудрости и справедливости, что подразумевает изгнание из страны всех чужеземцев и очищение ее от неправедных израильтян - дабы уничтожить всякое угнетение и собрать вокруг себя святой народ.

Хотя Мессия из рода Давида все еще изображался как земной человек, его правление явно приобретает эсхатологический и универсальный масштаб, чего не было у пророков. В сущности такое же описание Мессии - потомка Давида - появляется в Кумране и в ветхозаветных псевдоэпиграфах (см. 4Езд. 12,31-32; Зав. Иуд.24,1-5).

«Сын Давидов» и исторический Иисус

В Евангелиях обнаруживается, что связанные с «Сыном Давидовым» ожидания, вполне соответствующие Псалмам Соломона, были живы и весьма распространены в окружении Иисуса. Иисус был казнен по обвинению в том, что провозглашал себя «Царем Иудейским» и тем самым подстрекал к политическому и военному сопротивлению римлянам (см. Мк.15,2,26; ср. 10,46-11,10). Просьба Иакова и Иоанна сесть по правую и по левую сторону от Него позволяет думать, что ученики воспринимали Царство Иисуса в смысле политической власти и верховенства над народом (см. Мк.10,35-45). Более того, вопрос, заданный учениками в Деян.1,6, свидетельствует о сугубо «национальном» понимании ими Царства. Сам Иисус знал о народных ожиданиях, которые касались Мессии из рода Давида, и, по-видимому, решительно противостоял им (см. Мк.8,32-33; Мф.4,1-11; 27,32-44; Ин.6,15).

Только однажды Иисус настаивал на том, что Он сын Давидов; об этом рассказано в Мк.12,35-37. Здесь Иисус указывает, что: 1) Мессия есть Сын Давидов; 2) но не просто «сын», а Господь/господин Давида, чья слава и власть далеко превосходят славу и власть Давида. Поэтому «Сын Давидов» - это точная, но не вполне адекватная характеристика Мессии (более подробно об этом см. августовский выпуск газеты «ПО»).

Иисус принимал происхождение Мессии от Давида, но отвергал связанное с ней националистическое и милитаристское восприятие «Сына Давидова», которое так много значило в иудейских мессианских ожиданиях. Царство, приходящее в мир благодаря миссии Иисуса, приходит не в результате насилия (см. Мф.11,12) и не связано с авторитарным, деспотическим правлением (см. Мк.10,42-44). Наоборот, Иисус - как «Сын Давидов» - проявляет милосердие к слепому Вартимею (см. Мк.10,46-52). Он предвидел, что умрет ради своего народа (см. Мк.8,31; 9,30-31; 10,32-34; 15,1-32), а на самом деле ради всех народов земли («для искупления многих», Мк.10,45). Причастники его Царства следуют за Ним путем покорности и жертвенного служения (см. Мк.8,34-38).

Это новое понимание миссии «Сына Давидова» объясняет сдержанность Иисуса относительно утверждения своего статуса как Мессии и Сына Давидова. Он никогда не притязал на это звание, даже ответ Иисуса на вопрос Понтия Пилата, царь ли Он, в арамейском оригинале двусмыслен (см. Мк.12,2). Самое логичное толкование этой сдержанности Иисуса состоит в том, что Он хотел уклониться от стремления части народа видеть в Нем национального и военного вождя (см. Лк.22,47-53; Ин.6,15; 18,33-38).

«Сын Давидов» в христологии Евангелий

Матфей более явно, чем другие евангелисты, выделяет именование «Сын Давидов». У Марка и Луки оно встречается по 4 раза, у Матфея - 10 раз. Это выражение отсутствует в четвертом Евангелии (однако см. Ин.7,42).

Евангелие от Марка

Иисус представлен читателям как «Сына Давидова» в рассказе о Вартимее (см. Мк.10,46-52). Дважды слепой нищий восклицает: «Сын Давидов! помилуй меня» (- и в ответ на эти мольбы Иисус исцеляет его. Тот факт, что Он отвечает на прошение Вартимея, у Марка буквально означает принятие Иисусом этого звания. Данный рассказ показывает, что: 1) Иисус принадлежит к роду Давида; 2) Он отвечает на иудейские мессианские ожидания – «Сын Давидов» принесет свободу угнетенным; 3) Он осуществляет царскую власть путем смиренного служения нуждающимся, а не посредством деспотизма и господства, как правители у язычников (см. Мк.10,35-45).

Марк использует эпизод исцеления Вартимея как введение к входу Иисуса в Иерусалим (см. Мк.11,1-11; ср. Мк.10,52). Внешне Он вступает туда как Сын Давидов. Представляя Иисуса как того, кто «грядет... на молодом осле» (см. Зах.9,9; ср. 4Цар.9,13), Марк показывает, что Он есть образ Царя из рода Давида, которого описывал пророк Захария: смиренный Спаситель, несущий народам мир и благословение. Хотя люди искренне приветствовали Иисуса как наследника Давида, который приносит им спасительное Божье Царство спасения (см. Мк.11,9-10), последующие события свидетельствуют, что они совсем по-иному, нежели Иисус, понимали это Царство и «Сына Давидова», который его установит. Из повествования о Страстях очевидно, что толпа отвергла идею Иисуса о страждущем и умирающем Царе, который спасает других ценой самопожертвования (см. Мк.15,6-15, 25-39).

Евангелие от Матфея

Иисус у Матфея представлен как «Сын Давидов», так как Он происходит из рода Давида (см. Мф.1,1-17). Однако, утверждая это, евангелист сразу же сталкивается с проблемой: он пытается проследить родословие Иисуса от Давида через Иосифа, но, разумеется, утверждает, что по природе Иисус не был сыном Иосифа. Он был зачат не им, но Святым Духом (см. Мф.1,16, 18-25). Так что у читателя неизбежно возникает вопрос: как Иисус может быть «Сыном Давидовым», если Он фактически не сын Иосифа? Возможен такой ответ: Иосиф, потомок Давида, принял Иисуса, ибо нарек Ему имя (см. Мф.1,20-25). Этот факт устраняет сомнения относительно родословия Иисуса. По еврейским обычаям ребенок считался сыном мужчины не столько в смысле физиологического продолжения рода, сколько благодаря тому, что мужчина признает его своим сыном. Итак, Иисус есть «Сын Давидов» по усыновлению и Сын Божий по зачатию (см. Мф.2,15; 3,17).

Но Иисус не просто потомок Давида, Он – «Сын Давида». Как «Сын Давида» Иисус есть Царь-Мессия из рода Давидова, который был послан Богом народу Израиля не ради деспотического правления им (см. Мф.20,20 – 21,17), а ради его спасения и избавления путем исцеления от недугов. Три раза у Матфея люди, нуждающиеся в исцелении,

взывают к Иисусу: «Помилуй меня [нас], Сын Давидов!» (см. Мф.9,27; 15,22; 20,31) и всегда Иисус исцеляет их. Еще дважды совершаемые Иисусом исцеления заставляют народ говорить о Нем как о «Сыне Давидовом» (см. Мф.12,32; 21,15).

СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Сын Человеческий – это единственный титул Иисуса, вопрос об использовании которого самим Иисусом может всерьез обсуждаться в библеистике. Как известно титул «Сын Человеческий» встречается почти исключительно в Евангелиях, в других же книгах Нового Завета – очень редко (см. Деян.7,56; Евр.2,6(там цитируется Пс.8,5); Откр.1,13; 14,14(аллюзия на Дан.7,13). В Евангелиях оно содержится только в высказываниях, приписываемых исключительно Иисусу. Одно безусловное исключение – Ин.12,34, где народ воспроизводит фразу Иисуса, обращаясь к Нему и спрашивая, к кому относится выражение «Сын Человеческий».

Согласно Евангельским свидетельствам, выражение «Сын Человеческий» является своего рода самообозначением: к Иисусу так никогда и никто не обращался, а также оно не имело значения в вероисповедальных и вероучительных формулах ранней Церкви в отличие от титулов «Иисус - Мессия (Христос)», «Иисус - Господь» или «Иисус - Сын Божий».

Сын Человеческий как самоидентификация Иисуса

Титул «Сын Человеческий» (греч. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) в повседневном греческом языке не встречается; скорее перед нами буквальный перевод арамейского выражения «bar nash» – сын человеческий. Что это означает? В Ветхом Завете выражение «сын человеческий» (евр. ben adam) это название человека вообще, особенно в поэтических текстах (см. Быт.11,5; Чис.23,19; 1Цар.26,29; Пс.89,4; Притч.8,4; Еккл.1,13), а также выражение его слабости, в отличие от Бога сильного (см. Пс.8,5; 13,2-3; 32,13); во вторых, это название, которым Господь именует пророка Иезекииля, тем самым особо отличая его от других людей (см. Иез.2,1; 27,2; 28,2; 29,2; 37,3). Почти в каждой главе Бог обращается к Иезекиилю словами: «Сын человеческий» (всего более 70 раз). В Новом Завете Иисус Христос назван «Сыном Человеческим» также около 70 раз. Важно отметить, что пророк не только передает весть от Бога, но он сам принимает Слово Божье и живет им: «...сын человеческий! все слова Мои, которые буду говорить тебе, прими сердцем твоим...» (Иез.3,10). Таким был и Спаситель наш Иисус Христос: «...Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня...» (Ин.7,16); и в третьих именование фигуры - человека или вождя представляющего или символизирующего гонимых в Маккавейские времена приверженцев Закона в их конечном оправдании небесным судом (Богом) и последующем вечном воцарении в книге пророка Даниила (Дан.7,13, араб. бар-наш).

Исходя из языковой ситуации в Палестине Iв.н.э., мы знаем, что Иисус говорил на арамейском языке и поэтому выражение «bar nash» в устах Иисуса могло означать «человека (как такового)» или «некоего человека» без его противопоставления Богу. Употребление выражения «bar nash» как родового понятия (человек как таковой) можно пояснить с помощью Мф.4,4 «не хлебом одним жив будет человек», а в неопределенном значении (некий человек, некто) — с помощью Ин.8,40 «человек, который сказал вам истину». Таким образом оборот речи «Сын Человеческий» мог употребляться Иисусом в трех значениях: 1) в значении «человек» вообще, не относящимся исключительно к Иисусу, например, Мк.2,27-28 «суббота создана для человека, а не человек для субботы; так что Сын Человеческий (т.е. человек) есть господин субботы»; 2) в значении «некий человек, некто» относящимся к Иисусу и использовавшимся Им для косвенного указания на Самого Себя (см. Мк.2,10; Мф.8,20; 11,19; 12,32; 26,24); 3) в значении титула, т.е. апокалиптической фигуры «Сына Человеческого» из Дан.7,13 (см. Мк.8,38; 14,62).

Сын Человеческий в иудейской апокалиптике

Титул «Сын Человеческий» в евангелиях нигде не комментируется напротив, он всюду предполагается известным. Иисус действительно не создавал его. Арамейское выражение «bar nash» впервые всплывает в Дан. 7,13. В 7,1-14-изображается одно видение Даниила. Сначала он видит, как из моря поднимаются четыре больших зверя, символизирующие четыре царства. После умерщвления четвертого, особенно ужасного зверя на небе появляется пятое существо, но не зверю, а человекоподобное: «Смотри, вот в облаках небесных пришло существо, подобное человеку (kebar anas), и дошло до глубокого старца и подведено было к нему, и ему даны власть, почести и царство; все народы, племена и языки должны служить ему; царство его – царство вечное, которое никогда не разрушится» (Дан.7,13-14). К этому видению добавлено толкование, согласно которому «существо, подобное человеку» следует рассматривать как указание на пятое царство а именно царство «святых Всевышнего» (Дан.7,18,27). В дальнейшем, однако, подобное человеку существо Дан.7,13 во всех случаях без исключения истолковывается не в собирательном смысле, а как отдельное лицо. Так «человек» становится в апокалиптических писаниях титулом спасателя («Притчи» эфиопской книги Еноха 37-71, 1 в. до н.э.; книги Сивилл, между 70 и 100гг. н.э.; 3-я книга Ездры, 94 г. н.э.; Трифон в «Диалоге с Трифоном» Иустина, 32,1, до 165 г. н.э.); да и в раввинистической литературе «подобный человеку» из Дан.7,13 отождествляется с Мессией. Важнейший источник – это «Притчи» эфиопской книги Еноха 37-71, которые приобрели свою современную форму после вторжения в Палестину парфянских полчищ в 39 гг. до н.э.

Что говорится в еврейских апокалиптических текстах о «человеке»? Основой и исходным пунктом всех высказываний о нем является Дан 7,13 в апокалиптических же писаниях (см. кнн. Еноха и 3Ездры) этот образ развивается и приобретает новые

черты. «человек» появляется «в тот день», он является летящим в облаках небесных, на горе Сион, свергает царей и властителей с их тронов, садится на престол славы и вершит суд или истребляет множество противящихся ему огненным дыханием своих уст. Затем он сходит с горы и зовет к себе мирное множество. Он становится опорой праведных и святых, светом народов, надеждой опечаленных. Весь мир падает перед ним ниц. Праведные и избранные едят с ним за одним столом и живут с ним одной жизнью.

Кто такой, однако, этот «человек»? Откуда он приходит? Эти вопросы очень занимают еврейскую апокалиптику. Говорится, что «судьба его пред Господом духов благодаря честности превзошла всё в вечности», следовательно, он существовал. Сейчас, до своего явления, он сокрыт (аналогично тому, как говорится о Служителе Божьем в Ис.49,2), а именно он пребывает с умершими праведниками в раю, так как он, очевидно, один из них. В заключительной главе «Притч» книги Еноха именно сам Енох назначается «Сыном Человеческим»; в 3-й книге Ездры «человек», который, согласно 13,3, приходит из моря, т.е. из преисподней, отождествляется с потомком Давида. В книгах Сивилл «Сын Человеческий» - это Иисус Навин или Моисей. Действительно, претенденты на роль Мессии - Февда (Иосиф Флавий, Древн.20,97-99) и Египтянин (там же, 169сл) заявляли, что повторят чудеса Иисуса Навина.

Во всем этом множестве ответов важно то, что «Сын Человеческий» нигде не представлен как ангельское существо. Он всегда один из тех, кто возвращается из загробного мира, часто это герой из глубокой древности, посаженный Господом духов на престол славы (эф.Ен.61,8; 62,2).

Чтобы правильно оценить эти апокалиптические тексты, нужно знать, что господствовавшие в иудаизме мессианские чаяния выглядели совершенно по-иному. Ожидали земного властителя, который, как великий воин и герой, освободит евреев от римского ига. Но тексты еврейской апокалиптики свидетельствуют о том, что существовали и мессианские чаяния другого рода, которые хотя и были тоже национально ориентированы и устремлены к освобождению от господства властителей-язычников, однако в них Мессии как сверхчеловеческой личности были присущи трансцендентные черты, и он имел универсальное значение («свет народов», эф.Ен.48,4).

Это ожидание «человека» подробно засвидетельствовано только в апокалиптических сочинениях. Последние относятся к разряду тайной литературы, о чем говорится в них самих. К примеру, ожидания «человека», с которыми мы встречаемся в эфиопской книге Еноха, существовали в узком кругу называвших себя общиной праведных и хвалившихся тем, что Господь духов открыл им тайны загробного мира и сокрытого «Сына Человеческого». Эта община сетует на преследования, на то, что ее молитвенные дома сжигаются (эф.Ен.46,8; 47,1-4).

С точки зрения Нового Завета в еврейских текстах со словами «Сын Человеческий» особенно примечательно то, что в эфиопской книге Еноха и в 3-й книге Ездры на «человека» переносятся атрибуты «Раба Господня» (евр. eved YHWH) из Второисаии. В эф.Ен. он, как мы видели, именуется «светом народов» (бесспорный атрибут «Раба Господня», ср. Ис.42,6; 49,6), «избранным» (ср. Ис.42,1), «праведным» (ср. Ис.53,11); его имя до сотворения мира «названо Господом духов» (ср. Ис.49,1); он был «Им (Богом) сокрыт» (ср. Ис.49,2); вновь и вновь изображается, как цари и властители поднимаются перед ним и падают ниц (ср. Ис.49,7; 52,13-15) и т.д. В 3Езд. «человек» называется «моим (Божьим) Служителем», и о нем сказано, что он «хранится» (ср. Ис.49,2). Даже если ни одно пророчество о страданиях «Раба Господня» в явном виде не переносится на «человека» в апокалиптических писаниях, то все же в высшей степени знаменательно, что связь высказываний о «Сыне Человеческом» и о Служителе Божьем дает начало тому, что могло быть продолжено Иисусом.

Смысл титула «Сын Человеческий» в устах Иисуса

Как в древнееврейской апокалиптике, так и в устах Иисуса «Сын Человеческий» – это термин, означающий славу. Если придерживаться речений о «Сыне Человеческом», которые принадлежат древнейшему слою предания, то получается примерно следующая картина. Когда преследование общины достигает апогея (см. Мф.10,16-23; 16,28), внезапно, как гром среди ясного неба (см. Мф.24,27 пар. Лк.17,24), неожиданно для всех (см. Мф.24,37.39 пар. Лк.17,26; далее 17,30 только у Луки) исполнится понимаемое как пророчество видение Дан.7,13. Окутанный облаками, окруженный толпою ангелов, в божественной славе является «Сын Человеческий» (см. Мк.13,26, ср. Ин.1,51). Он садится на престол по правую руку от Бога (см. Лк.22,69) и шлет своих ангелов, чтобы они собрали его избранных от четырех ветров (см. Мк.13,27). Он вершит суд (см. Лк.21,36; Лк.22,69 – это тоже угроза судом!) с двенадцатью представителями двенадцати родов израильского народа в качестве присяжных (см. Мф.19,28 пар. Лк.22,30; ср. Дан.7,9сл; 1 Кор. 6,2сл).

Явлением славы Сына Человеческого начинаются «дни Сына Человеческого» (Лк.17,22-24), во время которых осуществляются его «власть, почести и царство», «чтобы все народы, племена и языки служили ему; царство его – царство вечное, которое никогда не разрушится» (Дан.7,14). В качестве всеобщего властителя он является главой и представителем нового народа Божьего. Те, кто с ним, разделяют с ним эту власть (см. Лк.12,32; Мф.19,28 пар. Лк.22,28.30б). Однако для Иисуса власть и слава Сына Человеческого не имеют ничего общего с националистическими чаяниями. Мы видели, что в иудаизме времен Иисуса были распространены мессианские чаяния двух типов: ожидание национального героя-воина из рода Давида и ожидание bar па́а, «света народов» (эф.Ен.48,4). Признавая себя сторонником ожидания bar па́а, Иисус отвергает тем самым мессианские ожидания

политического характера. В противоположность этим последним титул «Сын Человеческий» выражает универсальность верховной власти: он несет спасение всему миру (см. Мф.25,31-46).

Явление славы Сына Человеческого предназначено тем, кто выдержал проверку страданием. Он будет «надеждой тех, кто опечален в сердце своем» (эф.Ен.48,4). Это можно видеть и в речениях Иисуса. Бросается в глаза, что логики со словами «Сын Человеческий», принадлежащие древнейшему слою предания, в подавляющем числе случаев возникают в контексте эсхатологических бедствий, преследований и испытаний (см. Мк.13,26 пар.; Мф.24,27.37-39 пар.; Лк.17,24.26; Мф.10,23; Лк.17,22,30; 18,8; 21,36); их цель - утешить и укрепить учеников перед лицом ожидающих их трудностей, открывая им предусмотренный Богом чудесный исход.

О «Сыне Человеческом» Иисус всегда говорит в третьем лице. Как это объяснить? Ответ может быть только один: говоря о «Сыне Человеческом» в третьем лице, Иисус имеет в виду различие не между двумя разными личностями, а между своим теперешним статусом и состоянием прославленности. Третье лицо выражает «таинственную связь», существующую между Иисусом и «Сыном Человеческим»: пока он еще не «Сын Человеческий», но он будет возвышен и станет «Сыном Человеческим».

Однако если $\acute{o} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ - это производный от Дан.7,13 термин, означающий славу, посредством которого Иисус говорит ученикам о своем будущем царском сане и своих будущих судебных полномочиях, то возникает последний вопрос: каким образом справлялся Иисус с этим контрастом между своим униженным состоянием и ожиданием будущей славы, контрастом, который резче всего проступает в словах Лк.22,69; Мк.14,62, когда беззащитный угрожает самому высокому суду - синедриону? Очевидно, что ссылка на Дан.7 еще не позволяет добраться до того, что лежит в основе представления Иисуса о своей миссии. Оно действительно лежит глубже: не в Дан.7, а в Ис.53, где говорится о невинно страдающем «Рабе Господнем» взявшем на себя человеческие грехи и немощи.

ИИСУС – СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Как уже было отмечено раньше (см. октябрьский номер газеты «ПО»), большинство речений Иисуса о «Сыне Человеческом» связаны с его эсхатологическими страданиями и последующим прославлением.

Как сообщают евангелия, Иисус трижды явным образом возвестил ученикам о своих страданиях и своем воскресении. Эти - так их обычно называют - три пророчества о страданиях, которые начинаются исповеданием Петра, представлены в Мк.8,31; 9,31; 10,33. Если ограничиться редакцией Марка как более древней, то сравнение трех

вариантов пророчества о страданиях Мк.8,31; 9,31; 10,33 ясно показывает, что второй из них (9,31) следует признать наиболее древним, и не только из-за краткости и неопределенности, но в первую очередь из-за особенностей языка:

«Сын Человеческий предается в руки человеческие,

и убьют его,

и, убитый, он через три дня воскреснет» (Мк.9,31).

В этом трехстишии, прежде всего, бросается в глаза переход от настоящего времени к будущему; он объясняется, как показывает Мк. 14,41 «...вот предается Сын Человеческий в руки грешников», тем, что первая строка имела и самостоятельное хождение. Она восходит к арамейскому преданию; ведь прочно укоренившееся в традиции настоящее время слова «предается» παραδίδοται (Мк.9,31), возвращает нас к лежащему в его основе арамейскому причастию «mitmesar» обозначающему близкое будущее. Так мы выходим на первоначальную (арамейскую) форму пророчества о страданиях, которое имело следующий вид:

«mitmesar bar nash lide bene nash».

Отметим возникающую при этом обратном переводе игру слов bar nash / bene nash. Если учесть, что παραδίδοται / mitmesar, это *passivum divinum*, то смысл пророчества в его первоначальной форме таков:

«Бог (скоро) отдаст человека в руки человеков».

Это машаль, загадочное изречение - хотя бы уже потому, что выражение bar nash может быть понято и как титул, и как родовое понятие. Если понимать этот оборот как родовое понятие, то здесь возвещается смутное время эсхатологических бедствий, когда отдельные люди окажутся отданными на произвол судьбы. Если же толковать его как титул, то в этой фразе говорится об оставлении на произвол судьбы «Сына Человеческого». Следовательно, перед нами загадочное изречение апокалиптического характера. В одном ряду с ним стоят и другие мешалим (загадочные изречения), например: «человек уходит» (Лк 22,22); «человеку надлежит много пострадать и быть презираемым» (Мк.9,12; Лк.17,25); «человеку надлежит быть преданным в руки людей грешных...» (Лк.24,7).

Таким образом, машаль «Бог (скоро) отдаст человека в руки человеков» (Мк.9,31a) - это древнейшее ядро, лежащее в основе пророчеств о страданиях. Однако при всей его краткости в нем можно обнаружить три стилистических приема, которым отдавал предпочтение Иисус: 1) высказывание в загадочной форме, 2) *passivum divinum* (прием говорящий о действиях или чувствах Бога в завуалированной форме) и 3) паронимазия (т.е. игра слов).

Три пророчества о страданиях Мк.8,31; 9,31; 10,33 составляют лишь небольшую часть обширного материала речений, посвященного будущим страданиям Иисуса. Этот материал чрезвычайно многообразен. С формальной точки зрения речь идет о содержащихся в возвещениях страданий образных выражениях, загадочных изречениях, возгласениях горя, цитатах (цитаты из Писания и литературы мудрости Лк.11,49) и т.д. С точки зрения содержания сюда относятся:

а) слова угрозы убийцам посланцев Божьих (см. Мф.23,34-36); тем, кто строит гробницы пророкам, а сами замыслили убить пророка (см. Мф.23,29-32); предателю (см. Мк.14,21);

б) обвинение Иерусалима в убийстве пророков (см. Мф.23,37-39) и предостережение против убийства наследника (см. Мк.12,8);

в) мешалим, в центре которых стоит собственная судьба Иисуса: человек без родины (см. Мф.8,20); предстоящая разлука (см. Мк.14,7 пар.; Ин. 16,16); участь Крестителя (см. Мк.9,13); участь пророков (см. Лк.13,33); пасхальный агнец (см. Мк.14,22-24); чаша (см. Мк.14,36); погребение как преступника (см. Мк.14,8); возвращение из состояния смерти (см. Лк.11,29);

г) мешалим, в которых судьба Иисуса ставится в связь с другими событиями конца времен: начинающееся со страданий Иисуса время мечей (см. Лк.22,35-38); убитый пастырь и рассеянное стадо (см. Мк.14,27); отнятый жених (см. Мк.2,20); чаша и крещение (см. Мк.10,38); выкуп (см. Мк.10,45); краеугольный камень храма (см. Мк.12,10); огонь и крещение (см. Лк.12,49);

Уже само это изобилие возвещений о страданиях, а еще больше - загадочность и неопределенность многих из них, а также богатство образов и многообразие форм и жанров показывают, что мы имеем здесь дело с широким пластом предания, включающим много древнего, допасхального материала.

Смысл страданий Сына Человеческого

Евангельские тексты позволяют продвинуться нам еще дальше в изучении этого вопроса. Они не только утверждают, что Иисус ясно видел, что ему предстоят страдания, и возвещал их; они говорят еще и о том, что он задавал себе вопрос о необходимости своей смерти и находил ответ в Писании - прежде всего в Ис.53, в главе о страдающем Служителе Божьем, но также и в других местах, например в Зах.13,7.

Почти все эти ссылки на Ис.53 опираются на еврейский или арамейский текст; влияние Септуагинты можно установить только в Лк 22,37; оно возможно в Мк.9,31 (παράδοται) и параллельных примерах, а в Мк.9,12; 10,45; 14,8,24; Лк.23,34; Ин.10,11,15,17, наоборот, исключено. Таким образом, уже древнейшая Церковь,

существовавшая в семитскоязычной среде, была убеждена в том, что Иисус видел свои страдания предначертанными в Ис.53, и тем самым приписывала его смерти искупительную силу.

Евреи того времени верили, что всякая смерть обладает искупительным действием, если она связана с покаянием. Это относится даже к смерти преступника; его смерть искупает вину, если он перед казнью произносит искупительную формулу: «Да будет смерть моя искуплением (kappara) всех моих грехов». И уж тем более смерть имеет искупительную силу для каждого израильтянина, если он произносит эту искупительную формулу на смертном одре. Еще большей силой обладает смерть праведников, их незаслуженные страдания помогают другим. Смерть невинных детей искупает грехи их родителей. Если умирает первосвященник, убийцы могут выйти из городов-убежищ: их вина искуплена. Еще большей искупительной силой обладает смерть свидетельствующего о вере. Эллинистическое еврейство прославляет мученичество, ибо оно останавливает гнев Божий на Израиль и служит Израилю ἀντίψυχον (заменой), καθάρσιον (средством очищения), ἰλαστήριον (средством искупления). «Пусть моя кровь послужит ему (народу Божьему) к очищению. Возьми мою жизнь взамен их», - молится старый мученик Эльазар.

Но и в палестинском регионе говорилось о том, что мученическая смерть приближает конец этого мира, что она открывает мученику грядущий мир и делает его заступником за других, что она обладает миссионерской силой и способствует искуплению грехов Израиля. Таков был мир, в котором жил Иисус. Если он сознавал себя эсхатологическим посланцем Божьим, несущим последнюю, окончательную весть, и считался с возможностью насильственной смерти, то у него должен был возникнуть вопрос о смысле и искупительном действии его смерти. Поэтому есть все основания считать, что Иисус нашел предначертание смысла своих страданий в 53-й главе книги пророка Исайи.

Слова, произнесенные на Тайной вечере

Для истолкования страданий они являются самыми важными. Объясняющие слова переданы пятикратно. Самый древний текст - это 1Кор.11,23-25; родственный, но независимый от него - Лк.22,15-20; независимым является также текст Мк.14,22-25, повторенный с отклонениями в Мф.26,26-29; сюда же примыкает Ин.6,51 как Иоаннов вариант слов о хлебе. Эти пять текстов принадлежат к двум разным ветвям предания. Однако намного важнее - полное совпадение всех четырех независимых редакций текстов в том, что касается их основного содержания.

Возьмите: это тело (плоть) мое

кровь моя Завета

это

Завет в крови моей

за многих.

В самом объяснении следует обратить внимание на два момента. Во-первых, когда Иисус сравнивает преломленную мацу со своим умерщвленным телом, а красное вино - со своей кровью, он пользуется понятиями, связанными с ритуалом жертвоприношения: *bisra udeama* (арам. плоть и кровь) или (если Иисус продолжил еврейскую застольную молитву на *lingua sacra* т.е. на иврите), то *basar wadam* (евр. плоть и кровь); и *τό αἷμά τῆς διαθήκης* (кровь Завета) и *ἐκχύνεσθαι* (проливаться) - это тоже слова, употреблявшиеся при жертвоприношении. Тем самым Иисус говорит о себе как о жертве, а именно как об эсхатологическом пасхальном агнце (ср. 1 Кор.5,7), утверждающем своей смертью новый союз, предварением которого был союз, заключенный на Синае (Исх.24,8), и который, как было предсказано, должен осуществиться во времена спасения (Иер.31,31-34). Его смерть является, таким образом, заместительной смертью. О том, за кого принимается эта смерть, сказано в выражениях, начинающихся с предлога *ὑπέρ πολλῶν* (за многих).

Величие слов о том, что Иисус умирает за многих, становится понятным, если помнить раввинистический тезис, согласно которому для любого греха и грешника есть средство искупления, однако для народов никакого выкупа не существует. В противовес этому Иисус говорит о своей смерти как о замещающей для многих обреченных на смерть. Употребленное в расширительном значении слово *πολλοί* отсылает к Ис.53. Относительно редко встречающееся в Ветхом Завете, в Ис.53гл. оно повторяется не менее пяти раз; это, можно сказать, ключевое слово 53-й главы. Этими словами Иисус свидетельствует, что он сознает себя Служителем Божьим, идущим на заместительную смерть. Без Ис.53гл. слова, сказанные на Тайной вечере, остаются непонятными.

Слова о выкупе

В самой тесной связи со словами, произнесенными на Тайной вечере, находятся слова о выкупе: «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему послужили, но чтобы послужить и отдать душу Свою как выкуп за многих» (Мк.10,45). В отличие от мирских властителей, которые полагаются на силу и власть, ученики должны служить, так как и сам Иисус пришел, чтобы послужить и добровольно отдать свою жизнь как выкуп за многих. Для понимания этого высказывания о служении Иисуса (Мк.10,45) основополагающее значение имеет тот факт, что каждое его слово отсылает нас к Ис.53,10, и притом к еврейскому тексту. Соответственно слово *לִטְרוֹן*, которое в Септуагинте (20 примеров) означает выкуп за первородство, за освобождение раба, за землю, за убитого, в Мк.10,45 получает новый смысл возмещения, искупительного

дара - смысл, который имеет еврейское слово *ašat* в Ис.53,10. Таким образом, служение Иисуса заключается в том, что он отдает свою жизнь как искупительный дар, который пойдет во благо многим (*ἀντί πολλῶν*), причем *πολλοί* здесь, как и в Мк.14,24, имеет расширительное значение (за всех). Эта заместительная добровольная смерть за неисчислимое множество людей совершается как исполнение слов о Служителе Божьем Ис.53,10, понимаемых как пророчество.

Слова о мече

В Лк 22,35-38, одном из фрагментов, восходящих к особому источнику Луки, мы встречаем дословную цитату из Ис.53,12, которая прочно укоренена в контексте. Иисус говорит своим ученикам, что мирные времена окончились и наступает эсхатологическое время мечей (ср. Зах.13,7). На неизбежно возникающий вопрос о причине столь радикального изменения ситуации Иисус отвечает цитатой из Ис.53,12: «ибо говорю вам : нужно, чтобы совершилось на мне это слово Писания: «И к беззаконным причтен» (Лк.22,37). Иисус должен будет претерпеть крайнее унижение, и его страдания станут поворотным пунктом также и в судьбе его последователей. И опять именно глава о Служителе Божьем дает Иисусу интерпретацию предстоящих ему страданий.

Слова об Илии

В Мк.9,12 Иисус говорит, что и его ждет участь Крестителя. Этот вывод согласуется с другими высказываниями Иисуса о Крестителе. Иисус видел в нем пророка Божьего, даже больше чем пророка (Мф.11,9 пар. Лк.7,26), и рассматривал себя самого как последнего в ряду пророков рядом с Крестителем. Люди того времени были убеждены, что мученичество — это обычная судьба пророка, и Иисус разделял эти убеждения и относил их к самому себе. Однако, согласно Мк.9,12, Иисус не только выражает уверенность в том, что он разделит судьбу Крестителя, но и дает понять, что его смерть будет принципиально отличной от смерти Крестителя, намекая этим на Ис.53,3 «чтобы много пострадать и быть униженным». В этой отсылке к Писанию имеется в виду еврейский текст.

Слова о пастыре

В один ряд с толкованиями страданий с некоторыми оговорками следует поставить и слова о пастыре Мк.14,27 (= Зах.13,7). На первый взгляд образное изречение «поражу пастыря, и будут рассеяны овцы» действительно не содержит в себе ничего, кроме утверждения, что участь Иисуса отразится и на учениках. Но тогда мы упускаем из вида тот факт, что образ пастыря имеет продолжение в ст. 28: «но по восстании Моем Я предварю вас в Галилее». Слово «предварю» - «προαγορεύω» (идти впереди, вести) — это технический термин из языка пастухов (ср. Ин.10,4,27). Таким образом, возвешение о страданиях в ст. 27 нельзя рассматривать изолированно, напротив,

акцент делается на обещании спасения в ст. 28. Смерть пастыря кладет начало не только рассеянию, но и собиранию стада. Эта взаимосвязь подтверждается в Зах.13,7-9. И там за убийством пастыря следует не только рассеяние стада и истребление двух третей его поголовья, не и — это подчеркивается — очищение оставшейся трети, которая становится народом Божиим времен спасения. Как мыслится связь между смертью пастыря и очищением народа Божьего — об этом у пророка Захарии не говорится, разве только в контексте дается понять, что в день плача об умершем, «которого пронзили» (Зах.12,10), откроется источник для омытия греха и нечистоты для дома Давидова и жителей Иерусалима (Зах.13,1). Во всяком случае, в Иоанновой проповеди о пастыре смерть пастыря истолковывается как заместительная смерть ради стада, причем «положить душу» (Ин.10,11,15,17) намекает на еврейский текст Ис.53,10.

Заступничество за виновных

Согласно Лк 22,16,18 пар. Мк.14,25, Иисус во время последней трапезы торжественно отказывается от еды и питья с учениками; смысл этого отказа можно было бы вывести из обычая древней палестинской Церкви отказываться от пасхальной трапезы и поститься в пасхальную ночь, чтобы таким образом в последний час перед ожидавшимся приходом Мессии просить за Израиль. Если отказ Иисуса действительно выражал просьбу за Израиль, напрашивается предположение, что тем самым он осуществлял заступничество Служителя Божьего за виновных (см. Ис. 53,12). Однако заступничество Иисуса не ограничивается Израилем. Об этом свидетельствует Лк.23,34.

Для понимания заступничества Иисуса преимущественное значение имеет та ситуация, в которой оно делается. Напомним, что по еврейскому обычаю преступник перед казнью должен был произнести искупительную формулу: «Да будет смерть моя искуплением всех моих грехов». У мучеников признание грехов меняется просьбой за Израиль (прежде всего в 4Макк). Иисус также вместо искупительной формулы произносит молитву, которая направляет искупительную силу его смерти на других — но не на Израиль, а на его палачей. В еврейских мартирологах нет ничего подобного, так что и здесь напрашивается мысль о 53-й главе Исая, которая (и притом в еврейском тексте) заканчивается словами: «и он понес грехи многих и за виновных сделался ходатаем» (ст. 12).

Количество примеров, позволяющих судить об истолковании страданий Иисусом, ограничено. Объясняется это тем, что он говорил об этой глубочайшей тайне своей миссии только при наставлении учеников, и при этом лишь в последний период своей деятельности.

Смысл страданий Сына Человеческого состоит в замещительстве за многих (см. Мк.10,45; 14,24). Как мог Иисус приписывать своей смерти такую безграничную искупительную силу? Ответ заключается в следующем: он умирает как Служитель Божий, о страданиях и смерти которого в 53-й главе книги Исайи говорится, что это безвинные (ст. 9), переносимые с кротостью (ст. 7), добровольные (ст. 10), угодные Богу (ст. 6,10) и потому искупающие грехи других (ст. 4сл) страдания. Так как жизнь, которая здесь предается смерти, — это жизнь с Богом и от Бога, эта смерть обладает безграничной искупительной силой.

«ИМЕНА» И «ТИТУЛЫ» ИИСУСА В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Выражения, включающие в себя «имя» Иисуса, часто встречаются в Новом Завете и имеют очень большое значение, потому что их употребление параллельно употреблению имени Бога в Ветхом Завете. Первые христиане без затруднений подставляли имя Иисуса вместо имени Бога. В самом деле, для них божественное имя, $\Upsilon\text{H}\omega\text{H}$, относилось к Иисусу, поскольку перед Ним должно было преклониться всякое колено, и всякий язык должен был исповедовать, что Он — Господь (см. Флп.2,9-11; ср. Ис.45,20-23). Новозаветные верующие должны жить во имя Иисуса, точно так же, как ветхозаветные верующие должны были жить во имя Яхве.

Люди, услышавшие Благою Весть и откликнувшиеся на нее, призывают имя Иисуса во спасение (см. Деян.2,21), веруют во имя Его (см. Ин.1,12; 1Ин.5,13); затем оправдываются (см. 1Кор.6,11) и получают прощение именем Иисуса (см. Деян.10,43; 1Ин.2,12), а потом крестятся во имя Иисуса (см. Деян.2,33; 10,48; 19,5). Теперь, имея жизнь во имя Его (см. Ин.20,31), верующие должны прославлять имя Иисуса (см. 2Фес.1,12), благодарить и делать все, что делают, во имя Иисуса (см. Еф.5,20; Кол.3,17). В точности подобно Ветхому Завету, где имя Божье представляет личность Бога и все, что Он есть, в Новом Завете «Имя» Иисуса означает все, что есть Иисус в качестве Господа и Спасителя.

В дополнение к всеобъемлющей мысли, которая заключена в самом имени Иисуса, существует также ряд немаловажных способов именования, которые употребляются в Новом Завете по отношению к Иисусу. Каждый из них (а мы уже рассмотрели титулы Иисуса - «Мессия - Христос», «Господь», «Сын Божий», «Сын Давидов» и «Сын Человеческий») раскрывает некую особенность того, Кем является Иисус, а в сочетании они представляют собой определение Его личности и деяний, и становятся как бы Его вторым «именем».

Единородный, Единственный

Иисус назван «Единородным» ($\mu\omicron\upsilon\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$) в пяти местах Нового Завета (см. Ин.1,14,18; 3,16,18; 1Ин.4,9). Современные переводчики склонны переводить это слово как *only*, «единственный» или *one and only*, «один-единственный». В любом случае в

Иоанновом корпусе Писаний акцент делается на единственности Иисуса: Он находится в совершенно особых отношениях с Отцом, настолько близких, чтобы составлять с Ним одно целое (см. Ин.5,18; 10,30), и все же пребывает настолько отдельно от Него, насколько это необходимо, чтобы полностью отождествиться с человечеством при воплощении (см. Ин. 1,14).

Слово *μονογενοῦς* употребляется в Лк.7,12, 8,42, 9,38 для обозначения соответственно единственного сына вдовы в Наине, дочери Иаира и сына, страдающего припадками, чей отец — некто из народа. Это свидетельствует, что в обычном словоупотреблении данный термин обозначает единственного ребенка. Еще в одном случае это слово встречается в Новом Завете в Евр.11,17, где говорится, что Авраам едва не принес в жертву своего «единородного» сына Исаака. Предполагается, что для Иоанна, как и для священнописателя Послания к евреям, это происшествие (см. Быт.22,1-18) служит главным обоснованием для раннехристианских представлений о богосыновстве Иисуса и Его жертвенной смерти.

В современных переводах правильно отражено, что статус Иисуса в качестве «Единородного» подчеркивает Его уникальность, а не Его положение или обстоятельства Его происхождения — это не есть прямая ссылка на девственное зачатие. Как непревзойденное выражение славы Отца, будучи обособленным ото всех сотворенных людей Он во всем имеет первенство (см. Кол.1:18). Он *μονογενοῦς* — то есть полностью уникален, как Своей личностью, так и ролью Спасителя. Один из отцов церкви Иероним (ок. 400 г. по Р. Х.) внес в Вульгату слово *unigenitus* «единственно рожденный», чтобы воспрепятствовать распространению арианских взглядов, будто бы Иисус был сотворен.

Святой Божий

В Ветхом Завете «Святой Божий» — это божественный эпитет, распространенный в поэтических и пророческих текстах и употребляемый для того, чтобы выразить обособленность Господа. В Новом Завете это имя по отношению к Иисусу встречается два раза в евангелиях (см. Мк.1,24 - Лк.4,34 {синод. «Христос, Сын Бога Живого»}), один раз в Деяниях (см. Деян.3,14) и, возможно, еще в двух местах (см. 1Ин.2,20; Отк.3,7).

В Евангелии от Марка Иисус, начиная Свое общественное служение, учит в синагоге в Капернауме (см. Мк.1,21-22). Человек, одержимый духом нечистым, тогда вскричал: «Оставь, что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий (*οαγιοστουθεου*)» (Мк.1,23-24). Это событие, возможно, лучше рассматривать в свете характерного для Евангелия от Марка мотива тайны, связанной с тем, что люди редко способны полностью понять подлинную сущность Иисуса. И только Бог (см. Мк.1,11; 9,7) или, как и в этом тексте, бесы (см. Мк.5,7) еще до распятия знали, Кем был Иисус. Вдобавок, знание чьего-либо «имени» может подразумевать

власть над его носителем. Но несмотря на знание беса о том, что его потенциальный укротитель — «Святой Божий», Иисус кратким распоряжением изгоняет его вон и изумляет толпу Своим учением и Своей властью (Мк. 1:25).

Иоанн противопоставляет отступничеству «многих из учеников» верность двенадцати (Ин.6,66-69). Петр отвечает Иисусу: Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни, и мы уверовали и познали, что Ты — Святой Божий» {синод. «Христос, Сын Бога Живого»}. В 1Ин.2,20 может подразумеваться либо Бог, либо Иисус: «Вы имеете помазание от Святого». Приведенная выше цитата из Евангелия от Иоанна позволяет предположить, что это помазание осуществил Иисус, но не исключено и то, что священнописатель намеренно оставил здесь некоторую неопределенность.

В Книге Деяний Петр упрекает толпу любопытствующих за то, какую роль они сыграли в распятии Иисуса. Ничто не могло быть хуже, чем отречься «от Святого и Праведного» и взамен просить отпустить им убийцу (см. Деян.3,14). И, наконец, в послании ангелу Филадельфийской церкви Иисус — «Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов» (Отк.3,7). Этот стих, подобно Деян.3,14, иллюстрирует, как полный эпитет «Святой Божий» может сокращаться и сочетаться с другими описаниями Иисуса, чтобы выразить основную идею текста. В книге Деяний Петр стремится убедить своих слушателей, в то время как апокалиптический священнописатель приводит различные образы Иисуса, чтобы воодушевить верующих во времена ожесточенных гонений.

Начальник и вождь

Иисус назван «Начальником» в Деян.3,15; 5,31 и в Евр.12,2, «вождем» в Евр.2,10. Во всех случаях греческое слово одно и то же — αρχηγος. Употребление этого термина в греческом переводе Ветхого Завета (LXX) и во внебиблейских греческих текстах предполагает его тройственный смысл: 1) первопроходец (первооткрыватель), который прокладывает путь для остальных, отсюда переводы «вождь» или «герой»; 2) первоисточник или основатель, отсюда «автор», «зачинщик», «зачинатель»; 3) руководитель и правитель, отсюда «полководец», «князь», «царь». Эти значения вполне способны пересекаться или объединяться. В своем самом общем смысле это греческое слово относится к тому, кто осваивает новые земли, открывает новые пути и ведет по ним других. Такой αρχηγος строит города или крепости для тех, кто идет следом, и ведет их к победе над противником. Когда устанавливается мир, он остается руководителем, и город или община получают его имя. Впоследствии его почитают как героя-основателя.

В Деян.3,15 Петр обвиняет иудеев в том, что они убили «Начальника (архηγος) жизни», подразумевая тем самым, что Иисус — зачинатель не только биологической, но и «новой жизни» и провиденциально заботится о тех, кто приобщился к Нему. Позднее Петр называет Иисуса «Начальником (архηγος) и Спасителем» (Деян.5,31), Который

приносит Израилю покаяние. Слово Спаситель ассоциируется с древними «судьями». Иисус — Тот, Кто действует в критической ситуации, порожденной греховностью Божьего народа, и пришел Он не только, чтобы принести избавление, но и чтобы продолжить служение в качестве Начальника (αρχηγός). Священнописатель Послания к евреям говорит о страдающем «Вожде (αρχηγός) спасения» (Евр.2,10) и «Начальнике (αρχηγός) и Совершителе веры» (Евр.12,2). В каждом случае подразумевается, что Иисус не только порождает и дарует новую жизнь для людей Своего народа, но и остается в этой новой жизни с ними; они носят Его имя, а Он — их Царь.

Избранник

Иисус назван избранником (εκλεκτός) Божьим в рассказе Луки о преображении (см. Лк.9,35), а в (Мф.12,18) возлюбленным (ογαπητός), когда Матфей цитирует Ис.42,1 применительно к Иисусу. Это говорит нам о том, что эти два «титұла» применительно к Иисусу в Новом Завете взаимосвязаны. В описании же Петра Иисус — «камень живой, человеками отверженный, но Богом избанный (εκλεκτος), драгоценный» (1Пет.2,4).

В Ветхом Завете руководители Израиля — Авраам (см. Быт.18,19), Моисей и Аарон (см. Пс.104,26; Пс.105,23), священники и левиты (см. Втор.18,5; 21,5), Саул (см. 1Цар.10,24), Давид (см. 3Цар.8,16; 2Пар.6,6; Пс. 88,4), а также раб Господа (см. Ис.42,1; Ис.43,10) — названы избранниками Божьими. Израиль как целое нередко называется избранным народом Божьим (см. Втор.7,6; Ис.41,8; Ис.44,1; Ам.3,2). Все это были земные люди или группы людей, с помощью которых Бог осуществлял Свой замысел откровения, Иисус же как «Избранник» не имеет Себе равных, Он был предназначен Богом для того, чтобы выполнить Свою задачу на земле. Он воплотил в Себе все, чем должны были быть ветхозаветные избранники. Он — особый объект Божьей любви и божественный совершенный Посланник и Искупитель.

Про Своих апостолов Иисус говорит, что избрал их (см. Ин.6,70; 13,18; 15,19), Церковь также называется избранной Божьей (см. Иак.2,5; 1Пет. 1,1-2; 2,9; Еф.1,11; Кол.3,12), так как она — Тело Христово. Церковь, пребывая «во Христе», разделяет с Ним это особое предназначение быть «избранной». Церковь — объект для любви и искупления со стороны Христа, она призвана к общению с Ним, чтобы продолжать делать Его дело.

Первородный, Первенец

Единственное число слова первенец (πρωτοτοκος) употреблено по отношению к Иисусу в шести местах Нового Завета. В биологическом смысле Он назван Первенцем Марии в Лк.2,7. В духовном смысле Он назван «Первородным», так как это отличает Его от ангелов (см. Евр.1,6). Он рожден прежде всякой твари (см. Кол.1,15), и для верующих в Него Он — «первородный между многими братьями» (Рим.8,29). Среди

людей Он уникален, и одна из главных причин этого — Его воскресение из мертвых. Он был первым, Кто воскрес, чтобы более никогда не умереть, и поэтому во всем имеет первенство (см. Кол.1,18; Отк.1,5).

Божественные «имена» и «титуты» в Откровении Иоанна

Откровение святого Иоанна Богослова, или Апокалипсис, последняя книга Библии и единственная в каноне Нового Завета, близкая по своему жанру к книгам пророков. Написана она на греческом языке и состоит из двадцати двух глав.

Длинное заглавие книги **«Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре»** (Откр.1,1-2) сразу же четко определяет, к какому литературному жанру принадлежит книга. Это откровение, апокалипсис, то есть символическое изображение сущности исторического процесса. Действие Промысла Божьего в событиях церковной и мировой истории Иоанн показывает с помощью образов, иносказаний, криптограмм и поражающих воображение картин. В этом отношении Откровение написано по законам апокалиптической литературы, которая ведет свое происхождение от книг пророков Иезекииля, Даниила и апокрифических апокалипсисов межзаветного времени.

В отличие от большинства ветхозаветных и апокрифических апокалипсисов, Откровение не анонимное и не псевдонимное произведение. Оно написано от лица человека, хорошо знакомого читателям. Это Иоанн, «брат» и «соучастник в скорби» гонимых христиан (см. Откр.1,1,4,9; 22,8). Он именует себя «рабом», т.е. служителем, Иисуса Христа (см. Откр.1,1). Все, что открывается ему, относится к жизни и судьбам христианской Церкви прибывающей в этом мире. Бог стоит в центре Откровения, но Он не возвещает новых догматических истин, а говорит об испытаниях, через которые должны пройти верные, прежде чем придет полная победа Царства Божьего. Откровение начинается посланием к семи церквям Малой Азии, и в них говорится об их бытии в мире. Тем самым священный писатель отступает от чисто апокалиптического жанра, сближая свою книгу с посланием.

Уже в III веке свт. Дионисий Великий отметил своеобразие языка Откровения. «Речи и язык его не чисто греческие, но смешаны с речениями иностранными и по местам неправильными» (Евсевий. Церковная история, VII, 25). Впоследствии филологические изыскания установили, что текст предельно насыщен гебраизмами и семитизмами, что автор писал по-гречески, думая по-еврейски или арамейски. Кроме того, тайнозритель Иоанн обнаруживает не просто глубокое знание Ветхого Завета, но мыслит в системе ветхозаветных образов, символов и средств выражения. Сотни цитат, прямых и косвенных намеков, реминисценций, парафраз из Ветхого Завета показывают, что Иоанн буквально жил в мире Священного Писания, выражая открывшееся ему словами, издревле принятыми в священных книгах. Современные библеисты пришли к выводу, что Откровение написано ритмической прозой и

является своего рода поэмой, и в этом оно продолжает традицию ветхозаветных Пророков. Из Ветхого Завета Иоанн заимствует ряд литературных приемов, в частности, концептуальную символику. Глубокая связь последней книги Библии с ветхозаветной традицией очень важна для понимания Откровения и помогает в его экзегезе. Иоанн пишет к людям, как и он проникнутым духом и буквой Священного Писания.

Учение Иоанна о Боге

Богословие Откровения очень Теоцентрично, то есть все начинается с Бога и кончается в Боге. В самом начале тайнозритель говорит о Боге в Его троичности: **«Иоанн семи церквам в Азии: благодать вам и мир от Сущий и был и грядущий, и от семи духов, которые пред престолом Его, и от Иисуса Христа, Который - Свидетель верный, Первородный из мертвых и Владыка царей земных»** (Откр.1,4-5). Эта формула имеет большое богословское значение, так как ставит семь духов и Иисуса Христа на один божественный уровень с Богом Отцом (ср. Мф.28,19). Однако это конечно еще не Тринитарная концепция Бога (разработанная Церковью только в процессе догматических споров IVв.), а концепция божественности.

Пролог книги Откровения заканчивается первым возвещением Бога о Самом Себе: **«Я - Альфа и Омега, говорит Господь Бог, Сущий и был и Грядущий, - Вседержитель»** (Откр.1,8), а второе возглашение находится в видении «нового неба и новой земли»: **«Я - Альфа и Омега, Начало и Конец»** (Откр.21,6). В этих прорицаниях даны три из пяти наименований Бога в книге Откровения. Четвертое имя Бога - **«Сидящий на престоле»** (Откр.5,1), а пятое и последнее **«Живущий во веки веков»** (Откр.4,9-10).

Первое имя «Альфа и Омега, Первый и Последний, Начало и Конец» в трех вариантах повторяется семь раз. Число семь не случайно, это любимое число Иоанна, число, выражающее полноту и завершенность.

«Альфа и Омега» — названия первой и последней букв греческого алфавита. Подобный способ выражения обусловлен образом мышления древних евреев — для обозначения предмета или явления во всей его целостности они называли его составляющие части или исходную и конечную точки (напр., выражение «ни худого, ни хорошего» в 2Цар.13,22 означает «вообще ничего»). В значении «первая и последняя буквы алфавита» это выражение существует и у раввинов: «Адам преступил весь закон от Алефа до Тава» (от первой до последней буквы евр. алфавита). Другое изречение раввинов гласит: «Авраам держался закона от Алефа до Тава».

Вечный и Всемогуший Бог есть Альфа, начало, с которого начинается Божий вечный замысел (см. Быт.1,1; ср. Ин.1,1), и Омега, конец, которым он заканчивается. Он был Альфой в Бытии, сейчас, в этой книге, Он является Омегой. Он закончит все, что начал. С точки зрения правления, Он продолжает Свое вселенское действие, которое Он начал с древних времен и которое Он закончит (см. Откр.21,6). Бог предшествует всему как Творец и Он приведет все как Творец к эсхатологическому исполнению. Он начало и цель всего творения. У Него первое и последнее слово в творении.

«Начало и Конец» - эти понятия взяты из греческой философии и использовались в значении вечности в иудаистической литературе эллино-римского периода, например у Иосифа Флавия, Филона Александрийского и др. Они связывали еврейское четырехбуквенное имя Бога «YHWH» с понятиями первичности и цели. Если греческие философы видели начало всего сущего, то в стихиях мира (огонь, воздух, земля и вода), то в неделимых частицах (атомы), то для Иоанна началом всего, то есть первопричиной и первоисточником всего является Бог, Он также является и концом всего, то есть целью всего существующего.

Второе имя «Сущий и был и Грядущий» встречается в книге Откровения пять раз. «Сущий и был и Грядущий» - это тоже герменевтика божественного имени YHWH. Это имя в Исх.3,14 Септуагинтой толкуется как утверждение вечности «ο ΩΝ» - «Сущий». Иерусалимский Таргум на Втор.32,29 толкует это имя «Я есть Тот, Кто есть» в расширительном смысле как «Я есть Он, Который есть, и Который был, и Который будет» - тем самым рассматривая статус Бога как Господа всех времен. Иоанн зависит от этой таргумической интерпретации имени Бога, но и отличается в формулировке. Он заменяет глагол «и будет» на «и грядет» - подчеркивая этим важнейшую для гонимых христиан истину о втором пришествии Бога в лице Иисуса Христа. Таким образом, Иоанн толкует имя Бога динамично и развивает иудейскую веру не только в Бога творца, но в Бога эсхатона – Бога конца.

Полтора тысячелетия считалось, что язык Откровения невежественный, так как не знает правильного согласования падежей. Так в Откр.1,4 после слов «...благодать вам и мир от (кого?)...» требующих продолжения в родительном падеже стоит именительный падеж «Сущий и был и Грядущий». Однако, современные библеисты пришли к выводу, что это не невежественность Иоанна, а специальный богословский прием. Иоанн подчеркивает этим неизменность Бога. Бог настолько неизменен, что Его имя стыдно изменять по падежам.

Третье имя «Господь Бог, Вседержитель» - встречается в Откровении тоже семь раз. Это имя стандартный перевод развитой формы имени, которая встречается в Ветхом Завете «Яхве Элохим Цебаот» - Яхве Бог множеств, Бог воинств, Бог всего. В Ветхом Завете это имя означает бесспорную власть Яхве над всем творением и всеми

вещами, Яхве - Господь истории. Септуагинта переводит имя «Цебаот» как Вседержитель, то есть управляющий всем. Таким образом, это имя говорит нам о реальном контроле Бога над всем ходом истории.

Четвертое имя «Сидящий на престоле» употребляется в книге Откровения семь раз, однако сам престол упоминается чаще - это самый главный символ книги. Престол - это символ власти. Поскольку это центральный престол - это абсолютная власть и следовательно «Сидящий на престоле» - абсолютный Владыка.

Видения сидящего на престоле Бога берут свое начало из ветхозаветной пророческой традиции (см. 3Цар.22,19; Ис.6,1-3; Иез.1,26-28; Дан.7,13-28), также это любимый образ в иудейской межзаветной апокалиптической литературе. Как и в большинстве апокалиптических видений Иоанн не дает видимой формы «Сидящего на престоле». Мы не видим и не можем видеть ни Его формы, ни Его облика. О Нем говорится только то, что Он подобен сиянию драгоценных камней. Блеск камней выражает святость Бога, а также изображает Его непостижимую трансцендентность. Поэтому зрение Иоанна фокусируется не на Боге, а на том, что происходит вокруг престола. Вокруг престола происходит непрерывное поклонение «Сидящему» на нем. Читатель Откровения как бы вовлекается в это поклонение. Этим Иоанн хочет показать нам, что истинное знание Бога неотделимо от богослужения. Четыре животных провозглашают святость Бога, а двадцать четыре старца говорят о предельной зависимости всего бытия от Бога.

В видении «Сидящего на престоле» смешаны культовые и политические образы. Так тронный зал на небе во время небесной Литургии с «Сидящим на престоле» вокруг которого сидят старцы, а под которым души мучеников убиенных за свидетельство Слова Божьего - это прототип земного храма во время богослужения во главе с предстоятелем в окружении пресвитериума и всех верных. Однако, тронный зал это не только место богослужения, но и место откуда Бог правит миром. Двадцать четыре старца - это политический образ. Это ангелы хранители всего человечества и им дана власть от Бога. Они правители, но когда они во время богослужения полагают венцы перед Богом, они делают это, чтобы показать, что их власть исходит только от власти Бога. На земле римские императоры требовали того, что Иоанн видит на небе (то есть божественного поклонения себе), таким образом, если небо сойдет на землю, то Царство Бога на земле должно заменить собою Римскую империю. Происходит конфликт двух монархий, истинной и мнимой. Так притязания римской власти изображаются Иоанном в образе поклонения зверю. Между поклоняющимися зверю и поклоняющимися Богу лежит граница, идет война между двумя властями и каждый этап победы Бога сопровождается богослужением неба.

Пятое имя «Живущий во веки веков» укоренено не только в Писании, но и в самой жизни Церкви как ветхозаветной так и новозаветной. В отличие от языческих (мертвых и ложных) богов Бог Израиля живой Бог (по евр. «ЭльХай» см. Нав.3,10). Он

видит все и слышит все, идет и избавляет народ Свой (см. Исх.3гл.), причем мотив Исхода является одним из трех основных мотивов книги Откровения. Бог сотворил небо и землю и все что обитает в них, сотворил человека и вдохнул в него дыхание жизни, поэтому только Господь Бог является верховным Владыкой над жизнью и смертью. Эта идея живого Бога была столь близка душе израильтянина, что вошла составной частью в клятву – «жив Господь» (см. 1Цар.14:45; Руфь 3:13; Иер.5,2).

Учение Иоанна о Христе

Видение Иоанна начинается с христофании. Воскресший Иисус Христос является как небесное существо во славе (см. Откр.1,12-17). Далее Сам Христос заявляет о Себе: **«Я - Первый и Последний, и Живущий; и Я был мертв, и вот Я жив во веки веков, и имею ключи смерти и ада»** (Откр.1,18).

«Первый и Последний» - это именование взято из Ис.44,6; 48,12: **«Так говорит Господь, Царь Израиля, и Искупитель его, Господь Саваоф: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога »**. Здесь у пророка Исайи Бог описывается как единственный Творец всего, который противостоит идолам истории. Его планы никто не может нарушить.

Чувства, которые испытал Иоанн, узрев в видении Господа во славе, подобны чувствам пророков переживших опыт Божественного откровения (ср. Ис.6,5; Иез.2,1; Дан.7,28). Откровение передается именем «Я есть Первый и Последний, и Живой», которое в свою очередь является раскрытием формулы «Альфа и Омега», но применяется к Христу в свете Его смерти и воскресения. «Первый и Последний» воплощается, умирает и воскресает, и как живой Бог имеет власть над смертью и «адам», открывая двери вечного царства для всего человечества. В конце книги Христос прямо заявляет: **«Я Альфа и Омега, Первый и Последний, Начало и Конец»** (Откр.22,13).

Итак, мы видим, что Иоанн сознательно сближает имена Бога и Иисуса Христа. «Первый и Последний» это одно из имен Господа Саваофа в строжайшем гимне монотеизма у пророка Исайи. «Альфа и Омега» - это еще одно имя Бога которое Иоанн применяет к Иисусу Христу. Таким образом, перенос Божьего имени на Иисуса Христа уже начался в апостольский период.

Однако божественность Христа несколько не умаляет его человечности. Это видно из того, что человеческое имя Иисус встречается в книге Откровения четырнадцать раз, а титул Христос – семь раз, таким образом, выражена надежда на Давидово мессианство Иисуса.

В видении пятой главы на вопрос: «кто достоин раскрыть книгу и посмотреть ее» (то есть осуществить все замыслы Божии о мире) один из старцев отвечает: **«вот победил Лев из колена Иудина, Корень Давидов, чтобы раскрыть книгу и семь печатей ее. И я увидел посреди престола и четырех животных и посреди старцев Агнца стоящего, словно закланного, имеющего семь рогов и семь глаз, которые суть семь духов Божиих, посланных во всю землю»** (Откр.5,5-6, а завершается книга словами Иисуса: **«Я – корень и потомок Давидов, звезда яркая, утренняя»** (Откр.22,16).

Титулы «Лев из колена Иудина, Корень и потомок Давидов, звезда яркая» говорят нам о милитаристском образе Мессии уничтожающего врагов народа Божьего. Эти титулы напоминают нам о националистической надежде иудеев видящих в Мессии триумфального победителя всех народов. Выражение «Лев из колена Иудина» напоминает нам о благословении Иаковом своего сына Иуды (см. Быт.49,9). Лев – это символ Христа, изображающий Его сильным воином, сражающимся против врага. Тот факт, что Христос победил, дает ему право открыть свиток и его семь печатей.

«Корень Давидов» - это Иоаннова реминисценция на имя Мессии в Иер.23,5; 33,15; Зах.3,8; 6,12, где говорится о Христе как об отрасли Давидовой. Однако, Иисус не просто потомок Давида Он – корень, источник Давида. Поэтому Давид, Его предок, назвал Его «Господом» (см. Пс.109,1; Мф.22,42-45). Ко времени прихода Христа на землю мессианские ожидания евреев (фарисеев) отраженные в Псалмах Соломона (см. П. С. 17-18) рисуют нам картину, как потомок Давида (Сын Давидов) силой изгонит чужеземцев, захвативших Иерусалим, совершит суд над всеми народами земли и соберет вокруг себя святой народ. Также и образ Мессии как «звезды яркой, утренней» восходящий к пророчеству Валаама воспринимался иудеями милитаристски:

«Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля, и разит князей Моава и сокрушает всех сынов Сифовых» (Чис.24,17). Однако, будучи «отраслью от корня Иессеева» (Ис.11,1) в своей земной жизни Иисус открылся не как земной царь, а как «раб Мой, Отрасль» (Зах.3,8), что указывает на уничтожение Мессии и на Его послушание вплоть до смерти (см. Ис.52,13-53,12). Таким образом, образ национального вождя перетолковывается Иоанном (в свете Писания и крестной смерти и воскресения Иисуса) образом пасхального Агнца, чья смерть искупила людей от всех народов.

Слово «Агнец» применительно к Иисусу встречается в книге двадцать восемь раз, то есть число семь умножено на четыре. Этот числовой символ применяемый Иоанном указывает на победу Агнца во всем мире. Итак, сопоставляя два этих образа, военный победитель - «Лев из колена Иудина, Корень и потомок Давидов, звезда яркая» и жертва – «закланный Агнец» Иоанн создает новый символ победы, победы жертвенной смертью – это основной новозаветный парадокс. Мессия действительно победил, но сделал Он это жертвой ради людей из всех народов. Кого же победил

Агнец? Это прямо не выражено, объект победы в пятой главе остается неопределенным, однако, исходя из остальных глав книги, можно сделать вывод, что Он победил все, что сопротивляется воле Божией. Таким образом, как Лев, Иисус является воином, сражающимся против врага, а как Агнец, Он является искупителем для нас. Он сражался за то, чтобы искупить нас, и Он выиграл эту битву с врагом и совершил для нас искупление. Для врагов Он Лев, для нас Он Агнец.

Одним из трех основных жанров книги Откровения является эпистола (послание), вернее вселенская энциклика. Иоанн обращается к семи Малоазийским церквям и это не просто так, ибо семь означает полноту, то есть всю Церковь. В начале каждого из этих семи посланий Иисус говорит нам, кем Он является в соответствии с состоянием церкви, открытым в данном послании. Кроме того, каждая церковь тесно связана с городом где она находится, а значит так или иначе отражает историю города, в котором она возникла.

В послании к Ефесской церкви Иоанн говорит: **«Так говорит Держащий семь звезд в правой Своей руке, Ходящий между семью светильниками золотыми»** (Откр.2,1). Это означает, что Господь поддерживает духовную жизнь церкви, присутствуя посреди нее. Эфес самый крупный город Малой Азии. Гордостью города был храм Артемиды (Дианы) и появившиеся позднее два храмовых сооружения, посвященных культу римских императоров. В городе процветали магия и суеверия. Образ Держащего семь звезд в правой руке Своей, который использует Иоанн, употреблен пр. Исайей по отношению к «Отроку» в первой песне о «Рабе Господнем» (см. Ис.42,1), а также навеян реалиями Римской империи. В Малой Азии были найдены монеты изображающие Аполлона держащего за правую руку императора.

Послание к Смирнской церкви открывается одобряющими словами Иоанна: **«Так говорит Первый и Последний, Который был мертв и ожил»** (Откр.2,8). Иоанн напоминает церкви, что ее Господь победил смерть и эта победа была одержана и ради них. Страдающей церкви нужно знать, что каким бы тяжелым ни было страдание, церковь все равно будет жива. Как ожил воскресший Иисус, как построен был некогда разрушенный город Смирна (именно к этому городу применяли образ легендарной птицы феникс, возродившейся из пепла), так будут избавлены от второй смерти (т.е. суда Божьего) верные.

В городе Пергаме был построен первый в этой области храм, посвященный императору Августу и Риму, а потому город стал центром культа императора в провинции Азия. Поэтому в обращении к Пергамской церкви Иоанн говорит: **«Так говорит Имеющий меч обоюдоострый»** (Откр.2,12). Образ острого меча встречается в книге пророка Исаии и в Псалмах (см. Ис.49,2; Пс.7,13; 44,4;149,6) и связан с темой суда и искоренения греха и порока в людях. Однако это не меч в прямом смысле слова, а всемогущее и всесильное слово Божие – бьющее и разящее, которым Мессия совершит окончательный суд над народами и убьет нечестивого

(см. Ис. 11,4; ср. Откр. 1,16; 2,16), это излюбленный эсхатологический образ суда в межзаветной апокалиптической литературе и в писаниях Кумрана. Таким образом, Иоанн ободряет тех христиан кто живет там «где престол сатаны» и напоминает им о непреодолимой силе слова Божьего, которым они должны победить, так как сделал это Иисус Христос и Его верный свидетель Антипа.

Фиатирской церкви Иоанн говорит: **«Так говорит Сын Божий, у Которого глаза, как пламя огня, и ноги Его подобны сияющей бронзе»** (Откр. 2,18). В городе Фиатире были знаменитые плавильные печи и поэтому Иоанн применяет и Иисусу Христу привычные для того города образы огня и раскаленной бронзы. Сын Божий нарисован Иоанном облаченным в доспехи из металла, закаленного в печах этого города. Какая то часть фиатирской церкви была увлечена учением гностиков – либертинцев, участвуя в языческих жертвоприношениях и разгульных трапезах. Поэтому отступившей церкви нужен суд Его исследующих глаз, испытующих внутренности и сердца и суд топчущих ног в воздаяние каждому по делам его.

Церковь в Сардисе отражала историю города некогда бывшего блистательной столицей Лидийского царства, а ныне преданному забвению после завоевания персами и еще не полностью восстановленному после землетрясения произошедшего в 17 году н.э. Такой церкви нужен семикратно усиленный Дух Божий и сияющие руководители. Поэтому в обращении к Сардисской церкви Иоанн говорит: **«Так говорит Имеющий семь духов Божиих и семь звезд»** (Откр. 3,1). Дух вдохновляет пророчество и воскрешает из мертвых; этой церкви должно было прислушаться к предостережениям и стремиться получить животворящую силу Духа. Сардисской церкви не хватает бодрствования и это может привести к ужасным последствиям, как это случилось с городским акрополем, считавшимся неприступным, но завоеванным не менее пяти раз из – за потери бдительности.

В Филадельфии, как и в соседнем с ней Сардисе, часто случались землетрясения, поэтому большая часть населения города проживала в сельской местности. Иоанн обращается к этой церкви от лица Воскресшего Господа: **«Так говорит Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов, открывающий – и никто не затворит, и затворяющий – и никто не отворяет»** (Откр. 3,7). Воскресший Иисус Христос, Святой и Истинный, как Отец (см. Откр. 6,10), а потому верен Своему слову о даровании христианам безопасности в Царстве Божьем. Он имеет «ключ Давидов» (ср. Мф. 16,19; Откр. 1,18), эта фраза напоминает нам Ис. 22,22 и означает власть над домом Давида и тем самым неоспоримое право Мессии допускать или препятствовать входу в Царство Божие. В Откровении 1,18 говорится, что воскресший Иисус имеет «ключи ада и смерти» и поэтому может открывать ворота смерти и вести в жизнь вечную. Образ открытой двери также относится к входу в Царство Божие. Таким образом, опасной жизни в Филадельфии противопоставляется обетование о постоянном пребывании в граде Божьем.

Город Лаодикия была процветающим торговым и административным центром, однако церковь в этом городе деградировала. Она теплая как загрязненная, тепловатая вода в Лаодикии, иногда гниlostная, опасная для здоровья людей. Она должна помазать свои глаза глазной мазью, которой так гордились лаодикийцы. Поэтому, обращаясь к ней Иоанн говорит: **«Так говорит Аминь, Свидетель верный и истинный, Начало творения Божия»** (Откр.3,14). Еврейское слово «аминь» означает твердо, прочно, надежно, верно. Как Аминь, Иисус воплощает в Себе верность и истинность Бога (см. Ис.65,16). Использование Иоанном слова «Аминь» дополнительно подкрепляет мысль о том, что Иисус также Залог и Исполнитель замысла Божьего. Такая характеристика Иисуса является ярким контрастом «верности» лаодикийцев. Титул «Начало творения Божия» означает, что Иисус является первоисточником всего творения. Это соответствует Альфе в титуле «Альфа и Омега» и подчеркивает власть и силу для воплощения в жизнь намерений Божиих, Залогом и верным Свидетелем которых Он являет Себя.

Похожие работы

- Библия современности
Изучение роли Библии - священной книги христиан и иудеев, целой библиотеки древних идеологических, исторических и литературных памятников, созданных на Ближнем Востоке, на протяжении 15-ти веков. Характеристика структуры, основных идей и мотивов Библии.
- Имя Бога в христианской религии
Министерство образования Украины Азовский Региональный Институт Управления при Запорожском Государственном Университете Кафедра управления и социальных технологий
- Христианство и мифология: сравнительный взгляд
Ни одна из конкретных религий не была универсальной; вокруг личностей их основателей создавались мифы. в результате чего каждая религия представала в виде сказочных историй, пронизанных мифологическим духом.
- Ангел
Ангел, сверхъестественное существо, посредник между Богом и человеком.
- Агада
Агада (Аггада), часть раввинистической литературы, в основном Талмуда. Слово происходит от еврейского глагола «аггед» («рассказывать»).
- Иаковы
Иаков, имя трех христианских святых 1 в.
- Страдание святого священномученика Иринея, епископа Лионского

Святой Ириней, епископ лионский, принадлежит к числу замечательнейших отцов и учителей Церкви. Он жил и подвизался во II в., посвятив всю жизнь свою борьбе с гностицизмом.

- Откровение Бога, проявляющееся в Его именах
Суть и понятие имени, история традиции наречения человека. Характеристика библейских имен, роль имени в судьбе его носителя. Бог как предмет откровения. Личностные и отличительные имена Божьи, упоминания о элоистических и иеговистических именах.
- Откровение Бога, проявляющееся в его именах
Изучение значения имени в Ветхом Завете и в откровении Бога, которое открывается через его имя. Анализ божественного предназначения и целей Библейских имен, которые имеют четко определенное значение и расширяют горизонты происходящих в Библии событий.
- Принципы поклонения Богу в книгах Исход и Левит. Принципы поклонения в наше время
Принципы поклонения Богу в книгах Ветхого и Нового Заветов. Предпосылки: вера, искренность, радость, страх. Особая группа людей – священство. Знаки освящения для поклонения - обрезание, суббота и праздники. Поклонение на всяком месте через Духа Святого.