

## Изъ богословской литературы

DODD, C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge. 1953. стр. XII + 478.

Появление въ свѣтъ давно ожидавшейся книги проф. Додда должно быть отмѣчено, какъ событіе въ Новозавѣтной наукѣ. Авторъ широко извѣстенъ не только, какъ замѣчательный изслѣдователь съ монументальной ученостью, но и какъ яркій и своеобразный богословъ и религиозный философъ. Его теорія «осуществленной эсхатологіи» (realized eschatology) привлекла къ себѣ общее вниманіе и приобрѣла многочисленныхъ послѣдователей. И въ новой своей работѣ онъ не только вноситъ большой вкладъ въ изслѣдованіе Новаго Завѣта, но выражаетъ и свое религиозное мировоззрѣніе.

По содержанію, книга раздѣляется на три части. Первая посвящена той средѣ, въ которой возникло Четвертое Евангеліе; вторая — основнымъ понятіямъ Іоанновскаго богословія; третья — построенію Евангелія. Особое приложеніе содержитъ «нѣкоторыя соображенія объ историческомъ аспектѣ Четвертаго Евангелія»

Предполагая, что, въ отличіе отъ Евангелиста Марка, составитель Евангелія писалъ для нехристианскихъ читателей, которымъ надо было изложить христианское благовѣстіе отъ самыхъ его основаній на ихъ языкѣ, проф. Доддъ ставитъ своею задачею воспроизвести этотъ языкъ. Въ такомъ порядкѣ онъ послѣдовательно останавливается на Герметической письменности, на Эллинистическомъ Іудействѣ въ лицѣ его главнаго представителя, Филона Александрійскаго, на Іудействѣ Раввинистическомъ и на гностицизмѣ. Послѣдняя (6) глава этой первой части посвящена Мандеизму, но о ней должна быть рѣчь особо. Въ главахъ (2 и 3) о Герметизмѣ и о Филонѣ авторъ показываетъ тѣ понятія, въ которыхъ они соприкасаются съ Іоанновскимъ богословіемъ. При этомъ, онъ неизмѣнно отмѣчаетъ связь не только Филона, но и Герметической письменности съ Ветхимъ Завѣтомъ, допуская прямое вліяніе послѣдняго въ переводѣ Семидесяти. Съ другой стороны, онъ никогда не забываетъ подчеркнуть христианское своеобразіе Евангелія отъ Іоанна (1). Недостатокъ мѣста не позволяетъ мнѣ приводить примѣры. Ограничусь однимъ. Отмѣчая, какъ и другіе изслѣдователи, воплощеніе Логоса, для котораго нѣтъ мѣста въ ученіи Филона, Доддъ полагаетъ особое удареніе на томъ, что Воплощенный Логосъ Четвертаго Евангелія принадлежитъ исторіи и является предметомъ вѣры и субъектомъ и объектомъ любви. Въ гл. 4 о Раввинистическомъ Іудействѣ авторъ даетъ нѣсколько примѣровъ приложенія того, что мы о немъ знаемъ, къ толкованію Ін.

Примѣры эти чрезвычайно поучительны. Они, несомнѣнно, доказываютъ знакомство Евангелиста съ кругомъ понятій, даже съ терминологіей Раввинистическаго Іудейства и подводятъ насъ вплотную къ полемикѣ и къ богословію Евангелія. Въ гл. 5 о гностицизмѣ Доддъ не отрицаетъ точечкѣ соприкосновенія между Ін. и гностическими ученіями, но и не преувеличиваетъ ихъ. Характерно, что, приступая къ гностицизму, Доддъ отказывается дать общій отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи гностицизма къ христіанству и подчеркиваетъ, что намъ неизвѣстны гностическіе документы дохристіанскаго происхожденія. Различіе между Іоанновскимъ христіанствомъ и полу-христіанскимъ или близкимъ къ христіанству гностицизмомъ Доддъ усматриваетъ въ различномъ пониманіи основной концепціи познанія (γνῶσις). Особого разсмотрѣнія, какъ уже было сказано, требуетъ гл. 6 о Мандеизмѣ. Можно смѣло сказать, что послѣдъ наблюдений Додда для распространеннаго въ послѣднее время мнѣнія о Мандейскомъ происхожденіи Ін. уже не остается мѣста. Въ этомъ направленіи особенно постарался Бультманъ въ своемъ нашумѣвшемъ комментаріи на Ін., вышедшемъ, въ первомъ изданіи, въ 1941 г. Едва ли случайно замѣчаніе Додда (стр. 121, прим. 2), что «массивный комментарий Бультмана на Четвертое Евангеліе не попалъ ему въ руки» до окончанія его работы надъ рецензируемой книгою. Доддъ начинаетъ съ того, что отмѣчаетъ составленіе Мандейскаго канона не ранѣе конца VII в. и отсутствіе Мандейскихъ рукописей древнѣе XVI в. Онъ ставитъ подъ вопросъ самостоятельное существованіе первохристіанской секты Іоанна Крестителя (стр. 120, прим. 5), къ которой современные историки склонны были возводить Мандейскую религію. Историческую реконструкцію послѣдней въ трудахъ Рейценштейна и того же Бультмана онъ подвергаетъ убійственной критикѣ. Почитаніе Іоанна Крестителя въ Мандеизмѣ онъ отказывается возводить дальше эпохи первоначальнаго Ислама, и въ идеѣ личнаго искупителя усматриваетъ христіанское вліяніе. Въ цѣломъ, онъ оцѣниваетъ Мандеизмъ, какъ одну изъ многочисленныхъ гностическихъ системъ, въ которой переплетаются элементы разнаго происхожденія, съ преобладаніемъ Ветхозавѣтно-іудейскихъ. По заключенію Додда, для пониманія Ін. Мандеизмъ даетъ немного.

Вторая часть рецензируемой книги открывается вводною главою (1) о Іоанновскомъ символизмѣ, предполагающемъ существованіе «міра невидимыхъ реальностей», отображеніемъ котораго является видимый міръ. Къ символамъ относятся и Іоанновскія «знаменія» (σημεῖα), подъ которыя подходитъ, въ первую очередь (хотя и не исключительно), чудеса Христовы, понимаемые, какъ символическіе акты. Начиная съ гл. 2, Доддъ сосредоточивается на обзорѣ основныхъ понятій Іоанновскаго богословія. Таковыми являются: вѣчная жизнь (2), познаніе Бога (3), истина (4), вѣра (5), единеніе съ Богомъ (6), свѣтъ, слава, судъ (7), Духъ (8), Мессія (9), Сынъ Человѣчскій (10), Сынъ Божій (11), Логосъ (12). Изложеніе Додда, отпавляющееся отъ символическаго пониманія Евангелія и отъ достигнутаго въ первой части знанія той религіозной среды, въ которой оно возникло, отличается замѣчательной стройностью, приводя черезъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней къ основоположному понятію Логоса, которое даетъ естественную исходную точку для третьей части, посвященной построенію Еван-

гелія. Отъ исчерпывающаго обзора я вынужденъ отказаться и здѣсь. Отмѣчу только главное.

Такъ, въ понятіи жизни вѣчной Доддъ различаетъ двѣ стороны: участіе въ общемъ воскресеніи, котораго ожидало «popular Christianity», (стр. 148), и обладаніе жизнью вѣчною уже здѣсь и теперь (here and now). На послѣднемъ въ Ин. лежитъ удареніе, и оно есть условіе перваго. Познаніе Бога достигается въ воплощеніи Логоса, какъ исполненіи въ исторіи историческаго ожиданія Израиля. Отожествленіе познанія съ видѣніемъ носитъ на себѣ печать греческаго духа, но, въ отличіе отъ эллинистической мистики, посредствующее начало этого познанія — видѣнія есть живое лицо, и познаніе предполагаетъ единство людей въ Богѣ: во Христѣ и со Христомъ. Такое же сложное сплетеніе элементовъ іудейскихъ и греческихъ наблюдается и въ понятіи истины, которое относится въ Ин. къ области подлиннаго бытія (the realm of pure and eternal reality), въ отличіе отъ нынѣшняго міра преходящихъ явленій. Эта вѣчная реальность получаетъ свое выраженіе во Христѣ. Онъ не только открываетъ истину. Онъ Самъ **есть** истина. А потому познаніе истины предполагаетъ соединеніе со Христомъ. Вѣра есть то же видѣніе Христа, недоступное тѣлеснымъ очамъ. Единеніе съ Богомъ состоитъ въ томъ, что «Отецъ, Сынъ и ученики пребываютъ другъ въ другъ въ силу любви, которая есть ничто иное, какъ жизнь и дѣйствование Бога» (стр. 196). Въ противоположность эллинистической мистикѣ, это единеніе есть личная связь съ живымъ Богомъ, его посредникъ — конкретная историческая личность, а его начало — любовь — получаетъ свое историческое выраженіе въ Страстяхъ Христовыхъ. Іоанновское понятіе свѣта стоитъ, какъ и въ эллинизмѣ, въ парѣ съ понятіемъ жизни. Воплощеніе Логоса, какъ носителя жизни и свѣта, приводитъ къ явленію славы. Связь свѣта и славы восходитъ къ Ветхому Завету, по свое предѣльное выраженіе слава Христова получаетъ въ Его Страстяхъ. Судъ есть различеніе. Оно совершается въ свѣтѣ и связано съ явленіемъ свѣта (ср. III, 19-21). Эта мысль особенно дорога Додду, и онъ ее повторно высказывалъ и въ своихъ раннѣйшихъ трудахъ. Въ этомъ смыслѣ все служеніе Христово есть судъ, но его кульминаціонная точка есть смерть Христова. Не имѣя дѣйствительной параллели въ эллинистической мистикѣ, Іоанновская идея суда достойно завершаетъ ученіе раннѣйшихъ Новозавѣтныхъ писаній. Анализу Іоанновскаго понятія Духа Доддъ предпосылаетъ его исторію въ Іудействѣ и въ Эллинизмѣ и отмѣчаетъ противорѣчія въ эллинистическомъ ученіи о духѣ. Концепція Духа въ Четвертомъ Евангеліи предполагаетъ синоптическое представленіе, восходящее къ іудейской идеѣ пророческаго вдохновенія. Понятіе Духа употребляется въ Ин. не въ одномъ, а во многихъ смыслахъ. Особое значеніе имѣетъ сближеніе понятія Духа съ понятіемъ истины, какъ подлиннаго бытія, съ которымъ оно фактически совпадаетъ. Богъ есть духъ. Рожденіе отъ Духа равнозначно рожденію отъ Бога. Его условіе есть нисхождение Сына Человѣческаго, оно же — воплощеніе Логоса. Въ главѣ (9) о Мессіи Доддъ останавливается на употребительныхъ въ Ин. мессіанскихъ титулахъ, особо выдѣляя представленіе о Мессіи, какъ о Царѣ, а еще болѣе, какъ объ «Агнцѣ Божіемъ», склоняясь къ толкованію послѣдняго не въ смыслѣ Пасхальнаго агнца или Раба Господня въ

Ис. 53, но выводя его из апокалиптической мессіанской символики, которая могла быть известна в Ефесе. Титулу «Сын Человѣческой» посвящается цѣлая глава (10). Додд не рѣшается утверждать, чтобы это наименование было мессіанским титуломъ въ до-христіанскомъ Иудействѣ. Онъ сближаетъ его съ «небеснымъ человѣкомъ» эллинистическихъ документовъ и видитъ въ немъ «подлиннаго человѣка» ( ἀληθινός ἄνθρωπος ), Платоновскую идею человѣка. Сын Человѣческой представляетъ собой идеальное или искупленное человѣчество. А въ свѣтъ іудейскихъ параллелей первое употребленіе титула (1.51) позволяетъ сближать Сына Человѣческаго съ идеальнымъ Израилемъ, а далѣе и съ Рабомъ Господнимъ у Исаи. При этомъ, въ отличіе отъ эллинистическихъ абстракцій, Сын Человѣческой въ Ин. остается исторической личностью. Особая глава (11) посвящена и понятію Сына Божія. Граница между Богомъ и человѣкомъ стирается въ Эллинизмѣ, но соблюдается во всей строгости въ Иудействѣ, неизмѣнно различающемъ твореніе и рожденіе. Богосыновство въ іудейскомъ представленіи предполагаетъ усыновленіе. Въ Іоанновскомъ употребленіи термина «Сынъ Божій» о Мессіи, какъ полномочномъ представителѣ Отца, подразумѣвается зависимость Сына отъ Отца, Ихъ совершенное единство и принадлежность Сына къ высшей сферѣ: Его довременное существованіе, нисхожденіе и восхожденіе. Человѣческой путь Иисуса есть проекція во времени вѣчнаго отношенія любви между Отцомъ и Сыномъ.

Послѣдняя (12) глава второй части посвящена Логосу. Отправляясь отъ Ветхаго Завѣта, Додд констатируетъ, что, для еврея, слово, однажды произнесенное, продолжало жить и дѣйствовать. Со своей стороны, въ эллинистической средѣ, безотносительно къ употребленію термина «Логосъ», идея посредствующей божественной ипостаси была чрезвычайно распространена. Въ Ин. слово λόγος встрѣчается часто и употребляется съ неодинаковымъ содержаніемъ. Оно выражаетъ, въ ученіи Христовомъ, и вѣчную истину и съ нею отождествляется, но только въ Прологѣ Христосъ **есть** Слово. Изъ ветхозавѣтнаго представленія о словѣ Господнемъ, которымъ сотворенъ міръ, и которое получаетъ свое выраженіе въ Торѣ, или Законѣ, можетъ быть выведено ученіе Пролога, за исключеніемъ, однако, божественнаго достоинства Логоса и Его воплощенія. Обращаясь къ литературѣ Премудрости и къ Эллинистическому Иудейству (въ лицѣ Филона), Додд полагаетъ, что для эллинистическихъ читателей Евангелистъ сознательно усвоилъ его терминологию, въ которой идея слова сочетается съ идеею мысли, или премудрости. Неупотребленіе термина «Логосъ» за предѣлами Пролога не вызываетъ трудности, поскольку идея посредничества между Богомъ и міромъ проходитъ черезъ все Ин., и Христосъ есть Сын Человѣческой, т. е. идея человѣка: въ Платоновской терминологіи, идея идей. Въ воплощеніи Логоса мысль Бога, получающая свое выявленіе въ твореніи и откровеніи и выражающая смыслъ міра, достигаетъ своей «предѣльной концентрации» въ Сынѣ Человѣческомъ, какъ исполненіи божественнаго замысла о человѣкѣ. Но, въ отличіе отъ Филона и другихъ эллинистическихъ мыслителей, Евангелистъ отправляется не отъ космологіи, а отъ вѣры въ Иисуса и позна-

нія въ Немъ Бога. Философія Пролога заполняется конкретнымъ содержаніемъ въ Евангеліи, которое и повѣствуетъ о воплощеніи Логоса.

Построенію Ін. и посвящена третья часть рецензируемой книги. Доддъ различаетъ въ Ін. Вступленіе (гл. I), двѣ основныя части: Книгу Знаменій (II - XIII) и Книгу Страстей (XIII - XX), и постскрипtum (XXI), съ Евангеліемъ органически не связанный. Онъ сознательно ставитъ своею задачею понять Евангеліе въ томъ текстѣ, въ какомъ оно до насъ дошло, и неизмѣнно отказывается отъ тѣхъ перемѣненій, къ которымъ такъ охотно прибѣгаетъ современная наука (ср. стр. 289 сл., 308 сл., 355 сл., 389, 406 сл., 414 сл. и мн. др.). При этомъ, Книгу Знаменій Доддъ раздѣляетъ на семь эпизодовъ, представляющихъ сплетеніе повѣствованія о дѣлахъ Иисуса съ рѣчами, вскрывающими смыслъ повѣствованія.

Къ надлежащему пониманію Вступленія приводитъ Додда сопоставленіе Ін. I съ Мк. I. 1-15. Свидѣтельство I. 19-51, достигающее своей высшей точки въ словахъ Иисуса Нааванаилу (ст. 51), предопредѣляетъ пониманіе всего Евангелія, какъ «осуществленной эсхатологіи». Этому свидѣтельству предпосылается, для эллинистическихъ читателей, ученіе о Логосѣ (I, 1-18). Воплощенію Логоса въ Прологѣ (I, 14) отвѣчаетъ свидѣтельство о «небѣ отверстою и ангелахъ Божіихъ, восходящихъ и нисходящихъ на Сына Человѣческаго» (I, 51).

Я лишень возможности воспроизвести сколько-нибудь подробно развитіе мысли Додда въ предпринятомъ имъ анализѣ Ін. При чрезвычайной сжатости его изложенія, это значило бы попросту перевести на русскій языкъ его трудъ. Ограничусь указаніемъ тѣхъ эпизодовъ, которые онъ различаетъ въ Книгѣ Знаменій. Первый эпизодъ (II. 1 — IV. 42) онъ озаглавилъ «Новое начало», толкуя знаменіе въ Канѣ Галилейской, какъ символическое выраженіе мысли I. 17, и вскрывая въ очищеніи храма, понимаемомъ, опять-таки, какъ знаменіе, мысль о Церкви, какъ Тѣлѣ Христовомъ, и указаніе на смерть и воскресеніе Христова. Бесѣда съ Никодимомъ есть программа всего дѣла Христова. Евангелистъ сближаетъ понятіе воды и Духа въ христіанскомъ крещеніи, противопоставляемомъ крещенію Іоанна, и усматриваетъ въ IV, 16-18 переходъ къ темѣ о храмѣ, къ которой относилось второе знаменіе, и которая приводитъ къ ученію о поклоненіи Богу въ Духѣ и истинѣ. Второй эпизодъ (IV. 46 — V. 47) озаглавленъ: «Животворящее Слово». Въ этомъ эпизодѣ второе знаменіе (V. 1 сл.) связано съ первымъ эпизодомъ символомъ воды и снова возвращается къ мысли I. 17. Въ бесѣдѣ, которая вытекаетъ изъ знаменія, мысль объ исполненіи Сыномъ воли Отца исключаетъ всякую возможность видѣть въ Сынѣ «второго Бога». Третій эпизодъ (VI) озаглавленъ: «Хлѣбъ жизни». Противоположеніе, въ первой части бесѣды, пища, пребывающей въ жизнь вѣчную, и манны снова имѣетъ за собою мысль I. 17. Яденіе Христа, какъ хлѣба жизни, означаетъ единеніе со Христомъ чрезъ пребываніе другъ въ другѣ, получающее свое раскрытіе въ Прощальной Бесѣдѣ, и содержитъ намекъ на Его смерть. Отрывку VI. 60-71 усваивается значеніе эпилога (какое въ предыдущихъ эпизодахъ принадлежитъ отрывкамъ III. 22-36 и IV. 31-42) съ возвращеніемъ понятія Духа, какъ

абсолютной реальности, противопоставляемой плоти и дающей ключь къ пониманію бeсѣды. Четвертый эпизодъ (VII-VIII) озаглавленъ: «Свѣтъ и Жизнь. Явленіе (manifestation) и отверженіе». Тема отрывка — конфликтъ между Иисусомъ и вождями Иудейства съ повторными указаніями на грозящую Иисусу опасность. Драматическое единство отрывка, распадающагося на рядъ діалоговъ, опредѣляется, даже терминологически, явленіемъ Иисуса изъ сокровенности и возвращеніемъ Его въ сокровенность. Являя Себя на праздникъ Кушей, какъ Мессія, Иисусъ выходитъ изъ мессіанскихъ категорій, какъ источникъ воды живою и свѣтъ міру. Въ ἐγὼ εἰμι (ср. VIII, 24, 28) Онъ свидѣтельствуетъ о Своемъ вѣчномъ бытіи въ единеніи съ Отцомъ. Весь эпизодъ стоитъ подъ знакомъ приближающихся Страстей. Пятый эпизодъ (IX. I-X, 21, съ прибавленіемъ X. 22-39) озаглавленъ: «Судъ въ Свѣтъ» (by the Light), и тѣсно связанъ съ предыдущимъ. Исцѣленіе слѣпорожденнаго есть знаменіе побѣды свѣта надъ тьмою въ смыслѣ ученія Пролога, но удареніе не столько на явленіи свѣта, сколько на судѣ какъ его слѣдствіи. И смерть Христова, неотвратимая уже въ послѣднемъ эпизодѣ, раскрывается, какъ добровольная и замѣстительная, что составляетъ переходъ къ слѣдующему эпизоду. Отрывокъ X. 22-39, въ значеніи эпилога, выражаетъ Мессіанство Иисуса на языкѣ эллинистической религіозной мысли и приближаетъ читателя къ смерти Мессіи. Въ шестомъ эпизодѣ (XI. 1-53) Доддъ вскрываетъ «Побѣду жизни надъ смертію». Слово и дѣло сплетены въ немъ въ одно недѣлимое цѣлое. Жизнь есть даръ Христовъ тому, кто отвѣчаетъ на Его зовъ, here and now. И Онъ же даруетъ ее въ воскресеніи въ Послѣдній день. Воскрешеніе Лазаря есть иллюстрація ученія о воскресеніи въ V. 28, какъ символъ общаго воскресенія, выражающаго, въ свою очередь, мысль о Христѣ, какъ Воскресеніи и жизни. Но побѣда Христа надъ смертію достигается черезъ смерть, и рѣшеніе Синедріона убить Иисуса Доддъ понимаетъ, какъ pendant къ воскресенію Лазаря. Послѣдній, седьмой, эпизодъ (XII. 1-36) есть «Жизнь черезъ смерть». Подзаголовокъ гласитъ: «Значеніе Креста». Тема эпизода — смерть и воскресеніе. Внѣанское помазаніе и Торжественный входъ понимаются, какъ знаменія. Наступленіе часа Страстей имѣетъ тотъ смыслъ, что знаменія жизни и свѣта уступаютъ мѣсто подлинному дару: оно означаетъ прославленіе Сына Человѣческаго и судъ надъ міромъ. Отрывокъ XII. 37-50 есть эпилогъ къ Книгѣ Знаменій, которая вся толкуется, какъ развитіе мысли I. 10-11. Резюме, словами Иисуса (ср. стт. 44-50), Его раннѣйшихъ рѣчей имѣетъ ближайшее отношеніе къ эпизоду первому, второму и четвертому и обрывается на обѣтованіи жизни.

Въ особомъ параграфѣ, озаглавленномъ «Заключеніе: характеръ и построеніе Книги Знаменій», Доддъ подводитъ итогъ сказанному. Въ органическомъ единствѣ главъ II-XII онъ видитъ не столько логическій процессъ, сколько «музыкальную фугу» и старается показать, что каждый эпизодъ заключаетъ въ себѣ все Евангеліе, обнимающее путь изъ Галилеи въ Иерусалимъ, смерть, воскресеніе и славу (у Додда два понятія: ascent, exaltation). Надъ каждымъ изъ нихъ можетъ быть написано: «Приходитъ часъ и нынѣ есть». Съ другой

стороны, взаимная связь эпизодов подчеркивается нарочитыми ссылками (**cross-references**) и достигается эпилогами. Въ послѣдовательномъ развитіи мысли, общая тема жизни начинается съ рожденія (въ первомъ эпизодѣ) и кончается побѣдою жизни надъ смертью и превращеніемъ смерти въ славу (въ двухъ послѣднихъ). Это же развитіе наблюдается въ трактовкѣ и другихъ темъ, напр., отношенія Отца и Сына.

Обозрѣніе Книги Страстей раздѣлено на двѣ главы. Первая посвящена Прощальной Бесѣдѣ и Первосвященнической Молитвѣ подѣ общимъ заглавіемъ «The Farewell Discourses (XIII-XVII)», вторая — «Повѣствованію о Страстяхъ». Въ вступительномъ параграфѣ первой главы обозрѣваются основные темы отрывка. Доддъ видитъ въ нихъ развитіе, съ одной стороны, эзотерическаго ученія синоптическихъ Евангелій, съ другой стороны, ученія Книги Знаменій. Первое претерпѣваетъ въ Ин. существенное измѣненіе. Трактовка смерти и воскресенія Христова, какъ событія эсхатологическаго, не оставляетъ мѣста для особаго предсказанія Второго Пришествія. Это послѣднее есть возвращеніе Христа къ ученикамъ, связанное съ пришествіемъ Святаго Духа. Истинная Парусія осуществляется въ Божественной любви (*ἀγάπη*). Переходя къ содержанію рѣчей (§ 2), Доддъ показываетъ, что, за вычетомъ молитвы гл. XVII, не имѣющей параллели въ Книгѣ Знаменій, построение отрывка XIII-XVI подчинено тому же закону, который положенъ въ основаніе отдѣльныхъ эпизодовъ послѣдней. Отрывокъ открывается «драматической сценою XIII. 1-30», имѣющей значенія знаменія, съ богатымъ символическимъ содержаніемъ, получающимъ свое раскрытіе въ рѣчахъ. Съ выходомъ Иуды, вѣрующей остатокъ окончательно отдѣленъ отъ невѣрующаго міра. За «драматическою сценою» слѣдуетъ «діалогъ о Христовомъ отшествіи и возвращеніи (XIII. 31 — XIV. 31)». Додду слышится за обѣтованіемъ XIV. 3 преданіе, сохраненное ап. Павломъ въ I Фесс. IV. 13-18. Но въ Ин. возвращеніе Иисуса «означаетъ, что послѣ смерти Иисуса и вслѣдствіе ея, Его послѣдователи войдутъ въ единеніе съ Нимъ, какъ ихъ живымъ Господомъ, а черезъ Него съ Отцомъ, и такимъ образомъ войдутъ въ вѣчную жизнь» (стр. 405). Къ вѣрѣ и познанію, а тѣмъ самымъ, и къ вѣчной жизни ведетъ откровеніе любви. Отрывокъ XIV. 27-31 понимается въ свѣтѣ синоптическихъ параллелей (Мк. XIV. 41-42), какъ добровольный выходъ Иисуса навстрѣчу князя міра во исполненіе воли Отца. Послѣдующее («Рѣчь о Христѣ и Его Церкви, XV-XVI»), по мнѣнію Додда, предполагаетъ Крестъ уже въ прошломъ. Истинная виноградная лоза есть Христосъ распятый и воскресшій. Начало единенія есть любовь. Любви противопоставляется ненависть міра къ Церкви. Но, какъ и въ гл. IX, судъ обращается на судей, и Параклитъ, заступающій мѣсто Христа, есть защитникъ на судѣ, который мыслится, какъ Страшный Судъ. Побѣда Христа, которою кончаются рѣчи, есть побѣда въ духовномъ планѣ. Она противопоставляется, въ самомъ основаніи Церкви, человѣческой немощи ея основателей. «Молитва Христа (XVII)», тѣсно связанная съ предыдущими рѣчами, понимается, какъ духовное восхожденіе къ Богу Его и тѣхъ, кого она обнимаетъ. Свое историческое

выраженіе она получаетъ въ Его смерти. Въ отличеніе отъ Герметической письменности, которая тоже знаетъ примѣры діалога, заканчивающагося молитвою посвященія, Іоанновская молитва носитъ характеръ не индивидуальной, а корпоративный, мы бы сказали: соборный (ср. образъ лозы), и единеніе съ Богомъ осуществляется въ любви и покоится на историческомъ фактѣ смерти и воскресенія.

Въ «Повѣствованіи о Страстяхъ» Доддъ тщательно отмѣчаетъ всѣ тѣ точки, въ которыхъ повѣствованіе Іоанновское отличается отъ синоптического, съ особымъ вниманіемъ останавливаясь на томъ, что составляетъ своеобразие Четвертаго Евангелія. Не притязая на объясненіе всѣхъ этихъ особенностей исключительно Іоанновскимъ богословіемъ, онъ полагаетъ, что, въ цѣломъ, значеніе отдѣльныхъ моментовъ въ исторіи Страстей раскрывается для читателей Евангелія въ свѣтѣ раннѣйшихъ его указаній. Я, къ сожалѣнію, не могу останавливаться на тѣхъ интереснѣйшихъ сопоставленіяхъ, къ которымъ его приводитъ анализъ такихъ характерныхъ для Ін. отрывковъ, какъ XVIII. 8; 32; 37; XIX, 30; 34-35. Выводъ, къ которому онъ приходитъ, гласитъ, что всѣ раннѣйшія знаменія получаютъ свое завершеніе въ «конечномъ и всеобъемлющемъ знаменіи Страстей». Оно есть знаменіе и знаменуемое въ одно и то же время. Въ отличіе отъ преходящихъ знаменій прошлаго, знаменіе Креста имѣетъ непреходящее значеніе. Оно измѣнило теченіе исторіи и принадлежитъ къ двумъ порядкамъ бытія, временному и вѣчному. Поскольку въ Ін., какъ его понимаетъ Доддъ, полнота прославленія Христова совершилась уже въ Его распятіи, воскресеніе не имѣетъ въ немъ того значенія, какое усваивается ему въ другихъ памятникахъ.

Въ Приложеніи об «историческомъ аспектѣ Четвертаго Евангелія» Доддъ признаетъ, что, несмотря на свой богословскій характеръ, оно подходитъ подъ литературную форму евангелія, предполагающую историческое содержаніе. Но рѣчи Евангелія не могутъ имѣть болѣе историческаго характера, чѣмъ рѣчи другихъ историковъ древности, и на построеніе повѣствованія оказали вліяніе идеи. Однако, Іоанновская формула: «приходитъ часъ и нынѣ есть», передаетъ подлинное ученіе Иисуса и ближе къ исторіи, чѣмъ преодолѣніе «осуществленной эсхатологій» у синоптиковъ. Доддъ склоняется къ мысли, что авторъ Евангелія не пользовался письменными источниками, но не былъ и очевидцемъ евангельской исторіи. Онъ былъ носителемъ параллельной линіи преданія, отчасти низшей, отчасти высшей исторической цѣнности сравнительно съ Евангелиемъ отъ Марка. Топографическія данныя Ін. позволяютъ искать источники этой линіи преданія въ южной Палестинѣ.

Таково, въ общихъ чертахъ, содержаніе рецензируемой книги. Мы можемъ перейти къ выводамъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что, въ цѣломъ, книга Додда представляетъ собою цѣннѣйшій вкладъ въ Новозавѣтную науку. Прежде всего, должно быть отмѣчено чувство ответственности автора. Онъ спокойно отстраняетъ теоріи, съ перваго взгляда обѣщающія, но въ дѣйствительности построенныя на пескѣ, какова, напр., теорія Мандейскаго происхожденія Ін., и умѣетъ



показать внутреннее единство и замѣчательную стройность изучаемаго имъ памятника, отправляясь отъ традиціонной формы текста, упорно и умѣло защищаемой имъ отъ всякихъ попытокъ расслоенія и перекройки. Въ этомъ отношеніи книга Додда выгодно отличается не только отъ комментарія Бультмана, но и отъ комментаріевъ Бернарда и даже архіепископа Темпля. Убѣдительное доказательство внутренняго и внѣшняго единства Ин. есть первая заслуга Додда. Неменьшею заслугой является толкованіе Евангелія на языкѣ эпохи. Трудная задача, поставленная Доддомъ, ему, несомнѣнно, удалось: языкъ эпохи онъ сумѣлъ воспроизвести, какъ никто другой. И очень важно, что въ этомъ языкѣ онъ уловилъ его ветхозавѣтную струю, которую неизмѣнно подчеркиваетъ и въ толкованіи Евангелія. Но, переводя Евангеліе на языкъ эпохи, онъ съ тѣмъ большею силою почувствовалъ его своеобразіе, его несводимость къ тѣмъ вліяніямъ, которыя на немъ сказались. Эта несводимость есть единственность и неповторимость явленія Христа въ исторіи. Въ глазахъ Додда Четвертое Евангеліе есть цѣнный историческій источникъ. Онъ отмѣчаетъ его совпаденія съ синаптиками, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ оказываетъ ему и предпочтеніе передъ ними. Небезынтересны частности. Авторъ признаетъ существованіе до-Іоанновскаго преданія, лежащаго въ основаніи Евангелія. Въ смежной области, онъ готовъ допустить, что Мессіанское толкованіе пророчества Мих. V. 2. было вызвано историческимъ фактомъ рожденія Иисуса въ Вифлеемѣ, а вовсе не было тою почвою, на которой это преданіе возникло. Можно привести и другіе примѣры конструктивной критики автора.

И тѣмъ не менѣе, во многихъ точкахъ его замѣчательная работа оставляетъ читателя въ недоумѣніи.

Какъ уже было сказано, авторъ приобрѣлъ широкую извѣстность своею теоріей «осуществленной эсхатологіи». Не развивая ее въ подробностяхъ, онъ повторно ее исповѣдуетъ и на протяженіи рецензируемой книги (напр. на стр. 7, 165 сл., 296, 447, ср. 294), какъ предпосылку, отъ которой онъ отправляется. Во всѣхъ деталяхъ она изложена въ раннѣйшихъ его работахъ (2). Сущность теоріи заключается въ томъ, что явленіе Христа было тѣмъ концомъ, въ которомъ ветхозавѣтныя чаянія получили свое совершенное исполненіе. Возвращеніе Господа во славу ожидалось со дня на день. Наступившая эпоха и была эпоха эсхатологическая: «realized eschatology». Опозданіе Парусіи имѣло своимъ слѣдствіемъ перенесеніе ожиданія въ будущее: возникновеніе «futuristic eschatology», получившей въ Новомъ Завѣтѣ свое законченное выраженіе въ Апокалипсисѣ, но наложившей свою печать и на другія книги. Въ этомъ общемъ очеркѣ, теорія «realized eschatology», не является чѣмъ-то абсолютно новымъ и оригинальнымъ. Представленіе о новозавѣтныхъ временахъ, какъ о началѣ эсхатологической эпохи, имѣетъ защитниковъ даже среди католическихъ богослововъ. Съ другой стороны, пониманіе Царства Божія не въ смыслѣ царской области, новаго неба и новой земли въ планѣ иного бытія, а въ имманентномъ смыслѣ царской власти должно быть признано преобладающимъ въ наше время. Но теорія «realized

eschatology», отказывается понимать въ собственномъ смыслѣ начало и конецъ Божіяго дѣйствования въ мірѣ и исторіи. Христіанское ученіе о Сотвореніи міра и о Страшномъ Судѣ подводится Доддомъ подъ категоріи мифологическія, выражающія телеологическое пониманіе исторіи, какъ осуществленія единого Божественнаго плана. Это — «символь, а не дѣйствительность (actuality)». Представленіе о Второмъ Пришествіи Христовомъ выражаетъ послѣднюю цѣль (absolute finality), исторіи. Теорія «realized eschatology», получила чрезвычайное распространеніе. До послѣдней войны я имѣлъ случай убѣдиться, какъ глубоко было ея вліяніе на англійскихъ студентовъ-богослововъ. Не далѣе, какъ сегодня, читая очередной номеръ «Theology» (LVI, 402, декабрь 1953), я нашелъ въ немъ статью Prideaux: «Время и Второе Пришествіе», которая говоритъ о томъ же. Это, конечно, не Entmythologisierung Бульмана, но различіе мнѣ представляется скорѣе количественнымъ, чѣмъ качественнымъ. И не вытекаетъ ли преодоленіе того, что Доддъ называетъ «futuristic eschatology», изъ потребности перенести христіанское упованіе на языкъ нашего времени?

Какъ бы то ни было, наряду съ безспорнымъ въ книгѣ Додда есть и спорное. Съ теоріею «realized eschatology» оно не всегда непосредственно связано, но главныя возраженія упираются въ нее.

Конкретнаго вопроса о происхожденіи Ин. Доддъ не ставитъ и касается только вскользь. Отвѣтъ на этотъ вопросъ не входитъ въ его задачу, но, явно, и не представляетъ для него интереса. Но, высказываясь противъ авторства ап. Іоанна Зеведеева, больше того, противъ авторства непосредственнаго свидѣтеля (Евангельской исторіи вообще, относя составленіе Евангелія ко II вѣку и рѣшительно отвергая единство происхожденія Евангелія и Апокалипсиса, Доддъ отказывается идти въ ногу съ современной наукою, которая проявляетъ явную тенденцію отвѣчать на всѣ эти вопросы въ положительномъ смыслѣ. По вопросу о происхожденіи Ин. XXI Доддъ готовъ согласиться съ тѣми учеными, которые видятъ въ этомъ отрывкѣ отраженіе споровъ между Римомъ и Ефесомъ. Мнѣніе это очень интересно, но самое отрицаніе изначальной принадлежности гл. XXI къ Ин., хотя и пользуется широкимъ распространеніемъ, представляется мнѣ недостаточно обоснованнымъ (3).

Все это частности. Обращусь къ главному. И, прежде всего, мнѣ хотѣлось бы поставить нѣсколько вопросовъ. Первый не имѣетъ ближайшаго отношенія къ Ин. Мнѣ не до конца ясно отношеніе Додда къ рожденію Иисуса отъ Дѣвы, какъ о немъ повѣствуютъ Матѳей и Лука. Конечно, въ Ин. вопросъ этотъ прямо не ставится. Но ссылаясь на I. 45, Доддъ, въ лучшемъ случаѣ, не пытается отрицать отцовства Іосифа (ср. стр. 260, прим. 1). Между тѣмъ, совершенно ясно, что ни въ I. 45, ни въ VI. 42 отцовство Іосифа не утверждается Евангелистомъ, какъ историческій фактъ.

Второй вопросъ касается символа воды въ Ин. Доддъ удѣляетъ ему больше вниманія, чѣмъ его прѣшественники. И, все-таки, это вниманіе мнѣ представляется недостаточнымъ. Образъ воды проходитъ черезъ все Евангеліе и сообщаетъ внутреннее единство главамъ I-X, какъ я

это старался показать в своей рукописной диссертации: «Водою и Кровию и Духомъ. Къ пониманію Ин.» (Парижъ 1946). Въ Иоанновской символикѣ понятіе воды противостоитъ характерному для синоптиковъ понятію горы. Насколько я могу усмотрѣть, понятіе горы въ Ин. VI. 3, 15, возвращающее насъ къ синоптическимъ параллелямъ, представляется довольно случайнымъ, и я удивился тому значенію, которое ему придаетъ Доддъ (стр. 333).

Другіе вопросы требуютъ большаго вниманія. И прежде всего, вопросъ о Духѣ. Въ главѣ, посвященной Духу, мысль о Немъ, какъ о личности, не выражена съ достаточной ясностью. Она остается неподчеркнутой и въ изложеніи Прощальной Бесѣды, хотя изъ противположенія Духа, какъ иного Параклита, Иисусу Его личное бытіе, несомнѣнно, вытекаетъ. Неясность понятія Духа наблюдается и въ раннѣйшихъ работахъ Додда. Онъ отмѣчаетъ въ первоначальной Церкви «нѣсколько наивную концепцію» Духа, связываетъ съ Духомъ «сверхъестественные дары» (supernatural blessings), извѣстные, впрочемъ, и внѣ христіанства въ состояніи сильнаго религіознаго возбужденія. Для Додда Духъ есть «сверхъестественное въ человѣческомъ опытѣ». Онъ даже утверждаетъ (стр. 226), что Иоанновская Троица — это Отецъ, Сынъ и Параклитъ, а не Отецъ, Сынъ и Духъ. Утвержденіе это не получаетъ никакого обоснованія, и я не вполне понимаю, какъ можно его согласовать съ тѣмъ фактомъ, что Параклитъ повторно называется «Духомъ истины». Заявленіе это тѣмъ болѣе неожиданно, что, какъ я показалъ въ другомъ мѣстѣ<sup>(4)</sup>, Иоанновская терминологія Духа достигаетъ замѣчательной точности, выгодно отличающей Четвертое Евангеліе отъ раннѣйшихъ Новозавѣтныхъ писаній. Съ своей стороны, обѣщаніе въ Прощальной Бесѣдѣ возвращеніе Христа связано, по ученію Ин., съ пришествіемъ Духа, какъ Божественнаго Лица.

Столь же неясно то мѣсто, которое усваиваетъ авторъ воскресенію. Съ одной стороны, онъ отдаетъ себѣ отчетъ въ томъ, что смерть и воскресеніе Христовы представляютъ собою единый неразложимый актъ. Онъ пишетъ, какъ бы въ одно слово: «death-and-resurrection» (ср. стр. 374 сл., 439). Это совершенно точно и для Четвертаго Евангелія и для всего Новозавѣтнаго богословія въ цѣломъ. Мало того, *ἄψωθῆναι* въ Ин. (XII, 32 и др.) есть, въ одно и то же время, вознесеніе на крестъ и вознесеніе во славу. Это совпаденіе есть послѣдовательное выраженіе единства Страстей и Воскресенія. Но Вознесеніе въ собственномъ смыслѣ Доддъ обходитъ молчаніемъ. *Ἐξωθῆναι* для него только вознесеніе на крестъ, съ которымъ и связана слава (ср. стр. 378. 441). При этомъ, всякая возможность недоразумѣнія исключается. Авторъ знаетъ, что этотъ терминъ, относящійся къ распятію, «употреблялся въ первоначальномъ языкѣ Церкви о вознесеніи» (стр. 394). Выпаденіе Вознесенія неизбѣжно вытекаетъ изъ того умаленія Воскресенія, которое было отмѣчено въ обзорѣни содержанія рецензируемой книги. Изъ единства смерти и воскресенія фактически остается только смерть. Между тѣмъ, по ученію Ин., Христосъ восходитъ въ Отцу въ Страстяхъ и Воскресеніи. Этотъ процессъ получаетъ свое завершеніе въ Вознесеніи, которое въ Ин. несомнѣнно, подразумѣвается (ср. разныя формы глагола *ἀναβαίω* въ III, 13, IV, 62 и XX, 17), и за кото-

рымъ слѣдуетъ скорое возвращеніе Христа в Духѣ, отличное отъ чаемаго возвращенія его въ Послѣдній День. Но, отрѣшаясь отъ «futuristic eschatology», Доддъ не находитъ мѣста и для Страшнаго Суда, относя его къ «realized eschatology», и сливаетъ воскресеніе Христово съ Его скорымъ возвращеніемъ въ Духѣ.

Если позволительно выразить общее впечатлѣніе отъ книги Додда, я сравнилъ бы ее съ кружевомъ тончайшей работы. Это плодъ величайшаго труда, огромнаго напряженія мысли и подлинной любви. И за книгою я часто съ волненіемъ чувствую автора, съ которымъ я связанъ долготѣною дружбой. Ни одна подробность Ин. не оставлена безъ вниманія. Только въ рѣдкихъ случаяхъ читателю хочется протестовать противъ того, что ему кажется преувеличеніемъ. Такъ, я не сталъ бы утверждать, чтобы каждый (или почти каждый) изъ семи эпизодовъ Книги Знаменій начинался съ пути Христова изъ Галилеи въ Иерусалимъ (стр. 384 сл.). И мое ухо отказывается слышать въ глаголѣ ἀναβαίνω, какъ техническомъ терминѣ для путешествій въ Иерусалимъ, намекъ на ἀναβάσις въ Страстяхъ (стр. 385, прим. 1). Но это рѣдкія исключенія. Обыкновенно сопоставленія Додда, съ указаніемъ на cross-references въ самомъ Евангеліи (ср. стр. 355 сл., 386), покоряютъ своею убѣдительною. И тѣмъ не менѣе, одно общее возраженіе напрашивается. Долженъ исповѣдать, что и я такъ же поступаю, толкуя Ин.: я тоже защищаю его единство, стараюсь прослѣдить развитіе мысли и ищу тѣ вѣхи въ построеніи Евангелія, которыя позволяютъ это развитіе уловить. Весь вопросъ въ мѣрѣ. Мои слушатели, вѣроятно, скажутъ, что я эту мѣру иногда нарушалъ. Мнѣ кажется, что она нарушена и въ книгѣ Додда: меньше, чѣмъ у Булзмана, безъ его преувеличеній и его произвола, но въ томъ же направленіи. Остается впечатлѣніе излишней стройности. Такой стройности въ жизни не бываетъ. Временами кажется, что, въ построеніи Додда, отъ Ин. отлетѣла жизнь.

Я сказалъ, что возраженія противъ книги Додда упираются, по большей части, въ теорію «realized eschatology». Вопросомъ объ отношеніи Додда къ исторіи я и закончу эту рецензію. Удареніе на исторической природѣ откровенія о Христѣ въ Ин. проходитъ черезъ всю книгу, и я не стану повторяться. Положительные, съ исторической точки зрѣнія, выводы Додда были отмѣчены выше. И тѣмъ не менѣе, эти положительные выводы требуютъ нѣкотораго ограниченія. Напомню, во-первыхъ, то различіе, которое авторъ проводитъ между знаменіемъ Креста и раннѣйшими знаменіями (стр. 439). Значитъ ли это, что раннѣйшія знаменія имѣютъ — или могутъ имѣть — меньшую степень исторической достовѣрности? Отвѣчу фактами. Такъ, Доддъ говоритъ о сознательной драматизаціи разсказа о воскресеніи Лазаря (стр. 148). Онъ не видитъ существеннаго различія между символами историческими и символами вымышленными (стр. 140) и думаетъ, что въ построеніи гл. VI, какъ рамки для ученія о хлѣбѣ жизни, Евангелистъ былъ озабоченъ ея «драматическимъ правдоподобіемъ» (стр. 333). Напомню и его сужденіе о рѣчахъ Ин. (стр. 444 сл.). Создается впечатлѣніе, что для «realized eschatology» существуетъ только одинъ нейтральный фактъ исторіи — знаменіе Креста, — въ свѣтъ котораго

меркнетъ все прочее, и до него и послѣ него: не одно только творение и Страшный Судъ, мифологически выражающіе вѣчныя истины.

Но христіанскому читателю дорога исторія въ ея конкретной реальности. Въ Іоанновскихъ чудесахъ онъ цѣнитъ не только знаменія. Ему нуженъ самый фактъ, фактическая дѣйствительность. И онъ держится за эсхатологию, какъ нѣчто чаемое, но еще не достигнутое, какъ за послѣднее осмысленіе — въ Судѣ грядущемъ — той же исторіи и нашего участія въ ней. Своеобразный платонизмъ Додда этого не даетъ. Читатель закрываетъ книгу съ нѣкоторымъ недоумѣніемъ. Онъ не до конца удовлетворенъ. И тѣмъ не менѣе, его разочарованіе не можетъ быть послѣднимъ словомъ. Какъ это часто бываетъ, значеніе замѣчательной книги Додда, ея дѣйствительно новое слово, не въ томъ, въ чемъ его видитъ авторъ: не въ его религиозной философіи, а въ его положительномъ вкладѣ въ Новозавѣтную науку.

Епископъ Кассіанъ.

3 декабря (20 ноября) 1953 г.  
Парижъ.

*SPICQ, C. L'Épître aux Hébreux. Etudes Bibliques. Paris. I. Introduction. 1952, стр. 4 б. н. + 417. II. Commentaire. 1953, стр. 4 б. н. + 459.*

Цѣль настоящей краткой замѣтки обратить вниманіе читателей на новую выдающуюся работу заслуженнаго французскаго новозавѣтника. Первый томъ ея содержитъ пространное введеніе. Комментарій занимаетъ второй томъ. При этомъ, толкованіе отдѣльныхъ частей посланія предваряется частными введеніями, отмѣчающими характерныя особенности соотвѣствующихъ отрывковъ и подчеркивающими связь мысли, и сопровождается учеными экскурсами (общимъ числомъ, одиннадцать), посвященными специальнымъ вопросамъ.

Въ области изученія Посланія къ Евреямъ<sup>(5)</sup>, трудъ о. Спика представляетъ собою послѣднее слово науки. Не будучи абсолютно исчерпывающею, приводимая имъ библиографія (т. I, стр. 379-411) является, по собственному его признанію, наиболѣе полною изъ существующихъ. Библиографическіе указатели читатель найдетъ и въ концѣ экскурсовъ. Это библиографическое оснащеніе выражаетъ глубокое знаніе предмета, присущее автору. Должное мѣсто отведено и критикѣ текста. Къ сожалѣнію, критическій аппаратъ выдѣленъ въ особую (XIV) главу Введенія и не внесенъ въ комментарий, что представляетъ, практически, нѣкоторое неудобство. Но по своей полнотѣ аппаратъ этотъ, учитывающій новѣйшія открытія, является тоже послѣднимъ словомъ науки. По-новому подошелъ авторъ и къ нѣкоторымъ критическимъ проблемамъ, возникающимъ въ связи съ изученіемъ Евр. Такова, напр., проблема его языка (Введеніе, гл. XII). вмѣстѣ съ большинствомъ изслѣдователей о. Спикъ считаетъ Евр. написаннымъ по-гречески, но отмѣчаетъ въ немъ и гебраизмы и думаетъ, что его составитель, по своей языковой культурѣ, былъ человѣкомъ двухъ языковъ. Что касается