

Аарон Мілавек

СУМ'ЯТТЯ В ДОСЛІДЖЕННЯХ «ДІДАХЕ»: ПОШУК ПЕРСПЕКТИВИ НА МАЙБУТНЄ¹

Автор показує, що справжній голос «Дідахе» був заглушений припущеннями про те, що цей твір скомпонований із уривків різних текстів як церковний устав. Натомість він доводить, що насправді «Дідахе» від початку й до кінця творить продуману усну цілісність, але його голос спотворило те, що цей твір тлумачили в контексті Євангелія від Матея. Коли звільнити його від Матеевої христології та еклезіології, ми зможемо побачити в «Дідахе» образ високоорганізованої спільноти осілих християн, які притримуються Дороги життя й очікують на своє остаточне покликання в царство Боже. Нарешті, автор пробує звільнити «Дідахе» від тої високої христології, яку помилково нав'язували цьому творові деякі вчені.

Ключові слова: Дідахе, теорії походження, Євангеліє від Матея, Послання Варнави, усність.

Укладачі «Дідахе» добре усвідомлювали, що спільнота, нездатна ефективно передавати наступним поколінням свої цінності, обряди та спосіб життя, почне розсипатися і зрештою зникне з лиця землі. Тому з «Дідахе», – твору, що виразно сфокусований на розмірених, поступових кроках, у результаті яких «чужий», людина зі сторони, поступово стає «своїм», – ми дуже багато дізнаємося і про самих членів спільноти: що було їм дороге, чого вони сподівалися один від одного і від Бога. У Діяннях апостолів тільки побіжно

¹ Aaron Milavec. The Distress Signals of Didache Research: Quest for a Viable Future // *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity* / ред. Jonathan A. Draper, Clayton N. Jefford [= SBL Seminar Papers 2015: Early Christianity and Its Literature, 14]. SBL Press, 31 трав. 2015 (електронна книга), с. 59-83.

згадані деякі деталі спільнотного життя тих Церков, які існували в Єрусалимі й Антіохії або які заснував апостол Павло. Від самого Павла до нас дійшли тільки окремі листи з того чи іншого приводу. «Дідахе», натомість, подає всебічний і систематичний опис чи не всіх аспектів життя спільноти з погляду її відданих членів. Отже, ті, хто зацікавлений у реконструкції життя ранніх християн, може знайти тут силу-силенну деталей, аналогів яким немає в жодній з двадцяти семи книг Нового Завіту.

Коли в 1947 р. віднайшли сувої Мертвого моря, вчені з подивом побачили, що вони розкривають перед нами життя високоорганізованих есхатологічних спільнот, які процвітали в Палестині понад два століття, але, як видається, цілком не відображені в численних юдейських і римських джерелах того періоду. Коли архієпископ Філотей Врієнній у 1873 р., опрацьовуючи матеріали з бібліотеки грецького монастиря Гробу Господнього у Стамбулі, віднайшов рукопис «Дідахе»², це відкриття мало для дослідників раннього християнства десь такий самий ефект. Ніщо в християнських писаннях не давало вченим підстав сподіватися одного дня знайти втраче-

² Платон у діалозі «Менон» стверджував, що ми не можемо почати *щось* шукати, якщо не матимемо попереднього уявлення про те, *що* ми шукаємо. Це можна сказати й про відкриття «Дідахе». Кожен знає, що про «Дідахе» згадували ще Оріген та Атанасій – вони називали його серед інших стародавніх творів, авторитет яких був надто локальний, аби включати їх в універсальний канон. У XIX ст. дослідники старовини вже змирилися з тим, що жодного списку «Дідахе» не збереглося. Дехто вважав за «втрачене “Дідахе”» Церковні правила святих апостолів, що їх уперше віднайшов Йоган Бікелл у 1843 р., але цей погляд не знайшов поширення (*Teaching of the Twelve Apostles: Edited with a Translation, Introduction and Notes* / ред. Roswell D. Hitchcock, Francis Brown. New York 1884, с. lxxv).

Навіть у 1873 р. Врієнній зацікавило не саме «Дідахе», а дуже давня версія «Послання Варнави». У 1875 р. дослідник опублікував цей список «Послання Варнави» (арк. 33a-51b) й у своїй публікації подав заголовки інших текстів із віднайденого рукопису. Спершу ніхто не звернув уваги на «Дідахе», згадане серед нововиявлених текстів (*Teaching of the Twelve Apostles...*, с. lxxvi). Єпископ Джозеф Лайтфут у 1877 р. висловлював ентузіазм стосовно нового списку «Послання Варнави», але сумнівався в цінності «Дідахе» (*Teaching of the Twelve Apostles...*, с. lxxvi). Роком пізніше Оскар фон Їєбгарт і Адольф фон Гарнак, провідні німецькі спеціалісти з історії ранньої Церкви, опублікували працю про «Послання Варнави», в якій використали Врієннієву знахідку, але не надали ніякого значення згадці про «Дідахе». Як бачимо, «Дідахе» лежало просто перед носом у дослідників, але ніхто не помічав його лише тому, що вони не розшукували саме його. Увагу вчених відвертали інші речі, яких вони цілеспрямовано шукали.

Ситуацію змінив Адам Кравуцький (Kravutzky) у 1882 р. Він застосував нові методи текстологічної критики для реконструкції грецького першоджерела, яке, за його здогадками, мало би бути основою тої частини Церковних правил святих апостолів та Апостольських постанов, де говориться про «Два шляхи». Відтак на основі похідних текстів він, сам того не усвідомлюючи, напрочуд точно відтворив перші 45% «Дідахе». У 1883 р., коли Врієнній врешті опублікував текст «Дідахе», вчені оголосили це доказом «аналітичної майстерності» Кравуцького, адже те джерело, яке він реконструював суто гіпотетично, тепер і справді було віднайдене (*Teaching of the Twelve Apostles...*, с. lxxviii).

ний рукопис, який засвідчив би існування в середині I ст.³ есхатологічно зорієнтованої місії до язичників, – місії, як видається, не відомої ні апостолам у Єрусалимі, ні апостолові Павлу, що розгортали свою місію до язичників цілком незалежно один від одного.

За ті сто років, які минули після відкриття «Дідахе», Адольф Гарнак (1851–1930) і його послідовники зуміли надати студіям над «Дідахе» дуже чіткої спрямованості. Гарнак був шанований лютеранський пастор і плідний дослідник раннього християнства. У своїх публічних викладах і працях Гарнак інтерпретував Дід. 11-12 як зразок ранішого (й автентичнішого) церковного уставу, в якому головну роль відігравало харизматичне керівництво з боку апостолів, пророків і вчителів. А в Дід. 15:1-2 він вбачав ту сполучну ланку, якої бракувало, щоби зрозуміти, яким чином єрархічні функціонери, відомі як «єпископи та диякони», заступили собою харизматичний провід «учителів і пророків». У результаті такої інтерпретації «Дідахе» почали сприймати як «найдавніший церковний устав», і саме таким його використовували в тогочасних академічних дискусіях.

В останні сорок років висновки, які зробив свого часу Гарнак і його послідовники, дедалі більше ставляться під сумнів⁴. Відтак у студіях над «Дідахе» запанував спантеличливий плюралізм нових наукових поглядів. На сьогодні немає ні єдиної гіпотези про походження «Дідахе», ні єдиної методології його аналізу, ні єдиної дослідницької програми, яка спрямовувала би наші зусилля. Отже, дослідження «Дідахе» перебувають у хаосі та неспроможні зробити суттєвий внесок у розв'язання актуальних академічних проблем.

У цьому есе⁵ я хотів би показати, яким чином давні дослідницькі програми спричинилися до сучасної кризи. Я також хотів би продемонструвати, що деякі новітні підходи до студій над «Дідахе» дають певну надію на вихід з цієї кризи. Мої коментарі будуть згруповані під трьома рубриками: (А) хибна ідентифікація «Дідахе» як «церковного уставу»; (Б) проблематична залежність від синоптичних євангелій; (В) недобачання того, що в «Дідахе» «Господь», який має прийти, – це не Ісус, а Бог-Отець.

³ Далі я покажу, яким чином рукопис «Дідахе» – точно так само, як і сувої Мертвого моря, – проливає світло на існування конкретних спільнот. Я також докладно обґрунтую датування «Дідахе» серединою I ст.

⁴ Див., напр., чудову вступну статтю Джонатана Драпера: J. Draper. *Apostles, Teachers, and Evangelists: Stability and Movement of Functionaries in Matthew, James, and the Didache* // *Matthew, James and the Didache* / ред. Huub van de Sandt, Jürgen Zangenberг. Atlanta 2008, с. 139-141. Див. також прим. 17.

⁵ У подальшому викладі я спиратимусь на власну статтю: A. Milavec. *The Distress Signals of Didache Research – Quest for a Viable Future* // *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity* / ред. Jonathan A. Draper, Clayton N. Jefford. Atlanta 2015. Я вдячний видавництву «Scholars Press» за дозвіл використати тут цей матеріал.

А. Хибна ідентифікація «Дідахе» як «церковного уставу»

Цілісна інтерпретація «Дідахе» до останнього часу була неможлива через панівне припущення, що «Дідахе» являє собою «найдавніший церковний устав», створений у декілька етапів, під час яких укладач із мінімальним редакторським втручанням звів до купи низку давніших документів⁶. На практиці джерельна та редакційна критика витрачає стільки енергії на побудову гіпотез, які ґрунтуються на зсувах у логіці та риториці тексту в точках переходу від одного джерела до іншого, що в процесі такого аналізу будь-яка внутрішня єдність аналізованого тексту цілковито затирається. Мало того, гіпотетичні джерела в тій формі, в якій вони були відомі укладачеві, немає змоги об'єктивно пізнати й верифікувати. Тому наукові дебати неспроможні прийти до якого-небудь робочого консенсусу, адже кожен, хоч трохи поважний, автор спирається на власну «реконструкцію» першоджерел. Георг Шеллінґен влучно підсумовує той безлад, який панує в академічних колах, коли пише:

Важливо відзначити, що у випадку цих надзвичайно складних теорій годі говорити не те що про консенсус, а й про якусь обмежену кількість варіантів пропонованого розв'язку. Чи не кожна спроба розв'язати проблему робиться незалежно від інших і формулює власні критерії для здогадного поділу тексту на фрагменти, почерпнуті з різних джерел. Тому годі позбутися враження, що всі ці теорії до великої міри довірливі, особливо якщо свідченнями іншого авторства слугують навіть найменші стилістичні відмінності.⁷

У цьому контексті не дивно, що в трьох недавніх німецьких коментарях до «Дідахе» запропоновано три різні «теорії походження» цього тексту:

1. За Клаусом Венґстом⁸, автор «Дідахе» в перших десяти розділах виклав традиції своєї спільноти, а тоді в розділах 11-15 подав правила, що мали на меті захистити ці традиції.
2. За Куртом Нідервіммером, укладач «Дідахе» був, певніш за все, «шанований і впливовий єпископ», який «цитуює існуючі, подекуди

⁶ J. G. Müller. The Ancient Church Order Literature: Genre or Tradition? // *Journal of Early Christian Studies* 15 (3) (2007) 337-380.

⁷ Georg Schöllgen. The Didache as a Church Order: An Examination of the Purpose for the Composition of the Didache and its Consequences for its Interpretation // *The Didache in Modern Research* / ред. Jonathan A. Draper. Leiden 1996, с. 65.

⁸ Klaus Wengst. *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Darmstadt 1984.

архаїчні правила, намагаючись водночас і зберегти спадок минулого, і достосувати цю спадщину до реалій свого часу [тобто кінця I ст.]»⁹.

3. За Георгом Шелльґеном, у «Дідахе» неможливо знайти який-небудь наскрізний принцип структурування тексту. На його думку, автор «просто дає авторитетні вказівки щодо різних суперечливих питань», викладаючи їх у випадковому порядку. Відповідно, Шелльґен тлумачить розриви в тексті як ознаки переходу від одного суперечливого моменту до іншого, а не як вказівки на існування різних авторів або редакторів.

Гіпотези щодо походження «Дідахе», які будує кожен з цих німецьких учених, виразно різняться між собою, але всі вони сходяться у двох важливих моментах:

1. «Дідахе» створив автор, який мав на меті описати і врегулювати внутрішні справи певної спільноти, яка реально існувала і в якій функціонували викладені в тексті правила. Відійшло в минуле уявлення про переписувача або переписувачів, які зшивали докупи фрагменти різних давніших текстів, додаючи на стиках свої редакторські шви. І хоча троє німецьких учених розходяться в поглядах на те, які саме традиційні матеріали використав автор «Дідахе», вони всі погоджуються, що цей автор добирав, редагував і впорядковував практичні приписи, добре відомі в його спільноті, для того, щоб дати належну відповідь на її нагальні потреби.

2. Отже, «Дідахе» уклав один автор, який створив цілісний текст для використання в реально існуючій спільноті. Всі троє німецьких учених відкинули ідею Станіслава Жіє та Віллі Рордорфа про те, що «Дідахе» було укладене в два етапи й двома різними авторами¹⁰. Ще категоричніше вони відкидають припущення Жана-Поля Оде й Клейтона Джеффорда, що виокремлювали три хронологічно розмежовані етапи компонування цього тексту¹¹.

Отож, ми бачимо, як учені в процесі аналізу «Дідахе» відходять від традиційного уявлення про цей твір як «церковний устав», а відтак і від припущення про те, що роль автора у випадку «Дідахе» обмежувалася до дрібних редакційних правок. Натомість ми бачимо, як недавні німецькі дослідження проторували шлях для концепції реального автора, що працював у рамках живої спільноти і чуйно відгукувався на її потреби. Таким чином хаос, зумовлений зацикленістю на джерельній і редакційній критиці, вдалося

⁹ Kurt Niederwimmer. *The Didache* / перекл. Linda M. Maloney. Minneapolis 1998, с. 228.

¹⁰ Schöllgen. *The Didache as a Church Order*, с. 67-70.

¹¹ Niederwimmer. *The Didache*, с. 42-43.

почасти подолати, й тепер уже відкрито шлях до аналізу «Дідахе» як цілісного документа, що регулює внутрішнє життя діючої спільноти.

Декілька слів на захист «усності»

Як ми бачили, всі троє німецьких дослідників повернулися до ідеї про те, що в «Дідахе» був єдиний автор, а проте жоден з них серйозно не розглядав можливості того, що «Дідахе» створене в «культурі з високим рівнем залишкової усності»¹², в якій «усні джерела» (пов'язані з певними шанованими особами) зазвичай мали велику вагу та використовувалися незмірно більше, ніж «джерела письмові»¹³. В такому суспільстві ніхто не читав про себе. Кожний акт читання був немовби запуском грамофона, щоби кожен міг знову «почути» те «усне джерело», з якого первісно народилися письменураццата (записані на пергаменті мовчазні вервиці позначок без жодних відступів між ними). Характер і значення тексту можна було розпізнати, тільки «слухаючи» його декламацію. Крім того, в суспільствах, де доступ до писаних матеріалів був обмежений, а залежність від них – дуже незначна, «усні джерела» давали певну міру соціально підтримуваної та зосередженої на конкретних особах стабільності, що не передбачала ні потреби в штивному, закам'янілому писаному тексті, ні залежності від нього¹⁴.

Троє згаданих німецьких учених під час аналізу «Дідахе» демонструють упередження на користь текстуальності й цілком ігнорують усність. Натомість продуктивніше було би виходити з того, що в «Дідахе» скрізь присутні ключі, які вказують на первинність «усної декламації». Ось декілька прикладів:

- Новик, якого навчали Дороги Життя, мав шанувати того, «хто *голосить* тобі слово Боже» (Дід. 4:1). Це свідчить про те, що навчання відбувалося в усній, а не письмовій формі. Крім того, новик з трепетом ставиться до «тих *слів*, які ти *чув*» (Дід. 3:8)¹⁵.

¹² Paul J. Achtemeier. *Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity* // *Journal of Biblical Literature* 109 (1) (1990) 3. [«Залишкову усність» Ахтемаєр, услід за Вальтером Онгом, розуміє як «узвичаєні способи думання й висловлювання [...], зумовлені пануванням у цій культурі усного начала як засобу комунікації». – прим. перекл.]

¹³ Achtemeier. *Omne verbum sonat*, с. 9-11. Див. також: Walter J. Ong. *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. Minneapolis 1967, с. 52-53.

¹⁴ Achtemeier. *Omne verbum sonat*, с. 27. Див. також: Ong. *The Presence of the Word*, с. 231-234.

¹⁵ Переклад «Дідахе» цитується за вид.: *Ранні Отці Церкви: Антологія* / ред. Марія Горяча [= Витоки християнства, 1; Джерела, 1]. Львів 2015, с. 23-34. Святе Письмо, якщо не зазначено інакше, цитується в перекладі Івана Хоменка (прим. перекл.).

- У всіх випадках, коли в «Дідахе» цитуються конкретні накази з юдейських писань, підкреслюється саме усний аспект на протипагу письмовому: «про це *казано*» (Дід. 1:6); «бо про це *казав* Господь» (Дід. 9:5); «бо Я – Цар великий, – *говорить* Господь» (Дід. 14:3); «як *казано*» (Дід. 16:7).
- «Дідахе» не раз звертає увагу на те, як правильно говорити (Дід. 1:3b, 2:3, 2:5, 4:8b, 4:14, 15:3b), але навіть не згадує про можливість написати щось неправильне чи пусте.
- Під час хрещення новик занурюється у воду, «спершу *виголосивши* все це» (Дід. 7:1).
- Те ж бачимо згодом, коли охрещених застерігають приймати лише того вчителя, який «буде навчати вас усьому цьому, що *казано* раніше» (Дід. 11:1), а це вказує на те, що в той час можна було почути як правдивих, так і фальшивих учителів. Натомість фальшиві писання жодним чином не згадані.

Якщо враховувати панівну роль усності в традиційних спільнотах, доведеться відкинути уявлення про цілісний авторитетний текст, творцем якого є один-єдиний автор. Наприклад, дослідники синоптичних Євангелій прийшли до розуміння того, що живі спільноти були одночасно і хранителями, і творцями усних наративів¹⁶. Ці наративи з часом були записані на пергаменті, проте авторитет таких писань зумовлювався тим фактом, що спеціально навчений читець міг прочитати їх уголос – і слухачі одразу ж чули в цьому читанні «відлуння» того, що в цей момент проголошували і втілювали у власному житті провідні вчителі та старшини їхньої спільноти¹⁷.

Тут напрошуються три висновки:

1. Такі фрази, як «автор “Дідахе”», краще замінити іншими, на кшталт «оповідачі “Дідахе”». Це дасть змогу зосередитися на усному передаванні та сприйнятті на слух, бо ж саме вони визначали функціонування «Дідахе» у спільноті.

¹⁶ James Dunn. *Christianity in the Making*, т. 1: *Jesus Remembered*. Grand Rapids 2003, с. 191-200. Найповніше цю ідею розвинуто в: Werner Kelber. *The Oral-Scribal-Memorial Arts of Communication in Early Christianity*. Waco 2008.

¹⁷ John L. McKenzie. The Social Character of Inspiration // *Catholic Bible Quarterly* 24 (1962) 115-125. Ще п'ятдесят років тому Джон Мак-Кензі доводив, що неможливо адекватно описати чи верифікувати внутрішній стан тих, хто пише під дією божественного натхнення. Втім, ми можемо зрозуміти й верифікувати як соціальний феномен ситуацію, коли окремі автор, слугуючи спільноті, записує усне передання авторитетних провідних наративів, якими надихається ця спільнота.

2. Сприйняття «Дідахе» на слух пов'язане з феноменологією «тремтіння» (Дід. 3:8). Після того, як «Бог, що сотворив тебе» (Дід. 1:2), настановляв новика на дорогу життя, той тремтів у захопленому очікуванні й шанобливому страху. Саме така феноменологія мала місце тоді, коли Ізраїль уперше почув слово Боже з гори Синай (Вих. 19:16) і коли пророки стикалися зі словом Божим (напр., Езр 9:4, Іс 66:2, Ав 3:16). Тим-то рабини добре пам'ятали, що кожен наставник навчає своїх учнів «з благоговінням і страхом, з трепетом і хвилюванням» (Вав. Талмуд, Брахот 22а). Читання рідко коли може мати такий ефект.
3. Коли навчання Дороги життя справді являло собою усну рецитацію, то значить, що порядок цього навчання міг у всіх деталях, від початку до кінця, йти за добре продуманою схемою. Саме завдяки усній декламації «Дідахе» я поступово виявив цю схему¹⁸. Це переконливо спростовує песимістичне твердження Георга Шелльгена про те, що в «Дідахе» годі виявити який-небудь переконливий принцип упорядкування.

З огляду на тенденцію, яка намітилася в останні тридцять років, сподіваюся, що майбутні дослідники «Дідахе» дедалі більше послуговуватимуться студіями усної культури для того, щоби належно зрозуміти суть і характер «Дідахе» та його функції в ранньохристиянській спільноті.

Б. Проблематична залежність від синоптичних Євангелій

Датування «Дідахе» великою мірою визначалося припущеннями¹⁹ щодо джерел, використаних для його укладення. Адольф фон Гарнак у 1884 р. писав у своєму впливовому коментарі до цього твору: «Слід без вагань визнати, що це автор “Дідахе” використовував Послання Варнави, а не навпаки»²⁰. Відповідно, Гарнак датував «Дідахе» періодом між 135 і 165 рр., а його місцем написання вважав Єгипет (адже вважалося, що саме там з'яви-

¹⁸ Докладніше див.: Aaron Milavec. *The Didache: Faith, Hope, and Life of the Earliest Christian Communities, 50-70 C.E.* New York 2003, с. xxxii-xxxiii.

¹⁹ Ранньому датуванню суперечили й певні припущення щодо характеру ранньої Церкви. Див., напр.: Thomas O'Loughlin. Reactions to the Didache in Early Twentieth-Century Britain: A Dispute over the Relationship of History and Doctrine? // *Religion, Identity and Conflict in Britain: From the Restoration to the Twentieth Century. Festschrift for Prof. Keith Robbins* / ред. Stewart J. Brown, Frances Knight, John Morgan-Guy. Farnham 2013.

²⁰ Adolph von Harnack. *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts.* Leipzig 1884, с. 82.

лося «Послання Варнави»). Тільки-но в 1945 р. Е. Дж. Гудспід, спираючись на латинську версію послання, де не було розділу про «два шляхи», остаточно похоронив припущення про те, що «Дідахе» залежне від Послання Варнави²¹.

Після того, як «Послання Варнави» перестали вважати за джерело для «Дідахе», можна було застановитися над ранішим датуванням. Це дало свіжий поштовх дискусіям стосовно того, чи використовували укладачі «Дідахе» одне або декілька канонічних Євангелій. Показово, що ще в 1958 р. Жан-Поль Оде присвятив питанню про залежність «Дідахе» від Варнави аж сорок дві сторінки своєї праці, а питанню про його залежність від Євангелій – лише двадцять²². Після ретельного аналізу Оде дійшов висновку, що навіть так зване «євангельське доповнення» (Дід. 1:3b-5) не може вважатися за пряме запозичення з Матея чи Луки²³. Відповідно, Оде як ніхто інший зумів показати, як глибоко «Дідахе» закорінене в юдейському горизонті мислення. Згідно з його висновками, юдейський характер «Дідахе» вказує на те, що твір був написаний перед 70 р. у середовищі, в якому ще не існувало письмового Євангелія (а саме – в Антіохії)²⁴.

Автори останніх досліджень ставлять під сумнів пряму залежність «Дідахе» від будь-якого письмового євангелія. Таку позицію підтримують Джонатан Дрейпер²⁵, Джон Клоппенборг²⁶, Аарон Мілавек²⁷, Курт Нідервіммер²⁸, Віллі Рордорф²⁹, Гюб ван де Сандт³⁰. Утім, звучать і протилежні голоси. Наприклад, Крістофер М. Такетт з Оксфордського університету,

²¹ Edgar Goodspeed. The Didache, Barnabas and the Doctrina // *Anglican Theological Review* 27 (1945) 228-247.

²² Jean-Paul Audet. *La Didache: Instructions des apôtres*. Paris 1958, с. 121-163, 166-186.

²³ Audet. *La Didache*, с. 186.

²⁴ Там само, с. 192, 210.

²⁵ Jonathan A. Draper. The Jesus Tradition in the Didache // *The Didache in Modern Research* / ред. Jonathan A. Draper. Leiden 1996, с. 72-91.

²⁶ John S. Kloppenborg. Didache 16:68 and Special Matthaean Tradition // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 70 (1979) 54-67.

²⁷ Milavec. *The Didache: Faith, Hope, and Life*, с. 693-740. Коротке резюме моїх поглядів можна знайти також на трьох останніх сторінках навчального видання: *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Collegeville 2003.

²⁸ Niederwimmer. *The Didache*, с. 48-51.

²⁹ Willy Rordorf. *La doctrine des douze apôtres* / перекл. з давньогр. і прим. А. Tuilier. Paris 1978, с. 91, а ще виразніше – у розширеному виданні 1991 р. (с. 232). Див. також його статтю: W. Rordorf. Does the Didache Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels? // *Jesus and the Oral Synoptic Tradition* / ред. Henry Wansbrough. Sheffield 1991, с. 394-423.

³⁰ Huub van de Sandt, David Flusser. *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*. Assen–Minneapolis 2002, с. 48-52.

повторно дослідивши всі наявні дані, робить висновок, що зміст «Дідахе» «передбачає існування вже завершеного Євангелія від Матея (а можливо, і від Луки)»³¹. Якщо Такетт має рацію, то найраніше можливе датування «Дідахе» – це кінець 80-х років, коли, на думку більшості вчених, були завершені ці два Євангелія.

Свого часу, працюючи спільно з Віллі Рордорфом, я усвідомив, що мало не загальна згода щодо залежності «Дідахе» від Матея спирається на дуже непевні доводи. У 2003 р. у статті «Ще раз про синоптичну традицію в “Дідахе”»³² я навів переконливі аргументи на користь того, що наявний текст «Дідахе» не виказує ніякої спільності з Євангелієм від Матея. Якби укладачі «Дідахе» використовували це Євангеліє, вони неодмінно взяли б «Ісусові слова» на обґрунтування такого прийнятого в їхній спільноті звичаю, як визнання особистих провин перед Євхаристією, а не використовували би для цього натягнуте тлумачення юдейських пророків. Окрім того, я показав, що в «Дідахе» відобразився специфічний слововжиток його укладачів, норми дисципліни їхньої спільноти та її богословська орієнтація, – і все це істотно різниться від орієнтації та практик тих спільнот, які перебували в рідній матеївській традиції.

Академічна спільнота завжди у вииграші від вільної та відкритої дискусії між двома опонентами. Мушу із задоволенням відзначити, що після публікації мого згаданого есе Такетт дещо переглянув свою позицію, скорегувавши різні моменти, які я міг «неправильно зрозуміти і (або) витлумачити»³³. Свій відгук на його статтю-відповідь, який теж був опублікований у «Журналі ранньохристиянських досліджень», я почав із того, що сформулював дві методологічні тези, щодо яких між мною і Такеттом немає істотних розбіжностей³⁴:

1. Укладачі «Дідахе» не «цитували уступи з відкритого Євангелія, що лежало перед ними», і чотирикратна згадка про «добру новину / євангеліє» (εὐαγγέλιον, 8:2, 11:3, 15:3 та 15:4) не конче мусить стосуватися якогось письмового джерела.

³¹ Задля короткості я цитуватиму здебільшого тільки Такеттові аргументи проти моїх поглядів.

³² Aaron Milavec. Synoptic Tradition in the Didache Revisited // *Journal of Early Christian Studies* 11 (4) (2003) 443-480. Ця стаття являла собою оновлену та скорочену версію фрагмента з моєї книжки: Milavec. *The Didache: Faith, Hope, and Life*, с. 693-740.

³³ C. M. Tuckett. Once More: The Didache and the Synoptics // *Journal of Early Christian Studies* 13 (4) (2005) 510.

³⁴ Aaron Milavec. A Rejoinder [to Tuckett] // *Journal of Early Christian Studies* 13 (4) (2005) 519-521. З огляду на обмежений обсяг цієї статті, я не можу піддатися спокусі й докладно, в усіх нюансах, прокоментувати всі свої твердження і твердження мого опонента.

2. Навіть у тих випадках, коли «Дідахе» демонструє дослівні чи майже дослівні збіги з Євангелієм від Матея, це саме собою ще не означає, що тут є залежність і запозичення з одного тексту в інший. Річ у тім, що в таких випадках обидва тексти могли цілком незалежно один від одного спиратися на доступну в той час усну або письмову традицію.

Клейтон Джеффорд у спеціальній книжці³⁵ на цю тему не раз заходить у глухий кут: як відрізнити випадки, коли «Дідахе» використовує Євангеліє від Матея, від випадків, коли і автор «Дідахе», і автор Євангелія мали доступ до тої ж (усної) традиції, з якої могли вільно черпати матеріал. Такетт, відповідаючи на це запитання, пробує запропонувати критерій, який «можна було би застосовувати з певною мірою об'єктивності»³⁶, а саме:

Якщо матеріал, який завдячує свою появу редакторській праці синоптичного євангелиста, з'являється в іншому творі, то значить, цей твір з'явився вже після того, як євангелист завершив свою працю³⁷.

Такетт використовує цей свій принцип, аби довести, що Дід. 16 уміщує запозичення з Мт 24. Тут я не маю змоги викласти всі деталі його аргументації. Скажу тільки одне: в 1996 р., коли я вперше ознайомився з його працями, я щиро сподівався, що він змусить мене змінити мої погляди. Проте цього не сталося. Я ціную ті подвоєні зусилля, з якими він знову спробував мене переконати в 2005 р., після того, як вийшли мої два томи про «Дідахе». Та мушу визнати, що кожного разу, коли я пробую поглянути на справу крізь призму його поглядів і доводів, це приносить мені дуже мало інтелектуальної сатисфакції. Зайве казати: Такетт твердо переконаний, що в Дід. 16 використано результати редакторської праці, відображені в Мт 24. Він також упевнений, що це запозичення відбулося саме тому, що автор «Дідахе» мав матеївську традицію (хай навіть і в усному її варіанті) за «авторитетне джерело». Але тут нашттовхуємося на камінь спотикання: якщо матеївська традиція справді була для автора «Дідахе» «авторитетним джерелом», то як пояснити, що автор «Дідахе» використав усього лише 2% з тексту Мт 24, проігнорувавши і (або) відкинувши решту 98%? Відповіді на це запитання досі нема.

Втім, тенденція поволі змінюється. Під завісу міжнародної фахової конференції, що відбулася в 2003 р. в Тільбурзі й була присвячена питанню

³⁵ Clayton N. Jefford. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles* [= Supplements to *Vigiliae Christianae*, XI]. Leiden 1989.

³⁶ Tuckett. *Once More*, с. 517.

³⁷ Там само.

про «Дідахе» і Євангеліє від Матея»³⁸, я публічно опитав двадцятьох трьох її учасників. Шестеро з них уважали, що в «Дідахе» використано Євангеліє від Матея; одна особа вважала, що Матей використав «Дідахе»; проте більшість (шістнадцятеро) були переконані, що «Дідахе» створене незалежно від Матея. В міру того, як дедалі більше дослідників «Дідахе» погоджуватиметься з цим поглядом, який поступово стає загальноприйнятим, з'являться можливості для датування й інтерпретації «Дідахе» незалежно від Матеевого Євангелія³⁹. Я, зі свого боку, радий такій перспективі і вважаю, що майбутнє студій над «Дідахе» лежить саме в цьому напрямку.

В. Недобачання того, що «Господь», який має прийти, – не Ісус, а Бог-Отець

Моє рішення на користь раннього датування «Дідахе» ніколи не ґрунтувалося виключно на моїх висновках про текстуальну незалежність цього твору від євангелій. Скажімо, ще двадцять років тому я зауважив, що «Дідахе» – так само, як Устав Кумранської громади або Мішна – зосереджене на ортопраксисі. Під цим оглядом великий вплив на мене справили статті Якоба Нойзнера «Чому в талмудичному юдаїзмі нема євангелій?» і Вернера Кельбера «Усне і письмове євангеліє», адже обидва автори, хоч і за допомогою зовсім різних міркувань, демонструють, що євангеліє як жанр було цілком чуже галілейським учням Ісуса. Це в поєднанні з майстерно обґрунтованою тезою Жана-Поля Оде про те, що і мова, і логіка «Дідахе» набувають сенсу саме в юдейському горизонті мислення, ствердило мене в переконанні, що «Дідахе» може відображати юдаїстичну форму християнства, яка передувала появі євангелій.

Дещо пізніше я зауважив, що «Дідахе» сфокусоване на Богові-Отці як сподіваному спасителеві, що прийде в останні дні зібрати своїх обранців у Царство Боже. Натомість у посланнях Павла і в проповідях із Діань ключова ідея цілком інакша. Той, хто сповістив Царство, звеличується тепер як спаситель, який воскрес із мертвих, вознісся на небо й сидить праворуч від Бога в очікуванні свого тріумфального повернення, коли Він воскресить мертвих, судитиме народи й установить Царство Боже. Цікаво, що «Дідахе» зосереджується виключно на тому, що звершить Бог-Отець, – і на цьому ж,

³⁸ Доповіді з цієї конференції згодом опубліковані у вид.: *Matthew and the Didache* / ред. Huub van de Sandt. Assen–Minneapolis 2005.

³⁹ Під цим оглядом «Дідахе» можна порівняти з Посланням до євреїв. Тільки-но утвердилася думка, що це послання не належить апостолові Павлу, як з'явилася потреба зінтерпретувати Послання до євреїв, виходячи з його власної внутрішньої логіки та риторики, цілком незалежно від богословських ідей, відображених в автентичних Павлових посланнях.

як видається, зосереджувався й сам Ісус, коли, подорожуючи по галілейських селах, проголошував Царство Боже. Тож цілком очевидно, що «Дідахе» виникло у спільноті, де все ще панувала Ісусова віра (а не віра в Ісуса)⁴⁰.

У праці «Народження християнства» Джон Домінік Кроссан (услід за Кестером і Клоппенборгом) ідентифікував дві первинні, але виразно відмінні традиції в ранньохристиянських уявленнях про Ісуса:

1. Традиція, що робила основний наголос на Ісусових словах і на його житті як на божественно ухваленому дороговказі для життя вірних. Цю традицію Кроссан називає «Традицією життя».
2. Традиція, що робила основний наголос на Ісусовій смерті та воскресінні і яка відображена в Павлових посланнях і проповідях з Апостольських діянь. Її Кроссан іменує «Традицією смерті»⁴¹.

«Дідахе», поряд із Євангелієм від Томи та Євангелієм Q, іде за «Традицією життя» і зберігає форму Євхаристії, при якій саме Отець виступає як шанований гість і саме Йому дякують за те, що Він уже звершив або звершить у майбутньому. В цій Євхаристії, цілком зрозуміло, не споминається Ісусова спасительна смерть і не звучать сподівання на повернення Ісуса як Господа в кінці часів.

Прикметно, що Кроссан висуває на перше місце герменевтичний принцип і рекомендує дослідникам, які вивчають ці дві ранні й дуже різні форми найдавнішого християнства, «не вивищувати одну з них на шкоду іншій»:

Нам не слід надто висувати наперед [...] смерть і воскресіння, відсуваючи на задній план Ісусові повчання, як це робилося в давнішому богослов'ї, але й не варто надто зосереджуватися на Ісусових повчаннях, забуваючи про смерть і воскресіння, як це бачимо в сучасній реакції проти давніх богословських тенденцій [...]. Окрім того, хай який описовий термін ми використовуємо: проголошення (керигма), традиція, євангеліє абощо – він має бути такий самий для обох цих феноменів. Сам я волю говорити про Традицію життя і Традицію смерті.⁴²

Ці напрочуд плідні Кроссанові ідеї послужать нам за вихідну точку, коли ми аналізуватимемо унікальний характер «Дідахе» в контексті альтернативних форм раннього християнства. Його герменевтичні принципи допоможуть допевнитися, щоби наш аналіз був водночас і об'єктивний, і екуменічний.

⁴⁰ Це чітко показано в моїх статтях, починаючи з: А. Milavec. *The Didache – A Window on Gentile Christianity before the Written Gospels* // *The Fourth R* 18 (3) (2005) 7-11, 15-16.

⁴¹ John Dominic Crossan. *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*. San Francisco 1998, с. 407, 415, 420, 501-504, 521, 550, 572-573.

⁴² Crossan. *The Birth of Christianity*, с. 415.

Аналіз використання терміна «*κύριος*» у «Дідахе»

У «Дідахе» слово *κύριος* («Господь») ужите двадцять чотири рази. В кожному з цих випадків, дослідивши контекст, можна визначити, хто саме мається на увазі: «Господь Бог» чи «Господь Ісус». Така операція допоможе нам розкрити ту духовність, яку приховує в собі «Дідахе», і стане доброю основою для аналізу її внутрішніх механізмів.

У євхаристійних молитвах Ісуса чотири рази названо паїс («слугою»), який являє людям шлях життя й пізнання Отця (Дід. 9:2). Це добре узгоджується з тим розумінням, яке відображене в християнських Писаннях і згідно з яким Ісус проголошував «добру новину від Бога» (Мк 1:4; Рим 1:1; 2 Кор 2:7; 1 Сол 2:2, 9; 1 Пт 4:17), але ніколи – «добру новину від Ісуса». Отже, в тих чотирьох випадках, де в «Дідахе» говориться про «добру новину» (εὐαγγέλιον) (Дід. 8:2, 11:3, 15:3 та 15:4), треба пропускати, що йдеться про усне проголошення⁴³ «доброї новини нашого Господа Бога» (Дід. 15:4), яку приніс його слуга Ісус.

Такі ж міркування змушують припустити, що й тоді, коли йдеться про хрещення або прийняття подорожніх «в ім'я Господнє» (Дід. 9:5, 12:1), це варто розуміти насамперед у тому сенсі, що все це робиться «в ім'я Отця» (Дід. 7:1). Члени тої спільноти, де побутувало «Дідахе», винятково шанували «ім'я» Отця (Дід. 8:2, 10:2), але мовчали про «ім'я Ісуса». Зокрема, у щоденних молитвах вони молилися: «Нехай святиться ім'я Твоє [тобто Отцеве]» (Дід. 8:2), а в молитві під час щотижневої Євхаристії говорилося про «святе ім'я Твоє [тобто Отцеве], яке Ти вселив у серця наші» (Дід. 10:2). Отже, у своєму молитовному житті ця спільнота часто й наполегливо взивала до присутності Отця, тоді як над присутністю Ісуса її члени особливо не застановлялися⁴⁴.

⁴³ З історичного погляду, термін εὐαγγέλιον стосується усного мовлення, і тільки в останній третині II ст. його вперше почали застосовувати до книг, у яких записано «добру новину». Див.: Helmut Koester. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Harrisburg 1990, с. 1-54.

⁴⁴ Тут я зовсім не маю на увазі, що Давида й Ісуса не вшанували в євхаристійних молитвах як «слуг» Господніх. Я хочу тільки наголосити на тому, що ці молитви звернені безпосередньо до Отця і тут ніде немає потреби додавати «від Нього, з Ним і через Нього [Ісуса]». Отже, в «Дідахе» саме Господа Бога прийнято називати «нашим Отцем», і Євхаристія вшановує Його як невидимого господаря, що Йому протягом усієї трапези складають хвалу за Його діла задля напучення, визволення й освячення своїх дітей.

Нагомість у павлівському споміні про Тайну вечерю акцент зміщено на Ісуса. Тепер функції наuczання, визволення й освячення почасти або й цілковито перебирає на себе Ісус Христос. Євхаристійне богослов'я, розвиваючись, особливу увагу приділяло поясненню різних форм Христової присутності. Християнські деномінації змагалися одна з одною у винайденні нових способів виразити Христову присутність. Отож, хоча більшість традиційних кано-

У «Дідахе» чотири рази говориться про тих, кого треба вшановувати або приймати, «як Господа» (Дід. 4:1; 11:2, 4; 12:1). Ось найпрямовістіший із цих уступів:

[А] Дитино моя,

[1] і вдень, і вночі пам'ятай того, хто звіщає тобі Слово Боже,

[2] шануй його, як Господа, бо звідки провіщається владарювання – там Господь (Дід. 4:1).

Тут новику показують, як йому належить трактувати власного наставника, від якого він пізнав Дорогу життя: (а) вдень і вночі пам'ятати, що той говорив і що робив, і роздумувати над цим; і (б) шанувати його, «як Господа». Тут ідеться про те, щоби новик шанував свого наставника, «як Господа Бога», бо ж той передає йому «слово Боже» та вчить Дороги життя.⁴⁵ Бачимо виразну паралель із тим, що казав раббі Елеазар бен Шамуа: «Пошана перед учителем повинна бути, наче трепет перед Небесами [= Богом]» (Мішна, Авот 4:12; Калла раббати 52b).⁴⁶

нічних молитов і далі були звернені до Отця, уми й серця сучасних християн налаштовані на зустріч з Ісусом. Це прямий результат утвердження Традиції смерті.

Я зупиняюся на цих моментах, адже сама матерія нашої сучасної євхаристійної духовності заважає нам належно оцінити духовність «Дідахе» і правильним чином увійти в неї. Навіть найвідданіші справи вчені та душпастирі схильні вичитувати в ньому те, що вони хочуть там знайти, і відкривати те, що, за їхніми уявленнями, мало б там бути, щоби «Дідахе» могло заслуговувати на довіру та гармоніювало з нашим знанням про раннє християнство. Наявні в «Дідахе» ключі до розуміння, нічим не стримувані, виявляються вигнутими на різні найфантастичніші лади, і в підсумку автентичний голос «Дідахе» цілком заглушується.

⁴⁵ Курт Нідервіммер вважає, що «Господь Бог» міг би розумітися тут, якби ця фраза звучала в оригінальному юдейському контексті, але в «Дідахе» йдеться про «Господа Ісуса» (K. Niederwimmer. *The Didache* / перекл. з нім. Linda M. Maloney. Minneapolis 1998, с. 105). Це показує, що навіть досвідчені дослідники подекуди несвідомо переносять на «Дідахе» свою тенденцію ідентифікувати Господа саме як Ісуса. Ця тенденція зацепилася в них у результаті студій над Павловими писаннями й заангажування в сучасну християнську побожність. Відповідно, їм важко уявити, як «Дідахе» може правдиво свідчити про Ісуса й водночас бути цілковито зосередженим на присутності Отця, Його замислах і спасительній ласці. Нідервіммер говорить про «оригінальний юдейський контекст», ані на хвилину не замислившись над тим, що сам Ісус і той рух, який Він започаткував, були глибоко закорінені в юдейському контексті. Отож навіть у синоптичних Євангеліях ми читаємо, як Ісус каже учням: «Хто мене приймає, той приймає того, хто мене послав» (Мт 10:40; Лк 9:48). Навіть Павло, який так наполегливо стверджував Ісусове месіянство, з легкістю визнає, що остаточне завершення історії, коли «Господь стане царем над усією землею», «Господь буде єдиний і єдине його ім'я» (3х 14:9), настане тоді, коли «все йому [Христу Ісусу] буде підкорене, а тоді й сам Син підкориться тому, хто йому підкорив усе, щоб Бог був усім в усьому» (1 Кор 15:28).

⁴⁶ Джонатан Дрейпер підкріплює цю думку ще деякими посиланнями і зауважує: уявлення про те, що «вимовляння Імені, проголошення Слова або читання Тори опосередковує присутність Божу, – вельми поширене в юдейській думці».

Молитва Господня

У «Дідахе» говориться, що члени спільноти повинні молитися тричі на день, «як звелів Господь у своїй добрій новині» (8:2). У цьому випадку означення «Господь» могло би стосуватися й Ісуса, але пристати на таке тлумачення означало би піддатися матвіївській тенденції, цілком недоречній у контексті «Дідахе». Очевидно, що провідна ідея «Дідахе» – «як Господь Бог хоче, щоб ми молилися», тобто по три рази денно⁴⁷. З огляду на те, що «Молитва Господня» в Євангелії від Матея (6:9-13) помітно відрізняється від тої, яку знаходимо в Євангелії від Луки (11:2-4), з огляду на можливість того, що Ісус (як і більшість його сучасників) молився експромтом, та й, зрештою, з огляду на відсутність у переданні будь-яких вказівок на те, що Ісус керував молитвою своїх учнів, потрібно з обережністю ставитися до припущень про те, що автору «Дідахе» була відома Матеева версія походження цієї молитви⁴⁸.

Ба більше, «Дідахе» не обмежується твердженням «як наказав Господь», а додає «у своїй добрій новині». Ця добра новина – це, певна річ, звістка від Бога про Його намір заснувати своє царство на землі точно так само, як воно вже існує на небі. Отже, укладачі «Дідахе» виходять із того, що усна традиція «Отче наш» вже утвердилася й увійшла у вжиток в їхній спільноті. «Дідахе» санкціонує такий ужиток як те, що «наказав Господь у своїй добрій новині». В «Дідахе» така молитовна практика (а) заступає собою Вісімнадцять благословень (Мішна, Брахот 4:3; Мішна, Тааніт 2:2), на які орієнтувалися синагогальні юдеї у своїх трьох щоденних молитвах, і (б) стримує

⁴⁷ Укладачі «Дідахе» уточнюють: «Моліться так тричі на день» (Дід. 8:3). Вони, однак, не вважали за потрібне вказувати, о котрій саме порі або в якій позі це робити. Мовчанка щодо таких питань доводить, що в ті часи всі були добре знайомі з практикою своєї спільноти, яка, знов-таки, взорувалася на практиці, прийнятій у синагозі. Кажучи словами Поля Ф. Брадшоу, «години молитов були традиційні та незмінні, а тому не потребували окремої згадки» (Paul F. Bradshaw. *The Search for the Origins of Christian Worship*. New York 1992, с. 26). Тарас Хомич теж міркує в цьому ключі, коли демонструє контраст між розумінням поняття εὐαγγέλιον у Павла і в «Дідахе»: «На противагу Павлові, “Дідахе” приділяє христології напрочуд мало уваги. Натомість воно зосереджене на очікуванні остаточного приходу Господа Бога, зображаючи Ісуса як Божого паіс, що об’являє волю Господню» (Taras Khomych. *Another Gospel: Exploring Early Christian Diversity with Paul and the Didache // The Didache: A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity* / ред. Jonathan A. Draper, Clayton N. Jefford. Atlanta 2015, с. 475).

⁴⁸ Учасники семінару, присвяченого особі Ісуса (Атланта, 1988 р.), дійшли висновку, що деякі рядки цієї молитви видаються цілком автентичними: «нехай святиться ім’я Твоє», «нехай прийде Царство Твоє», «хліб наш щоденний дай нам сьогодні», «прости нам провини наші». Проте, на їхню думку, ці рядки, певніш за все, є парафразами якихось раніших формулювань, і сам Ісус навряд чи коли-небудь складав їх у єдину цілісну молитву. Докладніше див.: Milavec. *The Didache: Faith, Hope and Life*, с. 300-350.

ентузіазм тих християн, які могли би фокусувати свої щоденні молитви на другому пришестві Ісуса⁴⁹.

Євхаристійна трапеза

Щодо Євхаристії в «Дідахе» є такі вказівки:

Ніхто нехай не їсть ані не п'є від благодарення вашого,
крім охрещених в Ім'я Господне;
адже про це Господь сказав:
«Не давайте святого псам» (Дід. 9:5).

У контексті Євхаристії, описаної в «Дідахе», означення «Господь» застережене для «Господа Бога», а всі молитви звернені виключно до Отця. З огляду на характеристику Ісуса як паїс («слуги») Отця (Дід. 9:2нн.; 10:2нн.) не потрібно дивуватися, що в Дід. 9:5 хрещення розуміється як таке, що звершується «в ім'я Господа Бога»⁵⁰. В рамках Традиції смерті хрещення

⁴⁹ Тут досить зауважити, що фраза «моліться не як лицедії» (Дід. 8:2) вказує на існування у спільнотах, де побувало «Дідахе», певних суперечок щодо того, якої молитовної моделі варто дотримуватися у випадку трьох щоденних молитов. Маймо на увазі, що такі молитви зазвичай відбувалися в невеликих групах (удома, в ремісничій майстерні тощо). Особи, що мали дар красномовно молитися та провадити за собою інших молільників, безперечно, імпровізували й далі розвивали ту логіку, яку задавала молитовна модель (рефреном, як і під час щотижневої Євхаристії, була, напевно, фраза «бо Твоя сила і слава навіки»).

З огляду на обмежений есхатологічний горизонт «Дідахе» можна припускати, що той, хто надуживав щоденних молитов для утвердження ідеї про Ісуса як Месію, що прийде на хмарах небесних, стикався з таким самим несхваленням, як і ті, хто поширював уявлення про оборону Єрусалимського храму як остаточний бій між Богом і язичниками. Укладачі «Дідахе» з їхнім пастирським генієм знали, де можна виявити поблажливість і толерувати відмінності, а де необхідно провести межу й утверджувати конечну єдність. Спільна молитва – запорука збереження спільноти.

⁵⁰ Дослідники зазвичай сходяться на тому, що Дід. 9:5 є взірцем ранішої традиції, яку поступово замінила традиція троїчного імені. Див.: James D. G. Dunn. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. Philadelphia 1977, с. 155-156.

Традицію діяти в «ім'я Отця, Сина і Святого Духа» (Дід. 7:1, 3) не варто трактувати як раннє свідчення вчення про Тройцю. Християнство успадкувало від юдейства інстинктивний монотеїзм, через який юдеї просто не могли уявити собі ототожнення певної фізичної особи з невидимим і всемогутнім Господом Всесвіту. Глибший аналіз цього питання можна знайти в праці Джеймса Данна, яка характеризується ґрунтовним історичним підходом та екзегетичною ясністю: James D. G. Dunn. *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. London-Philadelphia 1991, с. 163-229. Зацитуємо звідти один із ключових уступів:

Фактично, Павло називає Ісуса «Господом» не так для того, щоби відрізнити Ісуса від Бога, як для того, щоби ототожнити Його з Богом. Ми вже не раз цитували 1 Кор 8:6: «Для нас, однак, є лиш один Бог, Отець [...], і один Господь Ісус Христос». Цілком очевидно, що Павло визнавав Ісуса як Господа, але водночас визнавав і єдність Бога. Між цими двома твердженнями в його очах не було ніякої суперечності. Павло міг

звершували «в ім'я Ісуса Христа» (Дії 2:38; 8:16; 10:48; 19:5; 1 Кор 1:13; Гал 3:27), але це не те, чого слід було би сподіватися у випадку «Дідахе».

У всьому Новому Завіті тільки у Матея в контексті хрещення вживається ім'я Тройці: «...в ім'я Отця і Сина і Святого Духа» (Мт 28:19). Проте Артур Веебус звертає увагу, що Євсевій понад двадцять разів цитує Ісусів місійний наказ із Матея як «навчить усі народи в ім'я моє»⁵¹. Отже, цілком імовірно, що в тому Євангелії від Матея, яким користувався Євсевій, ще не було троїчної формули, і вона з'явилася вже внаслідок редагування пізніших списків цього Євангелія. Відповідно, збережена в Дід. 9:5 проста формула «охрещені в ім'я Господне» може вказувати на те, як звучало Дід. 7:1b та 7:3 в устах давніших рецитувальників. Не можна відкидати можливості того, що троїчна формула була привнесена в «Дідахе» десь таким же чином, як це сталося з Мт 28:19, коли один із раннях переписувачів підправив цей євангельський уступ відповідно до богослужбової практики того часу⁵².

Чимало дослідників роблять покvapливий висновок, що друга згадка про «Господа» в Дід. 9:5 уже точно стосується Ісуса, адже це дослівне повторення фрази «Не давайте святого псам», яка в Мт 7:6 звучить з Ісусових уст⁵³. Однак цей висновок вельми сумнівний, і то з трьох причин: (1) Насамперед, до цього моменту в «Дідахе» Ісуса ніде не називали Господом. (2) У Дід. 14:3, де використовується подібна формула, ми маємо справу з цитатою з Мал 11:1, а отже, згадка про «те, як сказав Господь», виразно й недвозначно стосується Господа Бога⁵⁴. (3) Нарешті, у Матея кон-

визнавати Ісуса за Господа, і це нітрохи не применшувало його відданості юдейському монотеїзмові [...]. Треба також відзначити ще одну фразу, яка часто повторюється в корпусі павлівських писань: «Бог і Отець Господа нашого Ісуса Христа» (Рим 15:6; 2 Кор 1:3, 11:31; Еф 1:3, 17; Кол 1:33; також 1 Пт 1:3). Бог є Бог навіть для Ісуса як Господа (с. 190).

⁵¹ Arthur Vööbus. *Liturgical Traditions in the Didache*. Stockholm 1968, с. 37-39.

⁵² Vööbus. *Liturgical Traditions*, с. 37-39; Jonathan Draper. *A Commentary on the Didache in the Light of the Dead Sea Scrolls and Related Documents*: Докторська дисертація. Cambridge 1983, с. 146-147.

⁵³ Niederwimmer. *The Didache*, с. 153.

⁵⁴ Курт Нідервіммер припускає, що «тут кюрюс, мабуть, не стосується Ісуса» (Niederwimmer. *The Didache*, с. 198). Це ще дуже м'яко сказано. Нідервіммер зумисне висловлюється так обережно, бо ж він має надію довести, що всі згадки про «Господа» в «Дідахе» могли би стосуватися Господа Ісуса. Але, судячи з христології, що неявно присутня в «Дідахе», для членів тих спільнот, де побутував цей твір, було би кричущим блюзнірством навіть уявити, що Ісус міг би прикласти до себе слова з Мал 11:1, а відтак наказати, щоб усі народи приносили Йому чисту жертву. Навіть у III ст. християнські спільноти все ще сумнівалися, чи годиться молитися до Ісуса (див., напр., Орігенів трактат «Про молитву»). Отже, було би просто сміховинно припускати, щоб у «Дідахе», з його юдейським горизонтом мислення,

текст чітко вказує на те, що під «святим» мається на увазі Ісусове вчення; про Євхаристію там і близько не йдеться.

Натомість у контексті «Дідахе» цей вислів означає, що євхаристійні хліб і вино – це «святе»⁵⁵ (пор. також Дід. 10:3) і «жертва» (Дід. 14:2-3), а тому їх не можна давати «псам». Згадка про «псів» має тут пейоративний характер, бо ж у розумінні людей I ст. собака – то був не домашній улюбленець, а «відразливий і надокучливий вуличний пес»⁵⁶, – брудний, заблішений, пожирач падла, що «зазвичай поїдає м'ясо, неприйнятне для людей, як-от туші тварин чи навіть людські трупи»⁵⁷. Крім того, у християнських Писаннях термін «пси» не раз уживається як метафора на означення тої відмінності, що існує між «дітьми Божими» і язичниками (Мт 15:26нн.; Мк 7:26нн.; Фил 3:2; 2 Пт 2:22).

У рабинічній літературі «часто цитований вислів про те, що “святощі не можна віддавати на з'їдіння псам” (Вав. Талмуд, Бехорот 15а – тлумачення на Втор 12:15; Мішна, Темура 6:5; Вав. Талмуд, Темура 117а та 130б [фактично, 17а та 30б]; Вав. Талмуд, Шейт 116 та Вав. Талмуд, Песах 29а), стосується м'яса [храмових] жертв»⁵⁸. У язичницьких храмах, з огляду на відсутність холодильного устаткування, в періоди масових жертвопринесень частину жертвовного м'яса відвозили на продаж на місцевий м'ясний ринок. Отже, в інтерпретації рабинів вислів із Втор 9:5 означав, очевидно, що м'ясо, принесене в жертву Господові, «святе», а тому його не можна згодувати псам (у буквальному розумінні) або продавати «псам» (у метафоричному розумінні, тобто язичникам). Відповідно, укладачам «Дідахе» треба було тільки по-новому провести лінії розмежування між своїми і чужими,

могло бути відображене щось інше, крім суворого монотеїзму. Відповідно, слова з Малахії в Дід. 14:3 можна розуміти виключно як «те, що сказав Господь Бог».

⁵⁵ Вино і хліб були освячені, стали священними. Молитва благодаріння, якою їх освячено, цілковито відмежує їх від звичайного хліба та вина. Цей момент був предметом гострих суперечок, адже в «Дідахе» Євхаристія не є спомином про Тайну вечерю, і слова «Це тіло моє... Це кров моя...» тут узагалі не звучать. Едвард Дж. Кілмартін зауважує, що в рамках Традиції життя апостольською формою освячення були молитви вдячної хвали Богові (Edward J. Kilmartin. *Sacrificium Laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers // Theological Studies* 35 [1974] 273). Енріко Мацца теж вважає, що «проблема чинності освячення – це проблема, якої не існувало в юдейській концепції ритуальної трапези» (Enrico Mazza. *Elements of a Eucharistic Interpretation // The Didache in Modern Research* / ред. Jonathan A. Draper. Leiden 1997, с. 287). Докладніше див.: Milavec. *The Didache: Faith, Hope, and Life*, с. 357-421.

⁵⁶ *Theological Dictionary of the New Testament* / ред. G. Kittel. Grand Rapids 1964–1976, т. 3, с. 1101.

⁵⁷ Frederick J. Simoons. *Eat Not This Flesh: Food Avoidances from Prehistory to the Present*. Madison 1994, с. 247.

⁵⁸ *Theological Dictionary of the New Testament*, т. 3, с. 1102.

між «дітьми» і «псами», – щоби прикласти ці слова Господа Бога до своєї Євхаристії. Для цього, звісно, треба було, щоб Євхаристія розглядалася як еквівалент храмового жертвопринесення. І саме це ми й бачимо в Дід. 14:1-3, де укладачі «Дідахе» посиленням на Мал 1:11 доводять, що Господь Бог уважає євхаристійну трапезу жертвопринесенням. А це, знову, підводило до того, щоби використати ще одне веління Господа Бога («Не давайте святощів псам») як залізну пересторогу проти допуску неохрещених до участі в цій Євхаристії.

Життя на порозі пришестья Господнього

Ключовий посил «Дідахе» був продовженням того послання, що проголошував Ісус із Назарету, і так само й Євхаристія «Дідахе» була утриваленням того напруженого очікування Царства, яким характеризувалися спільні трапези Ісуса та його товаришів. Отже, євхаристійна трапеза живила ту змінену соціальну реальність, у якій перебували всі, хто йшов Отцевою Дорогою життя. Освячена чаша була образом священного вина Давидового, а ламання освяченого хліба – образом життя з Отцем і пізнання Отця. Чаша – знак того, що Отець обрав Ізраїль своїм народом і установив те царство, яке обіцяв через свого слугу Давида. Тож, п'ючи з чаші священного вина, новоохрещені язичники вступали в спільноту Ізраїля та розділяли її есхатологічні сподівання.

Важливо відзначити, що Євхаристія «Дідахе» була виразно спрямована в майбутнє. Ті, чиє життя живилося з ламання хліба, виокремлені з-поміж інших в очікуванні останньої жатви: як часточки, що з них утворена ця хлібина, були «розсіянні над горами» (Дід. 9:4) і тільки згодом з них замісили тісто та спекли хліб, так само й усі ті, хто споживає часточки цієї освяченої хлібини, знають, що одного дня Отець збере їх, мов той урожай, «з усіх країв землі» у своє земне царство. Отже, ті, хто споживали євхаристійну трапезу, відчували передсмак майбутнього й тої даної їм усім обітниці, яку знаменувала «єдина хлібина».

Учасники євхаристійної трапези навряд чи були схильні будувати домисли щодо тої чи іншої форми тілесної або сакраментальної присутності Ісуса. Їхній погляд був спрямований на інше. Для них *Отець* – незримо присутній господар кожної євхаристійної трапези. Це Він дав їм їжу та питво (Дід. 10:3, 1:5). Його «святе ім'я» живе в їхніх «серцях» (Дід. 10:2). Молитви, звернені до «святого Отця» (Дід. 10:2), Він чує одразу й безпосередньо. Проте насамперед Він є «Владика Вседержитель» (Дід. 10:3), що має намір «урятувати [...], довершити [...], зібрати» всю свою Церкву «у своє Царство, яке [Він] їй приготував» (Дід. 10:5). Отже, з огляду на таке світосприйняття, члени спільнот, у яких побутовало «Дідахе», сподівалися спа-

сіння саме від Отця – точно так само, як цього сподівався раніше й Отцевий «слуга Ісус» (Дід. 9:3, 10:3).

Євхаристія, як її описано в «Дідахе», завершується таким рефреном:

Нехай зійде благодать [Царства],
а світ цей відійде.

Осанна Богові Давида!

Хто святий, нехай приходить, хто ні, нехай кається.

Прийди, Господи [μαρὰν ἀθά]! Амінь! (Дід. 10:6)

Неважко помітити, що тут висловлюється надія не на прихід Сина Людського (Мт 10:23; 16:27-28; 25:31-46, 26:64) і не на повернення Ісуса (1 Сол 4:16-17; 1 Кор 1:7-8; Дії 1:11; Одкр 1:7). Ідеться про прихід «Бога Давидового» (Дід. 10:6), який після всіх тих невдач, яких зазнали земні володарі, сам буде правити світом. Це есхатологія пророка Захарії. Господь Бог більше не вдаватиметься до послуг посередників. У цьому своєму остаточному пришестьі Господь Бог явиться особисто⁵⁹. Ці сподівання знову звучать в останніх рядках «Дідахе», де, з посиланням на Захарію, говориться про вибіркове воскресіння праведних:

⁵⁹ Більшості християн, як і великій частині науковців, важко погодитися з тим, що остаточне Царство мав би встановити сам Бог. У християнських джерелах і гоміліях ця лінія думки рідко, якщо й узагалі, береться до уваги. Щоправда, цей мотив раз у раз звучить у пророчих книгах Біблії, але християни звикли читати пророків тільки з перспективи потвердження Христової місії. Див., напр.: James MacDonald. *I Am Your Savior*, част. В // *Walk in the Road with James MacDonald* (www.jamesmacdonald.com).

Проте в книзі Буття можна побачити, як Бог закочує рукави і сам насаджує сад (Бт 2:8). Виходячи з цього, можна було би спробувати показати, що антропоморфний образ Бога цілком вписується в юдейську традицію. Як об Нойзнер у своїй чудовій праці «Воплочення Бога» (Jacob Neusner. *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*. Philadelphia 1988) подає безліч ілюстрацій цієї тези.

Тепер перейдімо від перших сторінок Біблії до останніх. У Книзі Одкровення подано широкий спектр сценаріїв останніх часів. Найпопулярніший серед християн той, згідно з яким Господь Бог сидить на престолі в Новому Єрусалимі, що спустився з неба, і голос від престолу промовляє: «От, житло Бога з людьми, і він житиме з ними, вони ж народом його будуть, і сам Бог буде з ними, і витре кожному сльозу з очей їхніх; і смерті не буде більше, ні скорботи, ні плачу, ні болю не буде більше, бо все попереднє минуло». І той, хто сидить на престолі, мовить: «Оце творю все нове» (Одкр 21:3-5).

В Одкровенні Ісус виступає в образі Агнця, що «був заколений» (Одкр 5:9, 12). Проте в цій завершальній апокаліптичній візії сам Господь Бог є джерело зцілюючої дії. Бог і Агнець разом дають світло народам: Божа слава править за сонце й місяць, а Агнець слугує світильником. Та контраст між Богом і Агнцем величезний: «Місто [новий Єрусалим] не має потреби ні в сонці, ні в місяці, щоб вони світили йому, бо слава Божа освітила його, і світильник його – Агнець. Ходитимуть народи в світлі його, і царі землі принесуть славу і честь свою до нього [в місто]» (Одкр 21:23-25). Отже, навіть у новозавітному каноні ми бачимо апокаліптичну візію майбутнього, сфокусовану на приході Господа Бога.

«Прийде Господь, і з Ним усі святі».

Тоді світ побачить Господа, що приходить на небесних
облаках. (Дід. 16:7-8)

У Традиції життя цілком очевидно, що той, хто має встановити своє царство, – це «Бог Давида» (Дід. 10:6), а не «Син Давида», як це є в Мт 21:15. Та зовсім не дивно, що в IV ст. в «Апостольських постановах» під впливом Матея завершальні слова Дід. 10:6 були змінені на «Прийди, Господи! Осанна Синові Давида» (7.26.5)⁶⁰. Інакше кажучи, коли Традиція смерті взяла гору, молитви з «Дідахе» були переглянуті з тим, щоби відобразити в них надію на «друге пришестя» Господа Ісуса⁶¹. Слова «Прийди, Господи!» (Мараната!) залишилися, але в «Апостольських постановах» під Господом розуміється вже Син Давида, а не Бог Давида. Натомість саме «Дідахе» повертає нас до давніших уявлень, коли головна увага спрямовувалася на «Бога Давидового» (Дід. 10:6), який є той «Отець» і «Господь», що збере всіх обраних у своє царство (Дід. 9:4, 10:5)⁶².

⁶⁰ З огляду на це стає зрозуміло, що немає сенсу реконструювати так зване «втрачене закінчення» «Дідахе», написаного в I ст., на основі «Апостольських постанов», укладених у IV ст. На жаль, навіть такі вчені, як Курт Нідервіммер, роблять висновок, що існування «втраченого закінчення» «очевидно випливає із структури апокаліптичного розділу “Дідахе” (16:3-8), а також із перефразованих висновків до цього розділу в “Апостольських постановах”» (Niederwimmer. *The Didache*, с. 20). Докладніший аналіз цього питання див. у: Milavec. *The Didache: Faith, Hope, and Life*, с. 828-836.

⁶¹ Джон Робінсон (John A. T. Robinson. *Jesus and His Coming*. Philadelphia 1979, с. 140) зауважує, – як і Т. С. Глассон, – що ідея «парусії» походила не з месіянських пасажів у юдейських писаннях, а з візії кінця часів, коли Господь Бог приходить до свого народу, – «з тою єдиною поправкою, що тепер у ролі Господа виступав Господь Ісус».

⁶² Дехто запитує мене, чому в «Дідахе» немає й сліду тих тверджень месіянської ролі Ісуса, що характерні для Традиції смерті. На це вельми слушне запитання я відповідаю так:

Якщо Діяння хоч трохи достовірно відображають Павловий вплив на малоазійські синагоги, які він відвідав, то можна зрозуміти тих, хто хотів би змусити Павла замовкнути і був готовий ужити заходів проти нього як такого, що «збиває колотнечі» (Дії 24:5). З погляду його противників Павло був «безвідповідальний і невгамовний фанатик», який щосуботи, окупувавши відкритий форум синагоги, використовував Танах, аби спонукати слухачів визнати: Бог воскресив Ісуса Назаретянина з мертвих і тим самим виокремив його як того, хто повернеться в останні дні, щоби започаткувати месіянську епоху. Коли Павла врешті змушували замовкнути, він відривав від цієї синагоги тих юдеїв і «богобійних людей», які прийняли його апокаліптичні візії. Цим самим він руйнував сім'ї та породжував у місцевих синагогах болісні незгоди й поділи.

Мені здається, що це були саме ті апокаліптичні незгоди, яким укладачі «Дідахе» намагалися запобігти. Яким чином? По-перше, вони кодифікували Дорогу життя, літургійні молитви, сценарій останніх часів, врегулювали ставлення до мандрівних пророків. По-друге, вони наполягали на стандартних запобіжних заходах: «Не цурайся заповідей Божих, бережи те, що отримав, нічого не додаючи і нічого не віднімаючи» (Дід. 4:13, 6:1, 11:1-2, 15:4). По-тре-

Висновки

Наостанок я хотів би повернутися до тої кризи, в якій опинилися студії над «Дідахе». В цій галузі вже дуже довго панує застій. За останні тридцять років кількість учасників щорічних зустрічей Товариства біблійної літератури, як і кількість їхніх статей, зросла втриє, але тих, хто досліджує «Дідахе», й далі порівняно небагато. Все через те, що спадщина джерельної та редакційної критики й Гарнакові впливи безнадійно фрагментували текст цього твору і звели його до ролі церковного уставу, написаного десь у II ст. Головна мета цього мого есе – показати, що дедалі більше дослідників відмовляються від такої орієнтації. «А рішення відкинути одну парадигму, – слушно зауважує Томас Кун, – це завжди одночасно й рішення прийняти іншу»⁶³.

По-перше, справжній голос «Дідахе» був заглушений припущеннями про те, що цей твір скомпоновано з уривків різних текстів як церковний устав. На ділі «Дідахе» демонструє навдивовижу продуману усну цілісність від початку й до кінця. Далі, голос «Дідахе» спотворювало й те, що цей твір тлумачили в контексті Євангелія від Матея. Коли звільнити його

те, мандрівних апостолів і пророків потрібно було шанувати, «як Господа», але їхнє перебування в спільноті свідомо обмежували, а їхня поведінка підлягала ретельному контролю (Дід. 11:1-13:4). Після завершення Євхаристії пророки мали змогу складати подяку, «як довго вони того захочуть» (Дід. 10:7). Отже, можна припускати, що час від часу мандрівний пророк міг би парафразувати 1 Сол 4 у повному обсязі. Інший пророк, можливо, міг би рецитувати «таємницю Всевишнього» з 2 Езр 12:31-36. Іще інший міг би славити царя Єзекію чи навіть проголошувати свого власного «учителя» майбутнім Месією (Вав. Талмуд, Сангедрін, 98a). Проте, з погляду «Дідахе», всі питання, пов'язані з такого роду апокаліптичними візіями щодо особи й ролі Месії, залишалися «відкритими і нерозв'язаними», на відміну від твердої впевненості в тому, що Господь Бог уже гряде, щоби зібрати своїх обранців у своє царство. Відповідно, принцип «*lex orandi, lex credendi*» («правило молитви є правилом віри») лишався непорушним. По-четверте, варто зауважити, що терміни «християнин» (Дід. 12:4) і «христопродавець» (Дід. 12:5) використовуються в «Дідахе» не як абстрактні характеристики, а для застереження членів спільноти від неприйнятної поведінки з боку цих прибульців зі сторони (Дід. 12:3). По-п'яте, треба зазначити, що «Дідахе» залишає «відкритим і нерозв'язаним» ще одне питання, що було джерелом клопотів і незгод, – питання про те, чи Єрусалим або Єрусалимський храм відіграватимуть яку-небудь роль у майбутньому царстві Божому.

У підсумку тут теж мало застосування правило: «Не чини розбрату, але примирюй тих, хто ворогує; суди справедливо» (Дід. 4:3). Ніякі апокаліптичні домисли не мали заглушити прикінцевий заклик до пильності: «Чувайте над життям вашим [...], бо не принесе вам користі весь час віри вашої, якщо ви не досягнете досконалості в останню годину» (Дід. 16:1-2). Нарешті, з огляду на те, що, згідно з «Дідахе», першим знаком останніх часів буде нелад у самому серці Ісусового руху (Дід. 16:3-4), можна припускати, що укладачі «Дідахе» вже були свідками такого прикрого розбрату, зумовленого безконечною різноманітністю апокаліптичних візій, які принесли в їхню спільноту прибульці ззовні.

⁶³ Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1962, с. 77.

від Матеєвої христології та еклезіології, ми зможемо побачити в «Дідахе» образ високоорганізованої спільноти осілих християн, які дотримуються Дороги життя й очікують на своє остаточне покликання в царство Боже. Нарешті, в третьому розділі цього есе я спробував звільнити «Дідахе» від тої високої христології, яку помилково пробував нав'язати цьому творові навіть такий авторитетний вчений, як Курт Нідервіммер. Отже, герменевтична обережність, до якої закликає Джон Домінік Кроссан, допомагає нам захистити Традицію життя, відображену в «Дідахе», щоби вона могла говорити сама за себе, а не була придушена Традицією смерті.

Не всякий аналіз «Дідахе» має однакову вартість. Деякі дослідження допомагають зауважити щось більше в самому тексті. А деякі прориваються крізь поверхню тексту і поєднують знайдені в ньому ключі в заманливу візію того спільнотного способу життя, що стояв за цим текстом. Теорії вищого рівня – продуктивніші. Вони «криють у собі нескінченну низку натяків на щось нове»⁶⁴, які час від часу проявлятимуться в «поки що невідомих, а може, й немислимих наслідках»⁶⁵. Такі теорії дають також більшу інтелектуальну сатисфакцію – вони більше говорять нам про ті глибинні значення, що приховує в собі текст. Утім, зворотним боком цієї більшої продуктивності й більшої інтелектуальної сатисфакції є більша вразливість таких теорій до спроб їх спростувати.

Як людина, що провела чимало безсонних очей, роздумуючи над загадками «Дідахе», я переконаний, що мені доведеться багато чого повчитися в тих, хто прийде після мене й неминуче деконструє та реконструє велику частину того, що я зробив. Утім, з-поміж усіх рецензентів моїх праць я особливо вдячний д-ру Робертові Дж. Дейлі, заслуженому професорові патристики в Бостонському коледжі. В рецензії на мою 1000-сторінкову працю він своїми вельми проникливими та своєчасними спостереженнями показав, як сьогодні формується новий напрямок у дослідженні «Дідахе» – напрямок, який репрезентують не тільки мої праці, а й студії невеликого гурту вчених-новаторів, які виходять із позицій, дуже близьких із тими, що я окреслив. Отже, тут я вважав би за доречне при окресленні «перспектив на майбутнє» в дослідженнях «Дідахе» залишити останнє слово за професором Дейлі:

Ґрунтуючись на результатах більш як столітніх досліджень та інтерпретацій, а водночас істотно корегуючи їх, Мілавек своєю основною тезою переконливо й напрочуд докладно продемонстрував, що «Дідахе» – це ні церковний устав у звичному розумінні слова, ні текст, не надто

⁶⁴ Michael Polanyi. *Tacit Dimension*. Garden City 1966, с. 23.

⁶⁵ Там само.

зграбно скомпонований із багатьох джерел руками декількох редакторів, ані документ, опертий на котресь із евангелій (фактично, «Дідахе» передує евангеліям). Це poradnik для наставників, відповідальних за поступове впровадження язичників у нове християнське життя, і poradnik цей передавався спершу в усній формі.

Праця Мілавека не могла би бути написана ще десять-двадцять років тому. Серед обставин, які уможливили її появу, можна відзначити: (а) певне визрівання неполемічних підходів до проблематики зародження християнства (інтерпретації більше не диктуються католицьким чи протестантським конфесійним інтересом у доведенні тої чи іншої тези); (б) визрівання методів соціологічного аналізу Нового Завіту та раннього християнства і загальне прийняття результатів такого аналізу; (в) широка доступність величезної маси нових відомостей про постбіблійний юдаїзм і пізню античність загалом; (г) методологічний відхід від домінування текстуальності над усністю (інакше кажучи, замість одразу ставити питання про шляхи формування певного документа як письмового тексту, ми готові спершу застановитися над тою життєвою ситуацією, яка могла би пояснити появу цього тексту в його наявному вигляді).

Іншими словами, фундаментальний інтерпретативний принцип, якого послідовно й безрезультатно притримується Мілабек, – це не шукати зовнішніх ключів до інтерпретації тексту, а постаратися зробити так, аби текст у тому вигляді, в якому ми його отримали, міг сам себе пояснити, виходячи з власного контексту.

За допомогою такого інтерпретативного методу Мілабек показує, що «Дідахе» не тільки не залежить від жодного з евангелій, а й, певніш за все, передує їм. У кожному разі, воно вельми відрізняється від них під богословським оглядом і являє нам, так би мовити, дохристологічну стадію в розвитку християнства. Тут немає згадки про Христове жертвне відкуплення, ба навіть про страсті й смерть Ісуса Христа. Натомість про Ісуса говориться як про «слугу». Не Ісуса, а Отця «Дідахе» називає Господом – тим, хто прийде в останні дні.⁶⁶

З англійської мови переклав Роман Скакун

⁶⁶ Robert J. DALY. Rev. on: Aaron MILAVEC, *The Didache: Faith Hope and Life of the Earliest Christian Communities, 50-70 C.E.* New York/Mahwah, N.J.: The Newman Press, 2003. pp. xxvii + 984. ISBN 0-8091-0537-3 // Catholic Books Review (catholicbooksreview.org/2004/milavec.htm).

Aaron Milavec

THE DISARRAY IN DIDACHE RESEARCH – QUEST FOR A VIABLE FUTURE

The author demonstrates that the voice of the Didache was muted by the supposition that it was spliced together like a church order. He, however, argues that it exhibits a finely tuned oral integrity from beginning to end, but it was distorted because it was interpreted in the shadow cast by the Gospel of Matthew. Freed of the Christology and ecclesiology of Matthew, the Didache demonstrates a highly sophisticated community of householders bound to the Way of Life in anticipation for the final ingathering in the kingdom of God. Finally, the author tries to free the Didache from the high Christology that some scholars have mistakenly tried to overlay with the document.

Keywords: Didache, theories of origins, the Gospel of Matthew, the Epistle of Barnabas, orality.