

Санкт-Петербургская православная духовная академия  
Архив журнала «Христианское чтение»

*М. Малицкий*

Собственные имена у древних евреев  
и их религиозно-историческое  
значение

*Опубликовано:*  
*Христианское чтение. 1882. № 9-10. С. 321-352.*

© Сканирование и создание электронного варианта:  
Санкт-Петербургская православная духовная академия ([www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)),  
2010. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии  
Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

Издательство СПбДА  
Санкт-Петербург  
2010

## Собственныя имена у древнихъ евреевъ и ихъ религіозно-историческое значеніе <sup>1)</sup>.

### II.

*И сказалъ Богъ Моисею: такъ скажешь сынамъ Израилевымъ: Ягова (יהוה), Богъ отецъ вашихъ, послалъ меня къ вамъ. Вотъ имя мое на вѣки, и вотъ напоминаніе о Мнѣ изъ рода въ родъ (Исх. III, 15).*

Свѣтъ видѣнной Моисеемъ купины освѣщаетъ новую перспективу жизни народа Божія. Если мы попытаемся перенести свое наблюденіе отъ этого свѣта за берега Чернаго моря и всмотрѣться ближе въ эту перспективу, то предъ нами явится совершенно новая картина исторической судьбы Израиля, которая не походитъ на дредъидущую. Основная идея, видная на общемъ фонѣ этой картины, правда, таже самая, какая была и въ патріархальное время. Это идея живаго и самаго близкаго общенія съ Богомъ. Но со времени Моисея эта идея получила болѣе широкое развитіе въ народѣ Израильскомъ. Отношеніе между Богомъ и Его народомъ съ этихъ поръ получаетъ опредѣленную форму, получаетъ свое закрѣпленіе въ законѣ, который, въ замѣнъ частныхъ откровеній Божіихъ патріархамъ, дѣлается постояннымъ выразителемъ воли Божіей во Израилѣ. Подъ вліяніемъ этого закона жизнь народа запечатлѣвается особенною характерною печатью, которая показываетъ свое клеймо рѣшительно на всѣхъ формахъ жизни во всѣхъ ея подробностяхъ. Эти послѣднія, хотя и мѣняются подъ

<sup>1)</sup> См. № 5—6 «Христ. Чтен. стр. 598—624.

«Хри. т. Чтен.», № 9—10. 1882 г.

вліяніемъ извѣстныхъ условій, но тѣмъ не менѣе никогда не теряютъ своего основнаго характера. Тѣмъ болѣе нельзя сравнивать эту новую жизнь евреевъ съ жизнію ихъ въ Египтѣ. Въ любимомъ народѣ Божіемъ, который теперь силою своего Бога преодолеваетъ всѣ препятствія, лежація на пути къ его завѣтной цѣли, самъ покоряетъ другіе народы, мы едва узнаемъ поработенныхъ потомковъ Іакова.

Какая причина этого всему міру извѣстнаго, историческаго переворота. Отвѣтомъ на это можетъ служить откровеніе данное пророку Моисею изъ кущины. Мы укажемъ только главную мысль этого откровенія: Господь призываетъ народъ, чтобы исполнить на немъ обѣтованія, данныя патриархамъ. Развивать эту мысль намъ нѣтъ необходимости. Мы указываемъ на это откровеніе только потому, что въ связи съ нимъ открываетъ Господь Богъ свое особенное имя, которое ставитъ въ связь не только съ указаннымъ откровеніемъ, но и со всею послѣдующею исторіей Израильскаго народа. Какъ въ явленіи Аврааму (Быт. XVII, 1) Господь предваряетъ свои обѣщанія откровеніемъ своего имени  $\text{יְהוָה אֱלֹהִים}$ , такъ и въ своей рѣчи къ Моисею объ исполненіи своихъ обѣтованій Онъ прежде всего открываетъ свое имя, которое ставитъ какъ бы порукою за вѣрность своего дальнѣйшаго откровенія.

Такимъ образомъ, согласно своей задачи, мы сосредоточиваемъ все свое вниманіе, въ данномъ откровеніи, на Божественномъ имени. Какое же это имя? „ $\text{אֲנִי יְהוָה}$  Я Іегова“, говоритъ Господь Моисею: „скажи сынамъ Израилевымъ: Я Іегова и выведу васъ изъ подлѣ Египетскаго... и вы узнаете, что Я Іегова, Богъ вашъ. И введу васъ въ ту землю, о которой Я, поднявъ руку Мою, клялся дать ее Аврааму, Исааку и Іакову, и дамъ вамъ ее въ наслѣдіе. Я Іегова“ (Исх. VI, 2. 6. 7. 8).

Тоже самое имя произносится торжественно и въ „десятословіи“: „Я Іегова Богъ твой, который вывелъ тебя изъ земли Египетской, изъ дома рабства“ (Исх. XX, 2).

Такимъ образомъ прежнее имя  $\text{יְהוָה אֱלֹהִים}$  въ откровеніи Моисею Господь замѣняетъ именемъ Іегова. Освященное примѣромъ и повелѣніемъ Господа (Исх. III, 15), это имя дѣлается самымъ упо-

требительнымъ въ устахъ израильтянина. Моисей, возвѣщая Божественныя опредѣленія отъ этого имени, поставилъ его въ неразрывную связь не только съ истиннымъ богопочтеніемъ, но и вообще со всею жизнію Израильскаго народа: исповѣданіе его еврей считалъ своимъ отличительнымъ знакомъ и гордился имъ; оно прославлялось въ побѣдѣ надъ врагами (Исх. XV, 1. 3); имъ украшалось чело первосвященника; наконецъ, мало по малу его началъ носить и каждый представитель народа въ своемъ собственномъ имени и вырѣзывать на своемъ перстнѣ.

Этотъ фактъ преимущественнаго употребленія имени Іеговы, начиная съ Моисея, какъ характеристическаго имени Божія, нѣкоторыхъ наводитъ и наводитъ на мысль, что это имя не только свое употребленіе, но и свое существованіе начинается съ Моисея, что патриархи не знали его вовсе. Курцъ выражается объ этомъ такимъ образомъ: „патриархамъ не доставало того знанія, что Богъ есть Іегова“<sup>1)</sup>. Иные, не желая впасть въ прямое противорѣчіе съ фактами употребленія этого имени Божія въ книгѣ Бытія, приходятъ къ заключенію, что здѣсь оно употребляется Моисеемъ пролептически<sup>2)</sup>, преждевременно; другими словами, влагая это имя въ уста патриарховъ, пророкъ употреблялъ только ему извѣстное имя, не соображаясь съ тѣмъ, какъ называли Бога сами патриархи. Противъ неисторичности этихъ и подобныхъ мнѣній мы уже сдѣлали замѣчаніе въ концѣ первой главы. Здѣсь мы не станемъ разбирать ихъ подробнѣе, потому что неправильность ихъ будетъ видна сама собою изъ дальнѣйшаго. Не наше дѣло также разбирать и тѣ изслѣдованія, которыя съ давняго времени посвящались вопросамъ о произношеніи, значеніи и древности этого Божественнаго имени, священнаго τετραγράμματον—יהוה. Мы ограничимся только тѣмъ, что можемъ на основаніи ветхозавѣтныхъ личныхъ именъ сказать относительно употребленія этого имени, его древности, происхожденія и значенія и при этомъ станемъ употреблять принятое у насъ произношеніе יהוה Іегова.

<sup>1)</sup> Gesch. d. Alt. Bund. Bd. 1. 2 Aufl. стр. 345; ср. Bd. 2, стр. 67.

<sup>2)</sup> Real-Encyclopädie Герцога. Томъ 6, имя Іегова, стр. 400.

Въ Ветхомъ завѣтѣ мы находимъ около 190 собственныхъ именъ, соединенныхъ съ именемъ Божиимъ יהוה, Иегова. Въ однихъ это послѣднее имя составляетъ первую часть и принимаетъ формы יהוה (Иего) и יוה (Ю) <sup>1)</sup>, въ другихъ—въ формахъ יהוה (Иагу) и יהוה (Иаг)—составляетъ окончаніе имени. Изъ всѣхъ этихъ именъ къ послѣднему классу принадлежатъ 140 именъ; между ними 15 оканчиваются на יהוה, 70, большею частию новѣйшихъ, на יהוה (יהוה, מלאתי и др.); а остальные измѣняютъ свое окончаніе попеременно тою и другою формами уже по вѣкамъ и по стилю; однако и между этими именами прибавочная форма יהוה никогда не пишется съ мапшикомъ, т. е. יהוה.

Цари іудейскіе со времени Иосафата, за исключеніемъ троиухъ, всѣ носятъ имена соединенныя съ разсматриваемымъ именемъ Божиимъ. Этотъ фактъ навелъ Редслеба на мысль, что имя Иеговы было введено въ употребленіе только со времени признанія іудейскими царями самостоятельности царства Израильскаго т. е. съ Иосафата, съ цѣлію показать специфическое отношеніе Бога къ царству Іудейскому <sup>2)</sup>. Насколько справедливо такое мнѣніе, мы увидимъ ниже. Евальдъ изъ указаннаго факта дѣлаетъ выводъ гораздо болѣе правильный. По его мысли, этотъ фактъ объясняется просто тѣмъ, что имя Иегова, какъ особенно любимое въ то время, имѣли обыкновеніе „выставлять всюду:—ясный знакъ, какъ глубоко тогда эта религія (т. е. вѣра въ Иегову) вошла въ человѣческіе обычаи“ <sup>3)</sup>. Но примѣръ почитанія Иеговы въ царскомъ домѣ мы видимъ еще въ предшествующей исторіи. Послѣ того, какъ по приговору Божественнаго суда умеръ первый сынъ Давида и Вирсавіи и вмѣсто него Богъ даровалъ

<sup>1)</sup> Гольдцигеръ справедливо замѣчаетъ, что не всякое יוה есть сокращенное имя Божіе (Mythos bei den Hebräern, стр. 350. Лейпцигъ 1876 г.); но вмѣстѣ съ этимъ преувеличиваетъ свое заключеніе, когда говоритъ, что при большемъ знакомствѣ съ евр. язык., вѣроятно, будетъ возможно свести всякое начальное יוה въ именахъ къ глагольн. префиксу.

<sup>2)</sup> Die Alttest. Namen... стр. 22 въ разборѣ имени: Израиль. Нѣсколько прежде онъ относитъ происхожденіе этого же имени (Иегова) ко времени раздѣленія царствъ, что также не выдерживаетъ критики въ виду историческихъ фактовъ.

<sup>3)</sup> Gesch. d. Volk. Isr. III, стр. 222.

Давиду втораго сына, во второй книгѣ Царствъ (XII, 24 и дал.) говорится: „И Господь (Иегова) возлюбилъ его, и возвѣстилъ о томъ чрезъ пророка Нааана, который отъ имени Иеговы нарекъ ему имя **יְדִידְיָהוּ** (Иедидіа=возлюбленный Господомъ)“. Очевидно, что выраженіе: „и Иегова возлюбилъ его“, которое по еврейски читается **וַיְהִי אֱהָבָהוּ**, есть ничто иное, какъ основаніе для нареченія имени Иедидіа и переводъ его, и если пророкъ далъ своему царскому питомцу такое имя „отъ путей Иеговы“, то прежде всего, кажется, потому, что Иегова оказалъ благодѣяніе этому сыну; а потомъ, очевидно, и въ томъ намѣреніи, чтобы въ этомъ имени выразить почитаніе Иеговы народомъ и обезпечить такое же почитаніе его и Соломономъ (или Иедидіей) <sup>1)</sup>.

Здѣсь мы въ первый разъ встрѣчаемся съ подобнымъ нареченіемъ имени. Поэтому, можетъ явиться мысль, что указанный здѣсь примѣръ образованія такого имени былъ чѣмъ-то новымъ; но на самомъ дѣлѣ нельзя согласиться съ такою мыслию. Во второй книгѣ Царствъ гл. XXIII, гдѣ перечисляются герои Давида, встрѣчается нѣсколько собственныхъ именъ, сложенныхъ съ именемъ Иегова. Другъ Давида и сынъ Саула Ионаанъ также носитъ это имя Божіе въ своемъ собственномъ имени. Далѣе, подобныя же этому имена имѣютъ и дѣти Самуила: Іоиль и Авія (Пар. VI, 13. 21). Сынъ Самуила, впрочемъ, не первый, назывался **לִישָׁי** (Іоиль); это имя носилъ уже одинъ изъ его предковъ. Кромѣ того, и отецъ и дѣдъ этого послѣдняго Іоиля носятъ имена соединенныя съ **אֶזְרֵיָהוּ**: **אֶזְרֵיָהוּ** (Азарія) и **שֶׁפְּתַיָּהוּ** (Цефанія. 1 Пар. VI, 21). Изъ болѣе ранняго времени Судей, могутъ быть указаны слѣдующія — соединенныя съ Иегова — собственные имена: **יוֹאָחָז** (Іоахъ), младшій сынъ Гедеона (Суд. IX, 5. 7), **יוֹאָשׁ** (Іоасъ Суд. VI, 11), отецъ его, и наконецъ **יוֹנָתָן**, тотъ извѣстный левитъ, внукъ Моисея, который былъ сдѣланъ священникомъ сначала Ми-

<sup>1)</sup> Съ этимъ именемъ, которое еще нигдѣ не встрѣчается, можно сравнить выраженіе **יְדִידְיָהוּ** Втор. XXXIII, 12. Нужно ли читать финикійскія имена Иддибалъ и Иддобаль, говорить Nestle, какъ предполагаетъ Шрадеръ, **יְדִידְיָהוּ**, это вопросъ, скорѣе ихъ можно писать **לְדִידְיָהוּ**. Но во всякомъ случаѣ здѣсь можетъ идти въ сравненіе хемьяртск. **לְדִידְיָהוּ**.

хой на горѣ Ефремовой, а потомъ данитами въ ихъ городѣ Лансъ (XVII, XVIII гл. и особ. 30 ст. XVIII гл.). Но если мы пойдемъ и далѣе въ древность для отысканія собственныхъ именъ съ разсматриваемымъ именемъ Божиимъ, то и тамъ найдемъ нѣсколько такихъ именъ. Одни изъ нихъ принадлежатъ Моисееву времени, другія даже домоисееву. Изъ послѣднихъ мы прежде всего можемъ указать на три имени въ первой книгѣ Паралипоменонъ: Ахія (אֲחִיָּהוּ), Биоія (בִּינְיָהוּ) и Авія (אֲבִיָּהוּ II, 25; IV, 18; VII, 8). Но эти имена, впрочемъ, многими не принимаются за точное свидѣтельство въ вопросѣ о древности имени Іеговы. Еще Оригенъ высказывался съ нѣкоторымъ недоумѣніемъ по поводу именныхъ списковъ въ первой книгѣ Паралипоменонъ. Онъ говорилъ, что нужно относиться весьма осторожно къ тѣмъ мѣстамъ этой книги, гдѣ находятся каталоги собственныхъ именъ <sup>1)</sup>. Останавливаясь на этомъ предостереженіи, Nestle дѣлаетъ слѣдующее предположеніе по поводу указанныхъ именъ: „не подверглись ли эти имена позднѣйшему измѣненію?“ Такое предположеніе раздѣляется и другими. Гольдцигеръ <sup>2)</sup> говоритъ, что многіе изъ этихъ именъ (т. е. въ спискахъ 1 кн. Парал.) свою іеговистическую окраску получили лишь подъ рукою теократическихъ писателей. Въ томъ же смыслѣ, только съ большою неопредѣленностію, высказывается и Редслебъ: „написаны или произвольно или намѣренно съ *Іау* אֵלֹהִים многія имена ранняго времени, которыя въ свое время были произносимы съ Ель אֱלֹהִים. Только такія древнія имена, которыя въ своей древней формѣ сдѣлались классическими и поэтому закрѣпились, менѣе были подвержены измѣненію“ <sup>3)</sup>. Что касается нашего мнѣнія, то мы, во первыхъ, не имѣемъ достаточныхъ основаній отвергать возможность существованія подобныхъ

<sup>1)</sup> «μάλιστα ἀποπτέουσαν τοὺς τόπους ἔνθα κττάλογός ἐσιν ἅμα ὀνομάτων πλειόνων, ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Παραλειπομένων ἀρχῆθεν. См. Nestle: Die Isr. Eigen. стр. 72.

<sup>2)</sup> Mythos bei Hebr. стр. 351. Шульцъ (Alt. T. Th. I, 294) на основаніи 1 Пар. IV, 41 и V, 17 говоритъ, что многіе изъ этихъ родовыхъ списковъ написаны лишь во времена Езекиа и Іооама, т. е. въ сравнительно позднее время.

<sup>3)</sup> Die alttestamentl. Namen... стр. 23.

именъ въ домоисеево время. Мы указывали и увидимъ ниже, что имя Іеговы было извѣстно въ это время. Но, съ другой стороны, весьма трудно положительно высказываться и противъ приведенныхъ мнѣній. Съ фактами измѣненія собственныхъ именъ можно встрѣчаться въ Св. Писаніи не очень рѣдко. Немного далѣе мы укажемъ на эти факты. Вслѣдствіе этого мы не можемъ придавать указаннымъ въ кн. Паралипоменонъ именамъ особеннаго значенія въ вопросѣ о древности имени Іеговы и обратимся къ другимъ именамъ. Мы разумѣемъ два имени: имя Іисуса (יהושע) друга и преемника Моисеева, и имя матери Моисеевой Іохаведы (יוכבד).

Другъ Моисея носить два имени. Въ то время, какъ въ повѣствованіяхъ Исх. XVII, 13. XXIV, 13; Числь XI, 28; Второз. XXXIV, 9, онъ называется יהושע Іисусомъ, въ спискѣ соглядатаевъ (Числь XIII, 8) и во Второз. XXXII, 44 ему приписывается имя יהושע, Осія и при этомъ въ 16 стихѣ XIII главы Числь дѣлается слѣдующее замѣчаніе: „И назвалъ Моисей Осію (יהושע), сына Навина, Іисусомъ (יהושע)“. Такимъ образомъ, первоначальнымъ именемъ Іисуса Навина было יהושע (Осія). Относительно значенія этого имени не можетъ быть никакихъ недоуразумѣній. Если мы преемемъ его за форму неопред. наклоненія, то оно значитъ: помощь, спасеніе, а если станемъ разсматривать, какъ первый аористъ יהושע, то его нужно перевести: онъ спасъ, или онъ можетъ спасти.

Обратимся къ имени יהושע (Іегошуа, Іисусъ). Оно состоитъ изъ двухъ частей. Первая часть יהו (Іего), несомнѣнно, есть Божественное имя—Іегова; такимъ образомъ, оно представляетъ точно такое же соединеніе, какъ, наприм. имена: Елишуа יהושע (2 Ц. V, 15) и Авишуа, אבישוע (1 Пар. VIII, 4; 1 Езд. VII, 5). Последнія имена отличаются отъ перваго только въ имени Божіемъ. Но, теперь, спрашивается: что же такое второй членъ יהושע или יהושע? Гдѣ корень этой формы? За отысканіемъ его мы можемъ обратиться только къ двумъ словамъ: יהושע или יהושע. Слово יהושע въ кн. Бытія XXXVIII, 2; 1 Парал. VII, 32 встрѣчается само по себѣ, какъ собственное имя. Оно переводится обыкновенно: „богатство“. Такое значеніе, конечно, не можетъ быть неприличнымъ



для Иисуса Навина; однако, кажется болѣе вѣроятнымъ производство его имени отъ глагола  $\text{יָשַׁע}$  (быть спасеннымъ; въ Гифиль: спасать), отъ котораго происходятъ и существительныя  $\text{יָשׁוּעַ}$  и  $\text{יְהוֹשֻׁעַ}$ , и признаніе имени  $\text{יְהוֹשֻׁעַ}$  Иисусъ однозначашимъ съ другимъ именемъ— $\text{יְהוֹשֻׁעַ}$  (Гошаія, Неем. XII, 32; Іер. XXXXII, 1). Такое производство можно предугадывать и по самымъ обстоятельствамъ нареченія этого имени вмѣсто  $\text{יְהוֹשֻׁעַ}$  (Осія). Если Моисей измѣнилъ это послѣднее имя на Иисусъ, то, очевидно, въ этомъ новомъ имени онъ хотѣлъ высказать свою вѣру въ Іегову и вмѣстѣ съ тѣмъ дать выраженіе своей надежды на Іегову, какъ покровителя и защитника.

Теперь, что касается признанія самаго факта перемѣны имени, то сомнѣваться въ этомъ нѣтъ никакихъ данныхъ. Факты подобной перемѣны очень не рѣдки, какъ вообще въ исторіи религій, такъ, въ частности, и въ семитическихъ религіяхъ. Мохаммедъ не разъ мѣнялъ имена нѣкоторыхъ своихъ вѣрующихъ, полученныхъ въ язычествѣ, на новыя; при этомъ онъ имѣлъ въ виду то, чтобы языческія имена его почитателей не напоминали имъ о прежней религіи (Nestle). Подобный фактъ можно указать и въ египетской исторіи. Аменофисъ IV, послѣ того какъ обратилъ свой фанатизмъ противъ Аммонова культа и поставилъ на первомъ планѣ почитаніе Атена, измѣнилъ свое аммонитское имя на Shu-en-Aten (т. е. блескъ солнечнаго круга) <sup>1)</sup>. Но ближе всего мы можемъ указать на нѣкоторыя случаи измѣненія собственныхъ именъ въ Новомъ Завѣтѣ: ученика своего Симона Господь называетъ Петромъ; Савль мѣняетъ свое имя на имя Павла и др.

Хотя всѣ эти параллели не вполне соотвѣтствуютъ указанному факту въ Числ. XIII, 16, тѣмъ не менѣе они показываютъ, что собственные имена иногда мѣнялись подъ вліяніемъ тѣхъ или другихъ побужденій. Что касается побужденія, заставившаго пророка Моисея перемѣнить имя своего друга, то его, кажется, ближе всего можно искать въ событіи перехода черезъ Черное море. Въ пользу этого можно даже указать на два мѣста изъ

<sup>1)</sup> Brugsch, l'histoire d'Egypte, I, 119 (1 Aufl.). Lenormant, Premières civilisations I, 211. См. Die Isr. Eigenn. Nestle, стр. 75, прим. 2.

книги Исхода: XIV, 13. 30 и XV, 2, гдѣ также есть рѣчь о  $\text{יְהוָה שָׁמַרְנוּ}$  (о спасеніи Іеговы).

Второе имя, подлежащее нашему рассмотрѣнію, есть имя матери Моисея:  $\text{יִכְבֵּד}$  (Иохаведа. Исх. VI, 20). По поводу его Эвальдъ высказывается такимъ образомъ: „Матерь Моисея, по всѣмъ слѣдамъ, есть первая, которой имя свидѣтельствуеъ о почитаніи этого Бога (т. е. Іеговы),—для всей исторіи въ высшей степени важное свидѣтельство“. (Hebr. Sprachl. 7 изд. стр. 673; Gesch. d. Volk. Isr, III, 223). Нѣкоторые, впрочемъ, пытались объяснить это имя помимо связи его съ Іеговой, именно, какъ гебраизированіе египетскаго слова *Lah-bat* ( $\text{Lah-bait}$ ) т. е. пальма лунъ <sup>1)</sup>; но это считается весьма сильной натяжкой. Свой настоящій смыслъ это имя получаетъ только въ связи съ именемъ Божиимъ (Іегова). Правда, оно ( $\text{יִכְבֵּד}$ ) не встрѣчается болѣе въ Ветхомъ Завѣтѣ; но тоже самое можно сказать и относительно нѣкоторыхъ другихъ собственныхъ именъ и прежде всего относительно имени самого Моисея, которое евреи до времени *Геонимъ* (Geonim) не употребляли (Nestle <sup>1)</sup>). Далѣе, относительно даннаго имени можно возразить то, что оно неизвѣстно вообще, какъ женское имя; но, опять, нѣкоторыя и другія израильскія женскія имена также не упоминаются болѣе одного раза, на прим.  $\text{יְהוֹשֻׁבֶת}$  (Иосавееъ), а иныя, если и болѣе, то все таки весьма рѣдко, наприм.  $\text{אֵלִישַׁבַע}$  (Елисавета),  $\text{אֲבִיגַיִל}$  (Авигея)  $\text{אֲחִינוֹעַם}$  (Ахиноамъ) и др.

Такимъ образомъ, мы принимаемъ имя  $\text{יִכְבֵּד}$  (Иохаведа) за чисто еврейское. Обыкновенное значеніе, которое даютъ издавна этому имени, есть: „слава Іеговы“. Хотя это объясненіе представляется не совсѣмъ понятнымъ въ виду того, что сеголетная форма втораго составнаго члена имени въ отдѣльности звучитъ не  $\text{כִּבֵּד}$ , но  $\text{כָּבֵד}$

<sup>1)</sup> Такимъ образомъ объясняютъ, напр., Улеманъ (Handbuch der ägyptischen Alterthumskunde III, 18) и др.

<sup>2)</sup> Ср. Zeitschr. d. D. Morg. Gesell. XXVIII, 309, прим. 1. Гольдцигеръ. Петерманъ (Reisen im Orient 1, 237) сообщаетъ, что одинъ самаританскій писатель вмѣстѣ  $\text{מֹשֶׁה}$  (Моисей) носилъ имя  $\text{מִרְיָה}$  (которое подобно первому, потому что  $\text{ר} + \text{ר} = \text{ש} = 300$ ), такъ какъ имя Моисея считалось весьма высокимъ и святымъ, чтобы его носить кому либо иному, кромѣ пророка.

(כָּבֵד употребляется только, какъ stat. constr. отъ כָּבֵד) и что כָּבֵד значить не *слава*, но тяжесть, ноша; но тѣмъ не менѣ это объясненіе до сихъ поръ остается во всей силѣ и не подвергается отрицанію. Впрочемъ, вопросъ о такой или иной пунктаціи втораго члена и о томъ или другомъ его значеніи и не имѣетъ слишкоомъ большой важности при разсмотрѣніи даннаго имени. Это имя главнымъ образомъ останавливаетъ на себѣ вниманіе тѣмъ, что оно соединяется съ именемъ *Иеговы* и слѣдовательно можетъ служить весьма важнымъ документомъ въ вопросѣ о древности этого божественнаго имени. Съ этой стороны оно привлекаетъ и наше вниманіе, потому что насъ занимаетъ тотъ же самый вопросъ.

Мы не станемъ говорить о томъ, было ли это имя дѣйствительно историческое или нѣтъ. Въ первомъ мы убѣждены, потому что, допустивши второе предложеніе, мы совершенно не будемъ въ состояніи видѣть, какъ оно составилось для матери Моисея, которая въ преданіи не играетъ почти никакой роли. По этому мы обратимся къ вопросу о происхожденіи этого имени и о значеніи его для рѣшенія указаннаго выше вопроса. Большая часть толкователей и богослововъ на западѣ, по словамъ Nestle, склоняются признать позднѣйшее происхожденіе имени יְהוָה, и нѣкоторые изъ нихъ останавливаются на томъ, что это имя есть измѣненная форма другаго первоначальнаго имени.

Послѣднее Шульцъ считаетъ по крайней мѣрѣ весьма возможнымъ <sup>1)</sup>. „Но съ этимъ можно было бы легко согласиться въ томъ случаѣ, говорить Nestle, если бы можно было найти гдѣ либо имя, אֱלֹהֵיכֶם или подобное, какъ, напримѣръ, было въ употребленіи вмѣстѣ съ יְהוָה (Иоакимъ) אֱלֹהֵיכֶם (Елиакимъ), вмѣстѣ съ יְהוָה (Иохананъ) אֱלֹהֵיכֶם (Елхананъ) и т. д.“ <sup>2)</sup>. Эвальдъ, напротивъ, думаетъ, что существованіе имени יְהוָה даетъ право заключать, что „имя Иегова было употребительно уже въ предмоисеево время, какъ божественное имя, но что оно, по всей вѣроятности, ранѣе было принято только въ домѣ матернихъ предковъ Моисея, что оно было собственно особеннымъ именемъ Божиимъ только въ этомъ семействѣ;

<sup>1)</sup> Alttest. Theol. 1. 294.

<sup>2)</sup> Die Isr. Eigenn. стр. 78.

а что оно лишь чрезъ Моисея, какъ великаго сына матери этого частнаго дома, получило свое значеніе въ церкви (ветхозавѣтной), это несомнѣнно <sup>1)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ Эвальдъ нѣсколько расширяетъ свое предыдущее предположеніе и приписываетъ употребленіе имени Іегова всему колѣну Левіину, изъ котораго происходилъ пророкъ Моисей <sup>2)</sup>. Nestle склоняется въ данномъ случаѣ отдать предпочтеніе мнѣнію Эвальда (хотя не считаетъ не вѣроятнымъ вовсе и того, что имя Іеговы получило свое происхожденіе лишь изъ устъ Моисея), но въ тоже время нѣсколько модифицируетъ это мнѣніе. „Мы можемъ, говорить онъ, приписать почитаніе Іеговы въ пре-моисеево время дому не матернихъ предковъ Моисея, но скорѣе дому его отца и прежде всего его отцу“ <sup>3)</sup>.

Въ доказательство этой мысли Nestle указываетъ нѣсколько мѣстъ изъ Ветхаго Завѣта:

1) „Въ книгѣ Исходъ III, 6, въ повѣствованіи о томъ, какъ Іегова въ первый разъ открывающа Моисею, говорится: אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אֲבִיךָ (Я Богъ отца твоего, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова)“.

„Странно, говорить Nestle, что здѣсь не говорится: Я Богъ твоихъ отцевъ или отцевъ твоего народа.“

2) „Въ Исх. XV, 2, въ пѣсни Моисея, мы читаемъ: „крѣпость моя и пѣніе мое Іаг (יְהוָה т. е. Іегова), и Онъ былъ мнѣ спасеніемъ. Онъ мой Богъ, и прославлю Его; Богъ отца моего и вознесу Его“. Здѣсь упоминаніе отца не мотивируется ни параллелизмомъ, ни обстоятельствами; напротивъ, послѣднія (обстоятельства) позволяютъ ожидать (выраженій): Богъ моего народа, или Богъ Израиля; такимъ образомъ, въ этомъ названіи отца можно видѣть основаніе того, почему въ другихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта (за исключеніемъ книги Бытія) выраженіе: „Богъ отца моего“ не обычно“.

3) „Въ Исх. XVIII, 4 Моисей называетъ своего втораго сына Елизеромъ: אֱלֵעָזָר בֶּן־אֲבִי בְעֹזַי (Елизеръ, потому что Богъ отца моего былъ мнѣ помощникомъ); здѣсь также должно бро-

<sup>1)</sup> Gesch. d. Volkes Isr. III, 224.

<sup>2)</sup> Glaubenslehre, I, 336.

<sup>3)</sup> Ibidem, стр. 80.

ситься въ глаза упоминаніе *отца*; въ контекстѣ оно ни на чемъ не обосновано и къ объясненію имени (Еліезера) не прибавляетъ ровно ничего, напротивъ только затрудняетъ его.

Въ связи съ этими мѣстами, можно указать еще одно мѣсто, на которое обратилъ вниманіе нашего ученаго Куенен. Оно находится въ 1 Ц. II, 27 и сл. Посланный къ Илію человекъ Божій напоминаетъ ему о томъ, какъ во время пребыванія Израиля въ Египтѣ Іегова открылся дому отца его и избралъ его себѣ изъ всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ во священника. Выраженіе *домъ отца* (בֵּית אָבִי) въ данномъ мѣстѣ повторяется четыре раза. Теперь мы вспомнимъ, что Илій и Моисей и родители послѣдняго Амрамъ и Іохаведа (Исх. VI, 20), происходили изъ колѣна Левина. Отсюда является возможность сдѣлать выводъ, что почитаніе Іеговы первоначально можно приписать этой части (т. е. Левину колѣну) Израильскаго народа, изъ которой и вышелъ впоследствии классъ священниковъ Іеговы <sup>1)</sup>.

Этимъ мѣстомъ, такимъ образомъ, можно подтверждать ту мысль, что имя Іеговы было извѣстно какъ въ домѣ отца, такъ и въ домѣ матери Моисея и даже вообще въ колѣнѣ Левинномъ. Въ результатѣ, слѣдовательно, Nestle пришелъ къ тому же самому выводу, какъ и Эвальдъ, только послѣдній провелъ свое заключеніе чрезъ имя Іохаведы, а первый взялъ за основаніе Моисеево выраженіе: *отецъ*.

Что же мы должны сказать по поводу этихъ выводовъ? На первый взглядъ въ нихъ ясно открывается одно, что имя Іегова было извѣстно уже въ предмоисеево время. А вмѣстѣ съ этимъ сами собою подаются и тѣ возраженія, которыя приводятся противъ этого. Но теперь является другой вопросъ, хотя по своей важности второстепенный: всѣмъ ли израильтянамъ, въ самомъ дѣлѣ, было извѣстно это имя, или только нѣкоторой части ихъ и съ котораго времени, частиѣе, оно начало свое существованіе. Только что высказанныя положенія, какъ мы видѣли, ставятъ употребленіе этого имени только въ связь съ ближайшимъ родомъ Моисея.

<sup>1)</sup> Die Israel. Eigennamen, стр. 80—81.

сея: съ домоу его матери, отца, или, вообще съ колѣномъ Левитнымъ. Но эти положенія едва ли можно назвать абсолютно вѣрными и вполне строгими выводами изъ указанныхъ мѣстъ. Несомнѣнно, имя Іохаеды показываетъ, что въ домѣ матери Моисеевой было почитаніе Іеговы; несомнѣнно, что оно было и въ домѣ отца Моисеева, если только Моисей въ указанныхъ Nestle'мъ мѣстахъ говоритъ не только о лицѣ Божіемъ, но и о Его имени Іегова. Но исключительно останавливаться только на этихъ заключеніяхъ, очевидно, невозможно. Чтобы сдѣлать общій выводъ изъ этихъ данныхъ, обратимся къ доказательствамъ Nestle. Если Господь (Іегова) говоритъ Моисею: „Я Богъ отца твоего, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова“, то едва ли кто станетъ возражать, что здѣсь открывается Богъ, вѣру въ котораго имѣлъ отецъ Моисей, хотя бы выраженіе „отца твоего“ относилось и къ каждому изъ патриарховъ, какъ толкуетъ Кейль <sup>1)</sup>. Это однако ни чуть не значитъ, чтобы только отецъ Моисей или его семейство имѣли эту вѣру. Господь Богъ указываетъ здѣсь на то лицо, которое было всего ближе къ Моисею, въ которомъ онъ могъ ближе видѣть выраженіе вѣры въ Іегову. Но на этомъ основаніи нельзя отрицать такой же вѣры и у другихъ израильтянъ. Напротивъ, весьма трудно предположить, чтобы домъ отца Моисеева въ этомъ случаѣ стоялъ совершенно изолированнымъ. Фактъ такой изолированности остался бы совершенно необъяснимымъ. Въ пользу общеизвѣстности имени Іеговы въ народѣ Израильскомъ, намъ кажется, очень ясно говоритъ уже сопоставленіе Бога отца Моисеева съ Богомъ Авраама, Исаака и Іакова. Правда, намъ могутъ сказать, что это сопоставленіе указываетъ только на тожество божественнаго лица, а не имени; но, въ такомъ случаѣ, почему не на то же самое тожество только указываетъ и выраженіе: Богъ отца? Но согласимся съ тѣмъ, что данное мѣсто свидѣтельствуетъ только о томъ, что имя Іеговы исключительно исповѣдывалось въ домѣ отца Моисея. Поэтому, для доказательства нашей мысли, мы должны обратиться къ другому

<sup>1)</sup> См. его толкованіе на данное мѣсто.

мѣсту. Въ 15 стихѣ той же самой главы (III-й) мы читаемъ: „И сказалъ еще Богъ Моисею: такъ скажешь сынамъ Израилевымъ: Ягова, Богъ отцевъ вашихъ, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Якова послалъ меня къ вамъ“. Здѣсь вѣра въ Ягову приписывается очень ясно патриархамъ и совершенно также, какъ отцу Моисея въ выше указанномъ мѣстѣ. При этомъ, конечно, сейчасъ приведенныя слова заслуживаютъ нисколько не меньшей вѣры, чѣмъ предыдущія. А на основаніи ихъ мы можемъ сдѣлать прямое заключеніе, что имя Яговы было извѣстно и всѣмъ израильтянамъ.—То, что было достояніемъ вѣры праотцевъ, хранилъ одинаково весь народъ Израильскій, и невозможно предположить, чтобы храненіе имени Яговы досталось на долю только одному семейству. Если бы народъ Израильскій вообще не зналъ этого имени совершенно, то странно было бы и увѣрять народъ этимъ именемъ въ посланничествѣ пророка Моисея (Исх. III, 13—16). Второе и третье мѣста, приведенныя Nestle'мъ, заключаютъ въ себѣ такое же основаніе для догадываемой имъ мысли, какъ и первое. Что касается послѣдняго мѣста, то оно, кажется, лучше всего указываетъ на тотъ историческій фактъ, что Ягова дѣйствительно открылся Моисею и чрезъ него Аарону при изведеніи евреевъ изъ Египта. Особеннаго откровенія Яговы колѣну Левияну мы не видимъ въ предыдущее время. Вообще же, имѣя въ виду всѣ вышеуказанные доводы, мы должны придти къ слѣдующимъ заключеніямъ. Если имя Яговы было извѣстно, какъ собственное имя Божіе одному семейству израильскому или одному колѣну, то оно не могло не быть извѣстнымъ и всему народу, на сколько этотъ народъ составлялъ одно тѣсно оплоченное цѣлое, постепенно возросшее изъ небольшого семейства. Съ другой стороны, если данное имя было извѣстно въ народѣ Израильскомъ въ близкое къ Моисею время, то оно, несомнѣнно, было извѣстно и въ патриархальное время. Въ противномъ случаѣ мы никакъ не могли бы объяснить себѣ происхожденія этого имени въ народѣ; для этого нѣтъ возможности найти фактической основы, тогда какъ эту основу весьма легко отыскать въ патриархальное время. Получая обѣтованія Божіи о своимъ потомкахъ, патриархи убѣждались своею вѣрою не только въ

томъ, что Богъ обладаетъ могуществомъ для выполнения своихъ предначертаній, но и въ томъ, что его обѣты неизмѣнны и непреложны, что, какъ мы увидимъ ниже, выражается, между прочимъ, въ имени Іеговы.

Въ заключеніе къ приведеннымъ выше доводамъ, и самъ Nestle затрудняется сдѣлать изъ нихъ рѣшительный выводъ. Онъ говоритъ: какъ бы ни было это справедливо (т. е. что имя Іеговы было извѣстно до Моисея въ домъ его отца), вопросъ о происхожденіи имени Іегова никоимъ образомъ не разрѣшается этимъ, но трудность его только болѣе увеличивается. Кто какъ не Моисей—этотъ великій реформаторъ и религіозный мыслитель—могъ создать это имя; а если оно существовало прежде его, то откуда въ такомъ случаѣ оно происходитъ? Мы убѣждены, что этой трудности суждено остаться навсегда, если разсматриваемое имя оторвать совершенно отъ патріархальной почвы. Nestle трудно согласиться съ послѣднимъ, повидимому, потому, что происхожденіе этого имени онъ хочетъ связать исключительно съ лицомъ пророка Моисея, какъ реформаторомъ израильскаго народа и поставить въ связь съ жизнью народа, которая началась со времени Моисея. Но если мы допустимъ происхожденіе его въ домоисеево время, то оно останется въ такомъ же отношеніи къ лицу Моисея и начавшейся съ его времени жизни народной, какъ въ первомъ случаѣ. До времени Моисея имя Іегова не имѣло такого широкаго и характеристическаго значенія, какое оно получило со времени этого пророка. Конечно, оно находило для себя основаніе въ отношеніяхъ Бога къ патріархамъ. Но эти отношенія были только единичными фактами въ это раннее время. Вслѣдствіе этого и имя Іеговы не было особеннымъ характеристическимъ именемъ Божиимъ въ это время <sup>1)</sup>. Со времени Моисея вся жизнь Израильскаго народа дѣлается выраженіемъ Божественнаго завѣта съ праотцами, какъ бы свидѣтельствомъ Божественной вѣрности и неизмѣняемости въ своихъ планахъ, что, какъ мы замѣтили, выражается

---

<sup>1)</sup> Доказательство въ пользу дѣйств. существованія имени Іеговы въ патр. время можно видѣть въ книгѣ, указанной въ введеніи Г. С. Саблукова: Приложение 25-е.



въ имени Іегова. Потому и имя это выступаетъ на первый планъ; оно принимаетъ всеобщее и характеристическое значеніе. А отсюда, въ устахъ пророка Моисея, который является во имя Іеговы, это послѣднее становится дѣйствительно какъ бы новымъ именемъ по своему положенію, и то значеніе, которое оно получило, является дѣйствительно связаннымъ съ лицомъ Моисея. Вслѣдствіе этого, лицо священнаго реформатора имѣетъ такое же значеніе по отношенію къ всеобщему употребленію этого имени, какое оно имѣло бы и въ томъ случаѣ, если бы это имя (Іегова) получило свою извѣстность исключительно только съ его времени. Въ послѣднемъ случаѣ значеніе пророка не увеличилось бы, а, между тѣмъ, трудность объясненія появленія рассматриваемаго имени осталось бы неразгаданною, хотя бы въ виду одного имени матери Моисея מרים. Но какъ бы то ни было, трудность въ рѣшеніи даннаго вопроса въ средѣ западныхъ ученыхъ не перестаетъ сознаваться и до сихъ поръ. Въ новѣйшее время она побудила нѣкоторыхъ сдѣлать попытки указать изъ другихъ языковъ начало этого Божественнаго имени (Іегова). Эти попытки, однако, не были счастливы и не устранили существующихъ трудностей. Изъ нихъ мы можемъ указать прежде всего на попытку Ланда <sup>1)</sup>, который высказался за вѣроятность ханаанскаго и частнѣе Шилонитскаго происхожденія представленія и имени Іеговы. Но противъ этой догадки справедливо и рѣшительно высказался уже Кюнень <sup>2)</sup>. Онъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что эта догадка ясно опровергается пѣснью Девворы, въ которой ханаанисты представляются врагами Іеговы. Отъ воззрѣнія Ланда должно во всякомъ случаѣ отличать второе, которое хотя нѣсколько соприкасается съ этимъ воззрѣніемъ и ссылается на тѣже источники, но приходитъ къ другому результату, именно то воззрѣніе, которое допускаетъ существованіе финикійскаго и вавилонскаго Іао (יאו).

Въ послѣднее время оно было высказано Моверсомъ <sup>3)</sup> и было

<sup>1)</sup> Theol. Tijdschrift II, 169 и дал. См. у Nestle, стр. 83.

<sup>2)</sup> De Godst. van Isr. I, 2.4 398 и дал. У Nestle: ibidem.

<sup>3)</sup> Die Phönicië. I, 538—559.

защищаемо Ленорманомъ <sup>1)</sup>. Нельзя не сознаться, говорить Nestle, что это мнѣніе имѣетъ за себя болѣе данныхъ, чѣмъ предыдущее; однако нельзя согласиться, что божественное дитя, изображенное на различныхъ финикійскихъ и особенно кипрскихъ памятникахъ, которое подобно египетскому сыну Горуса или Гарпократу сидитъ на лотосовомъ листѣ съ пальцемъ на устахъ, носить дѣйствительно имя Іегова. Далѣе онъ же продолжаетъ: „Также и то, что Ленорманъ выводитъ изъ вавилонской системы божествъ относительно  $A\omega$  и  $\text{𐤁𐤍𐤐𐤍}$  которое только тѣмъ отличается отъ  $\text{𐤁𐤍𐤍}$ , что это образовано отъ imperfect'a глагола  $\text{𐤁𐤍}$ , а то отъ perfect'a, мнѣ кажется, оставляетъ нѣкоторые вопросы открытыми“ <sup>2)</sup>.

Къ этому мы должны прибавить, что если бы и дѣйствительно нашлось у этихъ народовъ имя Іеговы, то это еще не давало бы неоспоримаго права заключать, что это имя было заимствовано евреями у одного изъ указанныхъ народовъ, т. е. финикіянъ или вавилонянъ. Ленорманъ, какъ извѣстно, опирается на свидѣтельство Макробіуса и на отвѣтъ мнимаго оракула Аполлона Клярійскаго, въ которыхъ упоминается имя Іао. По словамъ Г. С. Саблукова, христіанскіе филологи дѣйствительно видятъ въ этомъ Іао еврейское имя Іеговы. „Это легко усматривается, говорить упомянутый ученый, изъ одинаковости этого имени съ тѣмъ, какимъ называетъ Бога евреевъ Діодоръ Сицилійскій (разность только въ удареніи)“. Но это имя перешло къ жрецамъ Аполлона Клярійскаго отъ евреевъ, потому что оно было непонятно для еллиновъ, какъ видно изъ вопроса, предложеннаго кѣмъ-то жрецамъ храма: кого нужно разумѣть подъ именемъ Іао? <sup>3)</sup>. вмѣстѣ съ этими предположеніями высказывается также предположеніе въ пользу древне-семитскаго Іегова. Основаніе для такого предположенія заимствовано въ клинообразныхъ надписяхъ тѣмъ же Ле-

<sup>1)</sup> Lettres assyriologiques и проч. Томъ II, стр. 190 и дал. У Nestle, ibidem.

<sup>2)</sup> У Nestle, ibidem.

<sup>3)</sup> Сличеніе мохаммеданскаго ученія о именахъ Божіихъ съ христіанскимъ о нихъ ученіемъ. Казань. 1872 г. Приложение 27-е.

норманомъ <sup>1)</sup>. Въ хорсабадской надписи (Khorsabadinschrift) Саргона (Sargon's) упоминается, именно, побѣжденный царь эмаэскій, который называется двумя именами: одинъ разъ Илуби'ди (יְלֻבְיַדִּי), другой — Яуби'ди (Yaubi'di). Въ послѣднемъ имени и частіе въ первой части его Яау (или Yahu, какъ пишетъ Шрадеръ <sup>2)</sup>) видать имя Божіе. Быть можетъ, нельзя сомнѣваться въ томъ, что это имя есть ничто иное, какъ יהוה, но это, однако, нисколько не говоритъ за семитское происхожденіе послѣдняго. По мнѣнію Шрадера и Nestle, это имя (Yau) носить на себѣ печать еврейскаго вліянія. И съ этимъ нельзя не согласиться въ виду фактовъ, указанныхъ Nestle'мъ. Въ Ветхомъ Заветѣ мы находимъ въ высшей степени интересныя параллели для объясненія этого факта. По 2 вн. Царствъ VIII, 10 царь эмаэскій Оса (אֲסָא) посылаетъ къ царю Давиду своего сына съ богатыми дарами, чтобы поздравить его съ побѣдой надъ Адраазаромъ и сирійцами, которые были врагами эмаэянамъ. Сынъ Оса называется здѣсь אֲרָמָה (Іорамъ), точно также какъ сынъ Ахава и Іосафата (4 Ц. I, 17); но въ книгѣ Паралипоменонъ (1 Пар. XVIII, 10) онъ же самый называется גַּדְדֹרָם (Гадорамъ). Толкователи расходятся въ томъ, которое имя считать правильнымъ. Нольдеке <sup>3)</sup>, наприм., считаетъ правильною вторую форму Гадорамъ; Ландъ <sup>4)</sup>, наоборотъ, говоритъ, что Гадорамъ есть поправка имени Іорамъ, сдѣланная на основаніи X гл. 27 Бытія, гдѣ встрѣчается таже самая форма (Гадорамъ). Но не носилъ ли этотъ царскій принцъ Эмаэа дѣйствительно того и другаго имени, какъ его позднѣйшій преемникъ Илуби'ди и не обязано ли имя, заключающее въ себѣ имя Божіе Іегова, своимъ происхожденіемъ политическимъ сношеніямъ съ израильскимъ царствомъ?

Подобное указаніе на общесемитское значеніе имени יהוה можно находить далѣе, говорятъ, въ имени יְהוֹיָכִן (Іоиль). Это собственное имя обыкновенно разсматривается какъ соединеніе двухъ божественныхъ

<sup>1)</sup> Lettres assyriologiques и пр. Т. II, стр. 193.

<sup>2)</sup> Zeitschr. d. D. M. G. 328. Nestle: Die Isr. Eigenn. стр. 85.

<sup>3)</sup> Zeitschr. d. D. M. G. XV, 809 прим. 2.

<sup>4)</sup> Theol. Tijdschr. III, 858. Прам. 1. У Nestle: Die Isr. Eigenn. стр. 85.

именъ  $\text{לֵאלֹהִים}$  (Эль) и  $\text{יהוה}$  (Иегова). Въ настоящее время такое же имя найдено на пятой мальтійской надписи въ формѣ  $\text{לֵאלֹהִים}$  <sup>1)</sup>. Нѣтъ сомнѣнія, что весьма трудно допустить еврейское вліяніе на островѣ Мальтѣ, хотя въ силу возможности какихъ либо невѣдомыхъ намъ историческихъ сношеній и нельзя этого отрицать совершенно. Такимъ образомъ является дилемма: или признать существованіе финикійскаго  $\text{לֵאלֹהִים}$ , или отказаться отъ принятаго объясненія даннаго имени, какъ соединенія двухъ божественныхъ именъ? Намъ представляется послѣднее болѣе правильнымъ:  $\text{לֵאלֹהִים}$  можно разсматривать, какъ форму причастія отъ глагола  $\text{לֵאלֹהִים}$  (обнаруживать волю, предпринимать); по словамъ Nestle, этому имени соотвѣтствуетъ часто встрѣчающееся  $\text{לֵאלֹהִים}$  или  $\text{לֵאלֹהִים}$  = въ синайскихъ надписяхъ: „съ сильной волею“. Такимъ образомъ объясняютъ имя „*Тоимъ*“ Фюрстъ и Адамъ Ердманнъ Мирусъ. Послѣдній говорить:  $\text{לֵאלֹהִים}$  отъ формы  $\text{לֵאלֹהִים}$  волящій <sup>2)</sup>. Впрочемъ, если мы останемся и при обычномъ объясненіи даннаго имени, то и тогда еще нельзя прямо заключать къ тому, что  $\text{יהוה}$  было общесемитскимъ именемъ. Уже одна общераспространенность этого имени между Израилемъ, въ противоположность весьма и весьма рѣдкимъ намекамъ на него у другихъ народовъ, говорить за еврейское его происхожденіе.

Кромѣ всѣхъ указанныхъ предположеній, мы упомянемъ только еще объ одномъ, по которому родиной имени „Иегова“ была египетская земля. Но это предположеніе также мало заслуживаетъ вѣры, какъ и предъидущія, если даже не еще менѣе. Противъ него говоритъ уже одно то, что Фараонъ признается въ полномъ незнаніи имени Иеговы (Исх. V, 2) <sup>3)</sup>. Вообще же нужно замѣтить, что всѣ указанная мнѣнія при разсмотрѣніи ихъ ведутъ, хотя и отрицательнымъ путемъ, только къ болѣе твердому убѣжденію, что имя Иеговы могло получить свое начало только на ев-

<sup>1)</sup> У Nestle: *ibidem*, стр. 86 *Zeitschr. d. D. M. G.* XIV, 110. 652; XXVIII, 143 f.

<sup>2)</sup> *Onomasticum biblicum, oder lexicon aller nominum priorum.* Лейпцигъ 1721 г.

<sup>3)</sup> Полное опроверженіе этого мнѣнія и нѣкоторыхъ другихъ можно читать въ указанной книгѣ Г. С. Саблукова. Приложенія: 26 и 27.

рейской почвѣ, гдѣ, какъ мы только что сказали, оно и получило свое всеобщее значеніе.

Эвальдъ, говоря объ имени Іегова съ филологической точки зрѣнія, приходитъ къ тому же самому заключенію; „ни одно слово, говоритъ онъ, не можетъ быть такъ чисто еврейскимъ, какъ это (יהוה) <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, мы твердо устанавливаемъ слѣдующія положенія: имя יהוה (Іегова) есть имя Божіе, отличающее собственно религію Израиля; оно ведетъ свое начало отъ первыхъ временъ этой религіи; но вмѣстѣ съ этимъ получило свое особенное характеристическое значеніе и вошло во всеобщее употребленіе только съ начала втораго періода народной-религіозной жизни т. е. со времени вступленія на служеніе пророка Моисея. Послѣ этого естественно возникаетъ вопросъ о значеніи этого имени: въ какомъ смыслѣ употреблялъ его пророкъ Моисей и какъ позднѣе понималось оно евреями?

На эти вопросы было очень много отвѣтовъ, образовались даже цѣлыя направленія, которыя слѣдовали тому или другому пониманію этого божественнаго имени. Въ Ветхомъ Заветѣ, въ книгѣ Исходъ, гдѣ говорится о явленіи Бога Моисею, оно объясняется такимъ образомъ: אֲנִי יְהוָה אֲנִי אֲנִי что обыкновенно переводятъ такъ: Я есмь Тотъ, который есмь, или Я есмь сущій (III, 14). Это библейское опредѣленіе имени Іегова (יהוה) подало поводъ къ двумъ различнымъ толкованіямъ его, которыя и выразились тотчасъ же, какъ только явилось стремленіе опредѣлить смыслъ этого имени точнѣе подъ руководствомъ указаннаго библейскаго выраженія: אֲנִי יְהוָה אֲנִי אֲנִי. Одни съ настойчивостію утверждали, что это имя (Іегова) выражаетъ абсолютную натуру Бога, сущность; другіе — Его вѣчность и неизмѣняемость. Послѣднее мнѣніе есть палестинское преданіе; первое — еллинистическое и, безъ сомнѣнія, образовалось подъ чужимъ вліяніемъ, т. е. подъ вліяніемъ греческой философіи. Это послѣднее мнѣніе проходитъ у Филона, Оригена, Иеронима и Августина; въ новое время его представителями

<sup>1)</sup> Glaubenslehre I, 366.

служать Лютеръ и Дрекслеръ (Drechsler). Палестинское преданіе отразилось въ іерусалимскомъ и іонаановомъ ітаргумѣ, въ Мидраш'ѣ, 'Апокалипсисѣ (I, 4), въ арабскомъ переводѣ Саадіи Гаона, во французскомъ переводѣ и т. д. Эти два направленія удержались и до новѣйшаго времени. Многіе новѣйшіе эзегеты принимаютъ или идею абсолютнаго, или идею вѣчнаго, или, наконецъ, пытаются соединить ту и другую и такимъ образомъ вывести изъ имени *Іегова* понятіе о божественной сущности и вѣчномъ бытіи. Здѣсь нѣтъ надобности перечислять разнообразныхъ варіацій этихъ двухъ главныхъ традиціонныхъ положеній. Самое замѣчательное объясненіе имени *Іегова* въ новѣйшее время принадлежитъ Гофманну <sup>1)</sup>, Дэличу <sup>2)</sup> и Елеру <sup>3)</sup>. Елеръ такимъ образомъ формулируетъ свое пониманіе этого имени. Если глаголь  $\text{הוּוֹ}$  или  $\text{הוּוָּ}$  имѣетъ значеніе бытія движущагося, происходящаго, то форма имени (*Іегова*) указываетъ на то, что въ немъ обнимается бытіе Бога, не какъ покоющагося, но какъ обнаруживающагося въ раскрытіи и дѣйствіи.

Отсюда, этому имени ошибочно приписывать абстрактное понятіе сущаго ( $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon$ ); напротивъ, Богъ есть *Іегова*, если Онъ открывается исторически въ отношеніи къ человѣку. Но такъ какъ это историческое отношеніе въ Израилѣ сообщено чрезъ откровеніе, то Богъ, какъ *Іегова*, главнымъ и ближайшимъ образомъ познается въ томъ отношеніи, въ какое Онъ поставилъ Себя къ народу завѣта. Если язычество слышало въ откровеніи своихъ боговъ почти только о прошедшемъ, то это имя (*Іегова*) служить увѣреніемъ, что Богъ находится въ постоянномъ, живомъ отношеніи къ міру; оно даетъ, именно, народу, который призываетъ въ этомъ имени Бога, увѣренность, что онъ имѣетъ свое будущее въ этомъ Богѣ". На основаніи этого общаго разсужденія по поводу разсматриваемаго имени *Божія*, Елеръ приходитъ къ слѣдующимъ двумъ положеніямъ, опредѣляющимъ ближайшимъ образомъ смыслъ этого имени: 1) *Іегова* = Богъ есть Тотъ, который

<sup>1)</sup> Der Schriftbeweis I, стр. 81.

<sup>2)</sup> Genesis, 2 изд. стр. 32.

<sup>3)</sup> Real-Encykl. Герцога т. 6-й стр. 457—458.

есть, если Онъ въ обнаруженіи своего бытія въ исторіи опредѣляется самъ собою, а не чѣмъ либо внѣшнимъ Ему. Съ этой стороны, такимъ образомъ, имя Іегова ведетъ въ сферу божественной свободы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ 2) этимъ же самымъ именемъ дается понятіе объ абсолютной неизмѣняемости Божіей; „Богъ есть Тотъ, Который есть“, потому что Онъ во всемъ Самъ Себѣ равенъ. Гофманъ и Дэличъ въ существенномъ совершенно сходны съ такимъ пониманіемъ разсматриваемаго имени. Всѣ эти трое ученыхъ, такимъ образомъ, въ замѣну понятія абсолютнаго полагаютъ понятіе о свободѣ Божіей и самоопредѣленіи въ Его историческомъ откровеніи человѣку и на мѣсто абстрактной идеи Вѣчнаго принимаютъ вѣчное постоянство Бога и вѣрность своему завѣту по отношенію къ человѣку.

Такое толкованіе, какъ мы легко можемъ усмотрѣть, представляетъ особенность сравнительно съ указанными выше. Имя יהוה, по прежнимъ толкованіямъ заключающее въ себѣ чисто метафизическій—отвлеченный смыслъ, теперь переходитъ съ своимъ содержаніемъ въ сферу историческихъ отношеній Бога къ міру. Но при этомъ не трудно видѣть, что и въ послѣднемъ объясненіи философскій элементъ выступаетъ на первый планъ, какъ въ своемъ началѣ, такъ и въ развитіи. Вслѣдствіе этого многіе изъ западныхъ толкователей даннаго имени не раздѣляютъ только что указаннаго толкованія. Они хотятъ найти содержаніе имени Іеговы исключительно въ сферѣ Божественныхъ отношеній къ міру, такъ сказать, на болѣе реальной почвѣ, чѣмъ предъидущіе экзегеты и приходятъ къ тому заключенію, что въ этомъ имени прежде всего нужно искать кавзативный смыслъ. По мнѣнію Кюнена <sup>1)</sup> Іегова есть Творецъ, податель жизни; по Шрадеру и Шульцу: Податель жизни въ полномъ смыслѣ этого слова, Который открывается какъ жизнь, какъ спасеніе и счастье (Heil) міра <sup>2)</sup>. Однако, отчасти и здѣсь проглядываетъ метафизическій смыслъ. Еще болѣе сглаживаетъ его новый представитель той же самой группы экзегетовъ

<sup>1)</sup> См. у Nestle: Die isr. Eigenn. стр. 88.

<sup>2)</sup> Ibidem.

Лагарде. Онъ говоритъ: имя Иегова первоначально означаетъ Того, Который все привелъ къ совершенію, существованію, — Творца; но въ Пятикнижии оно обозначаетъ Бога, какъ исполнителя своихъ обѣтованій. Такимъ образомъ, Иегова есть Богъ, который призываетъ не сущее къ тому, чтобы оно было (Римл. IV, 17), а потомъ — Богъ, который осуществляетъ обѣтованія (Римл. XV, 8) <sup>1)</sup>. Nestle склоняется къ историческому пониманію имени Иеговы. Наконецъ, послѣ всѣхъ этихъ толкованій занимающаго насъ имени Божія, мы не можемъ опустить еще одного толкованія, которое принадлежитъ самому послѣднему времени и обязано своимъ появленіемъ Смиту <sup>2)</sup>. Это объясненіе носить на себѣ столько же печать новостности, сколько и оригинальности. Точкою отправленія для Смита служить выраженіе въ Исх. III, 14 אֲנִי אֲנִי, выраженіе, которое съ дѣльнѣйшими двумя словами אֲנִי אֲנִי служить отвѣтомъ со стороны Бога на просьбу Моисея, чтобы Господь открылъ ему свое имя. Въ этомъ выраженіи Смитъ видитъ тоже самое имя, какъ и въ אֲנִי אֲנִי (въ этомъ случаѣ онъ измѣняетъ принятую у насъ пунктуацию этого имени и пунктируетъ его, какъ и другіе нѣмецкіе ученые אֲנִי אֲנִי), только въ первомъ лицѣ вмѣсто третьяго. Установивши такимъ образомъ первое положеніе, онъ далѣе разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Еврейскій глаголь אֲנִי не имѣетъ значенія абстрактнаго бытія, какое придаетъ ему alexandрійскій переводъ 70; но вмѣстѣ съ этимъ неправиленъ и обычный переводъ: Я есмь Тотъ, Который есмь, потому что во первыхъ нельзя длинное выраженіе соединить въ простое я есмь втораго члена, который очевидно даетъ цѣлое имя, а во вторыхъ אֲנִי не значить: Я есмь, но „Я буду“. Последнее видѣли палестинскіе толкователи (Авила, Θεοδοσιῶν: см. Нехарла Филда, томъ 1 стр. 85), которые изъ этого выраженія выводили понятіе вѣчности; они брали глаголь, какъ дѣйствительное будущее и потому вмѣсто абстрактнаго значенія еллинизированнаго объясненія придавали ему болѣе простое значеніе бытія, какое имѣетъ, по крайней мѣрѣ, оно въ болѣе позднемъ библейскомъ языкѣ

<sup>1)</sup> Nestle, 92. Anhang zum Abschnitt über Iahve.

<sup>2)</sup> Ibidem 91—99.



(Еккл. I, 9. VIII, 7. VII, 24 и пр.). Такимъ образомъ אֲנִי אֶהְיֶה значить просто: „я буду существовать“, „я не перестану быть“. Но какъ же мы должны поэтому передать первый членъ? Мы должны въ этомъ случаѣ просто слѣдовать древнимъ еврейскимъ ученымъ, которые переводятъ: „я буду (т. е.) я который буду“. Мы должны разсматривать אֲנִי אֶהְיֶה, какъ представляетъ это Авраамъ бенъ-Ездра, какъ поясняющую прибавку къ אֲנִי אֶהְיֶה.

Послѣ этого Смитъ входитъ въ болѣе подробное толкованіе даннаго имени.

1. Ясно, говорить онъ, что такой передачи выраженія אֲנִי אֶהְיֶה אֲנִי אֶהְיֶה אֶהְיֶה, которая владеть сильное удареніе на послѣднихъ двухъ словахъ, нельзя допустить. Это предложеніе (אֲנִי אֶהְיֶה אֶהְיֶה) есть простое поясненіе значенія, которое выражено въ устахъ Бога словомъ אֲנִי אֶהְיֶה, а въ устахъ человѣка словомъ אֲנִי אֶהְיֶה. Имя, которое испытываетъ такую перемѣну лица, должно быть дѣйствительнымъ и самостоятельнымъ выраженіемъ, и въ немъ мы должны искать руководствующую мысль стиха.

2. Такъ какъ данное имя проходитъ чрезъ всю Библию преимущественно въ формѣ אֲנִי אֶהְיֶה, то, кажется, нельзя считать невозможнымъ, что въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ Божіихъ мы находимъ отголосокъ формы אֲנִי אֶהְיֶה (т. е. того же имени אֲנִי אֶהְיֶה только въ первомъ лицѣ). Въ 12 ст. III гл. Исх. Богъ говоритъ Моисею: אֲנִי אֶהְיֶה אִתְּךָ, Я буду съ тобою, и это „Я буду съ тобою“ звучитъ чрезъ всю Библию въ различной формѣ: я буду съ тобою, буду вашимъ Богомъ и т. д. (Быт. XXVI, 3. XXXI, 3; Ис. Нав. I, 5; Суд. VI, 16; Іер. XXIV, 7. Зах. II, 9. VIII, 8. и т. д.). Нельзя ли предположить, что это такъ часто повторяющееся: я буду (или хочу быть) родственно съ אֲנִי אֶהְיֶה, Божественнымъ именемъ, и что отсюда это послѣднее означаетъ (—не я буду [или хочу] существовать, но я хочу быть—) что либо, что заключается въ мысли того, который употребляетъ это имя? Такимъ образомъ въ устахъ почитателя „Онъ хочетъ быть“ (אֲנִי אֶהְיֶה) есть выраженіе довѣрія къ Іеговѣ, какъ къ Богу, Который не допуститъ потерпѣть несчастія своимъ служителямъ, будетъ для нихъ тѣмъ, въ чемъ они нуждаются и чего требуютъ. Отсюда настоящій смыслъ

даннаго имени: *Онъ будетъ являться*. Это объясненіе не есть чистое нововведеніе. Раввинъ Іуда га—Леви (Liber Cosgi изд. Бугсторфа стр. 262) даетъ имени אָנֹכִי не только значеніе: я буду присутствовать съ вами, если они Меня ищутъ, но ссылается и на 12 стихъ (III гл. Исх.) въ пользу своего пониманія. Раши держится подобнаго мнѣнія, и Эвальдъ въ своемъ послѣднемъ сочиненіи (Lehre der Bibel von Gott. т. 2. 1, 338) принимаетъ тоже самое значеніе и основываетъ его при этомъ также на 12 стихѣ.

3. Мы переходимъ теперь къ прибавкѣ אָנֹכִי אֶשְׁׁרָא. Такъ какъ простое אָנֹכִי значить: я хочу быть *чѣмъ либо*, что лежитъ въ мысли говорящаго, то разумно предположить, что אָנֹכִי אֶשְׁׁרָא выражаетъ просто это *что либо*. Отсюда, избѣгая тяжелаго перевода Эвальда: „я хочу быть, именно я, который будетъ этимъ“, мы просто переводимъ (все выраженіе אָנֹכִי אֶשְׁׁרָא אֶהְיֶה): „я буду, чѣмъ я буду“. Это, думается мнѣ, говорить Смитъ, единственный переводъ, за исключеніемъ перевода профессора Лагарде (я есмь, кто есмь), который возможенъ въ виду подобныхъ выраженій: Исх. IV, 12. XVI, 23; 2 Ц. XV, 20. Далѣе, въ этихъ случаяхъ, какъ и въ предъидущемъ, относительное предложеніе выражено безъ особенной интонаціи и выражаетъ неопредѣленность. Конструкція совершенно такая же, какая и въ хорошо извѣстномъ выраженіи אֶשְׁׁרָא אֶשְׁׁרָא, чтобы выразить неопредѣленный субъектъ (2 Ц. XVII, 9). Такимъ образомъ смыслъ нашего текста не такой: „я буду, чѣмъ я хочу быть“, но слѣдующій: я буду тѣмъ, чѣмъ я вамъ буду—т. е. буду тѣмъ, чѣмъ я общалъ (быть), чего вы ждете,—когда явно явлю себя. Эта неопредѣленность неизбѣжна, потому что никакія слова не могутъ выразить вмѣстѣ всего того, чѣмъ Богъ будетъ для свсего народа въ его, то и дѣло мнѣняющихся, нуждахъ. Народъ спрашиваетъ объ имени избавителя (Исх. III, 13), который говорить чрезъ Моисея; они (т. е. Моисей и народъ) могли знать, какъ Онъ отрывается ихъ вѣрѣ (т. е. въ какомъ свойствѣ). Но всеобъемлемость Іеговы гораздо шире, чѣмъ самая широкая вѣра. Въ чемъ всегда человѣкъ можетъ имѣть нужду у своего Бога, тѣмъ Онъ и хочетъ быть. Онъ хочетъ являться въ чудесахъ, которыхъ больше, чѣмъ можно придумать, или больше, чѣмъ сколько

может пророкъ предсказать: Что онъ сдѣлаетъ, то можетъ быть познано только въ самомъ выполненіи. „Я буду, чѣмъ я буду“. Такимъ образомъ имя „я буду, чтобы быть“ означаетъ вмѣстѣ и вѣрность Бога завѣту, и неисчерпаемое богатство, и всеобъемлемость предвѣденія Того, Который производитъ чудеса, которыхъ мы не ожидаемъ (Исх. LXIV, 2)—два представленія, которыя преврасно соединены въ плачѣ пророка Іереміи III, 23: *Его милосердіе обновляется каждое утро: велика Его вѣрность*. Вѣра, которая, смотря впередъ, молитъ Іегову—„Онъ будетъ“,—есть та самая, которая, смотря впередъ, взываетъ съ псалмопѣвцемъ: *многи, Іегова мой Богъ, чудеса твои и дѣла, которыя Ты для насъ сдѣлалъ. Я хотѣлъ ихъ исчислить, высказать, но ихъ было больше, чѣмъ можно было исчислить*.

Далѣе Смитъ указываетъ еще два мѣста въ подтвержденіе своего пониманія имени Іеговы (יהוה). Первое мѣсто заключается въ XXXIII гл. 19 ст. Исх. Въ толкованіи этого мѣста у Смита есть нѣчто, что не относится непосредственно къ уясненію имени Іеговы. По этому мы остановимся на томъ, что считаемъ въ данномъ примѣрѣ прямо относящимся къ дѣлу. Пророкъ Моисей желаетъ такого откровенія, которое запечатлѣло бы ему увѣренность его въ томъ, что Божіе благоволеніе никогда не оставляетъ его, но прибавляетъ ему новую милость къ милости (XXXIII, 13). Просьба Моисея исполняется. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, во второй половинѣ 19-го стиха показывается и то, почему Господь исполняетъ просьбу. Господь говоритъ: „помилю, кого помиловать, и пожалѣю, кого пожалѣть“. Ясно, говоритъ далѣе Смитъ, что эти слова стоятъ въ тѣсной связи съ предшествующими словами: „Я возвѣщу имя Іеговы предъ тобою (по русск. переводу: „провозглашу по имени: Іегова предъ тобою“), потому что въ XXXIV, 6, когда исполняется обѣщанное, Богъ возвѣщается какъ Іегова, Богъ милостивый и милосердый. Другими словами, просьба Моисея исполняется: 1) такъ какъ ему показывается, что заключается въ имени Іегова и 2) такъ какъ увѣренность въ никогда неоскудѣвающей милости, которой онъ проситъ, на самомъ дѣлѣ содержится въ этомъ имени. Кому Богъ оказываетъ благоволеніе, тому будетъ истинно

оказано оно, и къ кому Онъ милосердъ, тому Онъ по истинѣ окажетъ милосердіе. Эта истина заключается въ имени Іеговы, и когда Богъ предъ Моисеемъ возвѣщаетъ это имя, Онъ, оставляя все, исполняетъ его просьбу, насколько возможно это для чело-вѣка <sup>1)</sup>. Если въ этомъ мѣстѣ хотять находить ученіе о томъ, что милосердіе Божіе имѣетъ въ своей основѣ произволь, то это неправильное толкованіе. Относительныя предложенія выражаютъ просто неопредѣленный объеетъ и даютъ такимъ образомъ силу обѣщанію: „Я хочу быть милосерднымъ“.

Новое мѣсто, приводимое Смитомъ въ доказательство его пони-манія имени Іеговы, заключается въ 1 гл. пр. Осія 6 ст. и т. д. Это мѣсто, говоритъ Смитъ, содержитъ ясный намекъ на Исх. III гл. и, кажется, подтверждаетъ наше объясненіе. Когда про-рокъ Осія въ 1 гл. съ 6 ст. объясняетъ, что Богъ хочетъ от-нять свою милость у дома Израилева, но оставить ее у Іуды, Онъ выражаетъ эту мысль въ слѣдующемъ противоположеніи: Я поми-люю домъ Іудинъ и спасу ихъ Іеговою Богомъ ихъ (יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם) или, по буквальному выраженію Смита, — „въ моемъ свой-ствѣ, какъ Іегова Богъ ихъ“. Но къ Израилю онъ говоритъ: „Вы не Мой народъ и Я не буду съ вами или для васъ (אֲנִי לֹא אֶהְיֶה לָכֶם). Для Іуды Онъ (т. е. Богъ) еще Іегова, но для Израиля болѣе не אֱלֹהֵיהֶם. Такого пониманія даннаго мѣста, ка-жется, нельзя обойти, если къ концу книги имя Іегова еще разъ выступаетъ, какъ залогъ вѣрности завѣту: XII, 10. XIII, 4 и особенно XII, 6. Послѣднее мѣсто (וַיִּהְיֶה אֱלֹהֵי הַעֲבָדִים יְהוָה וְיִכְרֹו) очевидно цитуетъ Исх. III, 14, и критики согласны въ томъ, что Осія зналъ ту часть Пятикнижія, съ которою мы имѣемъ дѣло. Не имѣемъ ли мы въ I, 9 книги пр. Осія самаго ранняго сви-дѣтельства для опредѣленія смысла нашего текста?

Таковы въ общемъ ходъ попытки, которыя дѣлались съ цѣлію опредѣлить смыслъ разсматриваемаго нами имени Божія Іегова. Судить

<sup>1)</sup> Здѣсь мы, конечно, не должны обращать вниманія на самую постановку объясненія даннаго библейскаго мѣста, которое, очевидно, толкуется авторомъ въ переносномъ смыслѣ, а смотрѣть только на мысль, помогающую намъ уяснить его пониманіе имени Божія.

о томъ, насколько основательна и справедлива каждая изъ этихъ попытокъ, предоставляемъ другимъ. Мы изложили ихъ только съ тою цѣлю, чтобы найти въ нихъ точку отправленія для собственнаго своего пониманія даннаго имени. А въ такомъ случаѣ намъ достаточно по поводу всѣхъ указанныхъ объясненій сказать самое общее сужденіе. Нѣтъ сомнѣнія, что каждое изъ нихъ имѣетъ свои основанія и свою долю истины, низводить которое бы то ни было изъ нихъ на степень полного заблужденія мы не имѣемъ никакихъ данныхъ. Первые два объясненія находятъ свое оправданіе въ самомъ произношеніи имени  $\text{הוּי}$ . Эта форма не подходитъ ни подъ одну изъ флексическихъ формъ ни отъ глагола  $\text{הוּי}$ , ни отъ  $\text{הוּי}$ . На этомъ основаніи въ ней видятъ стеченіе нѣсколькихъ формъ, именно формы: прошедшаго времени (perfect'a), — причастія и — будущаго времени. На прошедшее время указываетъ свойственная этому времени въ глаголахъ, оканчивающихся на бузву  $\text{ו}$ , гласная каецъ ( $\text{וּי}$ ) подъ вау (!); форма причастія усматривается въ гласной холецъ (!), въ точкѣ надъ вау; будущее время выражено первой буквой іодъ со швой (!) такъ что форма имени  $\text{הוּי}$  совмѣщаетъ въ себѣ три грамматическихъ измѣненія, свойственныя двумъ временамъ и причастію, и, такимъ образомъ, вмѣстѣ съ общимъ понятіемъ бытія, заключающимся въ самомъ корнѣ глагола, соединяетъ представленіе о трехъ временахъ бытія: прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ. Отсюда, имя  $\text{הוּי}$  (если нельзя сомнѣваться въ вѣрности такого произношенія) можно понимать, какъ въ смыслѣ „Сущаго“ въ противоположность „не сущимъ“, такъ вмѣстѣ и „Вѣчнаго“, такъ какъ понятіе сущности въ абсолютномъ смыслѣ не можетъ быть отдѣлено отъ предиката вѣчности.

Но, съ другой стороны, имя  $\text{הוּי}$  стоитъ въ непосредственной связи съ выраженіемъ  $\text{הוּי שֶׁנֶשְׂרָה הוּי}$  и есть только формальное видоизмѣненіе этого послѣдняго выраженія. Поэтому является возможность объяснять данное имя помимо его принятой пунктуациі, только выходя изъ указаннаго выраженія. Но въ этомъ случаѣ имя  $\text{הוּי}$  можетъ принять уже нѣсколько иной отгѣнокъ. Мы читаемъ уже у Елера, что  $\text{הוּי}$  или  $\text{הוּי}$  корневныя слова, какъ

אֱלֹהִים, такъ и אֱלֹהֵינוּ имѣютъ значеніе бытія движущагося; кромѣ того, самое будущее время אֲנִי יְהוָה заставляетъ перенести значеніе этого слова именно въ область отношеній Бога къ людямъ. Такимъ образомъ, соглашаясь съ предыдущими толкованіями разсматриваемаго имени, мы не можемъ въ то же самое время не согласиться и съ тѣмъ, что то же самое имя указываетъ и на отношеніе Бога къ міру (говоря вообще), съ чѣмъ единодушно согласны всѣ толкователи (изъ указанныхъ нами), начиная съ Елера. Поэтому, для болѣе правильнаго и полнаго объясненія имени Іегова съ своей точки зрѣнія, мы считаемъ удобнѣе всего сдѣлать попытку соединить всѣ указанныя выше его опредѣленія, насколько, конечно, представляется это возможнымъ.

Историческія обстоятельства, при которыхъ сообщено пророку Моисею имя Іеговы, прежде всего останавливаютъ насъ на мысли, что это имя имѣло непосредственное отношеніе къ исторіи народа израильскаго. Богъ является какъ Іегова, потому что Онъ хочетъ быть Богомъ народа именно этого и Богомъ такимъ, какимъ Онъ обѣщаль явить Себя избранному Имъ народу въ обѣтованіяхъ патриархамъ. Это ясно видно уже изъ того, что Господь, отрывши Моисею Свое имя (Исх. III, 14), прямо обращаетъ его вниманіе на то, что Онъ—Богъ праотцевъ народа израильскаго (ст. 15). Этимъ послѣднимъ указаніемъ, кажется, Господь Богъ хочетъ напомнить евреямъ объ обѣтованіяхъ, данныхъ праотцамъ относительно судьбы ихъ потомковъ, съ которыми Онъ теперь, черезъ посредничество Моисея, и вступаетъ въ ближайшее общеніе. Въ пользу того же самаго историческаго значенія имени Іегова говорить, кажется, очень ясно и указанное Смитомъ мѣсто изъ пророческой книги Осіи. Такимъ образомъ, значеніе имени Іегова ближайшимъ образомъ связано съ историческимъ отношеніемъ Бога къ народу. Но на этомъ историческомъ его характерѣ мы не остановимся и попытаемся опредѣлить его догматическій смыслъ. Самая возможность этого опредѣленія вмѣстѣ съ предыдущимъ объясненіемъ едва ли можетъ быть оспариваема. Въ исторіи религіи переходъ отъ представленій Божества, основанныхъ на историческомъ проявленіи Его свойствъ, къ догматическому опредѣленію Его лица

одинъ изъ самыхъ естественныхъ: если Богъ открывается въ чудесахъ, является понятіе и о Его всемогуществѣ; отъ пророчествъ заключаютъ къ всевѣдѣнію и т. д. Выходя отсюда, мы можемъ перенести въ догматическую область и значеніе разсматриваемаго нами имени; но при этомъ, само собою понятно, только настолько, насколько возможно это со стороны самаго его историческаго характера, другими словами—со стороны самаго его содержанія, въ которомъ выражается извѣстная сторона отношеній Бога къ своему народу. Эти отношенія Бога къ Израилю, какъ Іеговы, или Бога, призвавшаго народъ быть Его народомъ и вѣрнаго своимъ обѣщаніямъ, несомнѣнно имѣютъ свою основу въ Его собственной волѣ. Отверываясь исторически, какъ Богъ завѣта, Онъ виѣствъ съ тѣмъ является существомъ самоопредѣляющимся. Такимъ образомъ, говоря словами Елера, имя Іеговы вводитъ насъ въ сферу божественной свободы. Но эта свобода, уже въ силу того, что она свобода Божія, не можетъ быть иною, какъ только абсолютною свободою, находящею свою основу только въ самомъ Богѣ. Отсюда же эта свобода Божія въ своихъ опредѣленіяхъ не можетъ подлежать и измѣненію. Измѣняться можетъ только то, что ограничено внѣшними условіями бытія. Такимъ образомъ, абсолютная свобода Божія сама собою приводитъ къ тому, что Богъ неизмѣняемъ. Восходя далѣе по лѣстницѣ свойствъ Божіихъ, отъ неизмѣняемости Бога мы должны придти и къ вѣчности его, потому что неизмѣняемость можетъ быть только предикатомъ вѣчности. Не вѣчное уже *eo ipso* не есть неизмѣняемое. А что вѣчно т. е. не имѣетъ предъ собою начала и за собою конца, то и есть единственно сущее: все остальное настолько существуетъ, насколько получило свое существованіе отъ вѣчно-сущаго, или самобытнаго, какъ первой причины. Такимъ образомъ, имя Іеговы, выражая въ себѣ понятіе бытія Божія въ его историческомъ откровеніи народу Божію, путемъ отвлеченія можетъ довести насъ до самаго высокаго понятія бытія Божія, до понятія простой сущности Божіей, по которой Богъ противопологается всему не сущему, начиная съ самыхъ божествъ языческаго міра אֱלִילִים.

Дѣлая послѣднія заключенія по поводу разсматриваемаго нами

имени, мы, какъ замѣчено выше, становимся на объективную богословскую точку зрѣнія. Указанныхъ съ этой стороны представлений о Богѣ мы не можемъ отрицать ни у пророка Моисея, конечно, ни у народа еврейскаго, хотя у послѣдняго они и не имѣли всей своей чистоты. Но мы говоримъ объ имени *Иегова*. И если мы попытаемся поставить это имя предъ субъективное сознание народа еврейскаго во время Моисея и далѣе, то мы едва ли можемъ сказать, чтобы съ этимъ именемъ соединялось именно такое догматическое представленье, какое мы сейчасъ видѣли.

На основаніи всего уже сказаннаго, мы приходимъ къ такому заключенію, которое позволяемъ себѣ повторить, что на первомъ планѣ предъ Моисеемъ и его современниками евреями въ разсматриваемомъ имени выдвигалась мысль о покровительствѣ Божиємъ своему народу, мысль, имѣющая въ своемъ основаніи вѣрность Его своему завѣту и обѣтованіямъ. Если и связывалась съ этимъ мысль съ болѣе отвлеченнымъ характеромъ о существѣ и свойствахъ Божіихъ, то настолько, насколько она вытекала изъ историческаго откровенія Божія. И въ самомъ Св. Писаніи Ветхаго Завѣта догматическія высокія понятія о Богѣ выступаютъ попреимуществу въ пророческихъ книгахъ, когда пророки съ особенной настойчивостію старались утвердить въ народѣ израильскомъ чистыя истинныя представленія о Богѣ въ виду распространяющагося идолопоклонства.

Въ пользу историческаго значенія имени *Иегова* говорятъ и собственныя имена народа израильскаго, съ которыми соединялось это имя Божіе. Пока мы не станемъ этого доказывать примѣрами, а ограничимся только общимъ замѣчаніемъ. Если народъ соединялъ свою религіозную вѣру и интересы, выражаемыя въ собственныхъ именахъ, съ именемъ *Иегова*, то потому, что онъ считалъ *Иегову своимъ Богомъ*, при этомъ, конечно, мысль о томъ, что *Иегова* есть Богъ единый истинно-сущій, для массы стояла уже на второмъ планѣ, хотя такая вѣра лежитъ въ основѣ всего Ветхаго Завѣта.

Въ заключеніе ко всему изложенному, мы скажемъ: какъ бы мы ни опредѣляли содержаніе имени *Иегова*, мы должны остановиться



на той несомнѣнной истинѣ, что пророкъ Моисей училъ почитать того же самаго Бога, который такъ могущественно открылся въ исторіи отцевъ, и былъ убѣжденъ, что этотъ самый Богъ есть защитникъ своего притѣсненнаго народа и избралъ его въ орудіе Своей божественной воли.

М. Малицкій.

*(Продолженіе слѣдуетъ).*



# САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Академия состоит из следующих подразделений: академия, семинария, подготовительное отделение семинарии, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

## *Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»*

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе протоиерей Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

**На сайте академии**  
**[www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)**

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки