

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені М.П. ДРАГОМАНОВА  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

ГОРБЕНКО Володимир Іванович

УДК 227.1

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**ТЕОЛОГІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА РІЧАРДА ХЕЙЗА**  
Спеціальність 09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук  
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_Горбенко В. І.

Науковий керівник: Чорноморець Юрій Павлович, доктор філософських  
наук, професор

Київ – 2018

## АНОТАЦІЯ

Горбенко В.І. Теологічна герменевтика Річарда Хейза. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Міністерство освіти і науки України, Київ, 2018.

Дисертація присвячена комплексному аналізу теологічної герменевтики сучасного протестантського теолога Річарда Хейза. Дослідження розкриває методологічну модель і богословське значення «нарративної підструктури» Павлового тексту в творчості Р.Хейза, роль теорії інтертекстуальності в дослідженні богослова. У контексті того як у сучасній протестантській етиці євангельська мораль формалізується за допомогою засобів етики чеснот, теорії екземпляризму й етики святості, висвітлено, як саме, за Р.Хейзом, інструментом створення конкретних моральних норм стає уява, спровокована метафоричністю євангельських текстів.

Об'єктом дисертаційного дослідження є теологія Річарда Хейза в контексті сучасного протестантського богословського дискурсу, а предметом дослідження обрано теоретичну і практичну герменевтику Річарда Хейза.

Вперше у вітчизняній теології здійснено цілісний аналіз основних праць Річарда Хейза і реконструйована його теологічна герменевтика з її теоретичними і практичними імплікаціями в богословському дискурсі й духовному житті сучасних християнських спільнот. Уточнена роль досліджень Річарда Хейза в історії тлумачення герменевтики Павла в сучасному протестантизмі. До публікацій монографій Р.Хейза, дослідження в сфері використання старозавітного Писання Павлом майже повністю фокусувалися на прямих цитатах. Р.Хейз заклав методологічну основу для аналізу менш явних форм використання Писання, таких як алюзії і відголоски, які можуть слугувати як «слуховий апарат», який уловлює елементи думок апостола.

Специфіка теологічної герменевтики Річарда Хейза потребувала вивчення методології його попередників та сучасників. Особливе значення для відкриття «нарративної підструктури» в дискурсі Павла мала методологія літературного аналізу таких дослідників як Нортроп Фрай, Поль Рікер і Альгірдас Жулєн Греймас. Важливим концептуальним підґрунтям для дисертаційного дослідження стали ідеї нарративної теології таких мислителів як Ганс Фрей, Джордж Ліндбек, Джеймс Макклєндон, Роберт Алтер, Ніколас Томас Райт, Крістофер Райт, Стенлі Хауєрвас.

Доведено, що Р.Хейз реконструює цілісний теологічний дискурс апостола Павла, який закорінений у старозавітних нарративах, та виявляє об'єктивну когерентність у богослов'ї Павла. Використовуючи Послання до Галатів 3:1-4:11 в якості прикладу, Р.Хейз показує, що Павло засновує свої думки не на системі доктрин або особистому релігійному досвіді, а на «священній історії», «нарративній підструктурі», якою є історія про Ісуса Христа, що надає цілісність і визначає напрямок у богослов'ї та служінні Павла. Р.Хейз стверджує, що нарратив Павла, тобто нарратив про Бога, Ізраїль та про світ, де в центрі Христос, присутній під зовнішньою формою всіх його листів і може бути виявлений завдяки коротким покликанням або індикаторам, які повертають читача його листів назад до нарративної підструктури.

Виявлено, що Р.Хейз використовує більш вузьке вживання поняття «інтертекстуальність», ніж його попередники, фокусуючи увагу не на інтертекстуальності «культурних кодів», а на цитатах, алюзіях і відголосках більш ранніх текстів у посланнях Павла. До публікацій монографій Р.Хейза, дослідження використання старозавітного писання Павлом майже повністю фокусувалися на прямих цитатах. Р.Хейз заклав методологічну основу для аналізу менш явних форм використання Писання, таких як алюзії і відголоски, які можуть служити як «слуховий апарат», що «вловлює» елементи думки Павла. Біблія, як текст, взаємодіє з читачем, який теж виступає як своєрідний текст, що твориться різними формами сучасного дискурсу (релігійним, соціальним, політичним, родинним тощо). Інтертекстуальність у теологічній герменевтиці

Р.Хейза означає, що тексти відкриті як до впливу попередніх текстів, так і для контексту сучасних читачів.

Виявлено, що особливості герменевтики Р.Хейза пов'язані з ідеєю, що загальна новозавітна нарративна підструктура тексту може бути знайдена через аналіз використання ключових біблійних образів або кореневих метафор, які через акт метафоричної уяви стають для читачів і християнських спільнот «лінзами», які наділяють розрізнені тексти єдиним смисловим фокусом, що робить можливим адекватне розуміння послань Павла. Для Р.Хейза, цими кореневими метафорами є такі: «спільнота», «хрест» і «нове творіння». Ці три «лінзи» взаємопов'язані між собою і роблять можливим формування цілісного світогляду і «морального бачення», що слугує шляхом для трансформації свідомості сучасних християн. Ці «лінзи», або кореневі метафори, стають стандартом, використовуючи який вимірюється велика метаісторія.

Визначена етична цінність виявленої нарративної підструктури в Новому Завіті, що дозволяє давній книзі говорити сучасному читачеві так само жваво як оригінальним одержувачам євангелій і послань, не дивлячись на відстань у часі й різницю в культурі, через проведення творчих аналогій між розповідями текстів і розповіддю, яку проживає сучасна громада в інших історичних умовах. Р.Хейз описує взаємозв'язок між текстом і сучасним читачем як «інтегруючий акт уяви», що вимагає вибудовування метафори, яка «подумки поміщає життя нашої громади в світ (новозавітних) текстів», а це, у свою чергу, спричиняє певні етичні вимоги до індивідів та спільнот. Процес винайдення метафори досягає своєї кульмінації у діалектичному взаємовідношенні між Церквою і біблійною історією, оскільки правильне читання нарративів в Писанні дозволяє не тільки побачити аналогії між світом тексту і світом церковних спільнот, але також уможливорює сучасним християнам втілювати ці аналогії в житті Церкви, яка при цьому стає «втіленою метафорою» у тому сенсі, що текст формує спільноту в образ Христа, а спільнота, у свою чергу, втілює і прояснює значення тексту, особливо в етичній практиці та богослужінні. Розуміння тексту, таким чином, не є справою індивіда, але спільноти, і не є актом теоретичного пізнання, але

практичного розуміння, пов'язаного з «моральним баченням» себе і ситуації. Визначено, що Р.Хейз вважає, що Павло писав листи церквам, ґрунтуючись на наративній підструктурі, яка включала в себе історію про Ісуса Христа як кульмінацію старозавітного наративу. Теологічна діяльність Павла складалася з забезпечення зустрічі цього наративу з обставинами в житті місцевих громад віри, тобто застосування теологічного центру до певної ситуації в Церкві. Участь у цьому наративі в наші дні є невід'ємним аспектом теології Павла.

Розкрито еклезіоцентричність герменевтики Р.Хейза, який бачить тлумачення Старого Завіту Павлом обмеженим не методологічно, а теологічно, в зв'язку з прагненням осмислити церковне життя як перехід до «нового творіння» через «хрест». Церковне життя, по суті, є «участю в Христових стражданнях». Павло спонукає своїх читачів розглядати свої обставини в житті в теодраматичній перспективі. Таке спів-причастя пропонується розглядати як Богом обраний засіб перетворення Його народу в Його образ, де Церква, як тіло Христове, найбільше схожа на Бога, коли її члени виливають своє життя заради інших, через різні види служіння. Обґрунтована критична роль уяви у визначенні того, як саме принципи новозавітної етики переходять із контекстів минулих подій у Писанні до сучасних обставин. Доведено, що використання текстів Нового Завіту в нормативній етиці вимагає інтегруючого акту уяви, судження про те, як життя сучасних християн може бути аналогічним до життя спільнот, що описані у Новому Завіті.

Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню сучасної теологічної герменевтики та шляхів її застосування для творення етичних теорій і практик. Результати дисертаційної роботи можуть бути використані в теологічних, релігієзнавчих, філософських і культурологічних дослідженнях, а також враховані при подальшому аналізі сучасної теологічної герменевтики.

**Ключові слова:** герменевтика Павла, інтертекстуальний метод, відголоски Письма, наративна підструктура, метафора, теологічна уява, етика.

## ABSTRACT

Gorbenko V.I. Theological hermeneutics of Richard Hays. – The manuscript. Thesis for the degree of Candidate of Philosophy in specialty 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2018.

The dissertation is devoted to the complex analysis of theological hermeneutics of modern Protestant theologian Richard Hays. The research reveals the methodological model and theological significance of the «narrative substructure» of Paul's text in the works of R. Hays, shows the role of the theory of intertextuality in the study of R. Hays, and highlights how, according to R. Hays, imagination, provoked by certain metaphorical texts, becomes a tool for the creation of specific moral norms.

The object of the dissertation is the theology of Richard Hays in the context of modern Protestant theological discourse, and the subject of the dissertation is theoretical and practical hermeneutics of Richard Hayes.

For the first time in Ukrainian theological studies, a holistic analysis of Richard Hays's main works was performed and his theological hermeneutics reconstructed with its theoretical and practical implications in the theological discourse and the spiritual life of modern Christian communities. The role of the research by Richard Hays in the history of the interpretation of Paul's hermeneutics in modern Protestantism has been refined. By the publication of Hay's monographs, the study of the use of Old Testament scriptures by Paul was almost completely focused on direct quotations. Hays laid the foundation for analyzing less explicit forms of uses of Scripture, such as allusions and echoes, which can serve as a «hearing aid» that captures elements of Paul's thoughts.

The specificity of the theological hermeneutics of Richard Hays required to study the methodology of his predecessors and contemporaries. Of particular importance for the discovery of «narrative substructure» in Paul's discourse was the methodology of literary analysis of such researchers as Northrop Fry, Paul Ricoeur and A.J. Greimas. An important conceptual foundation for this research were ideas within

the field of narrative theology of such thinkers as Hans Frei, George Lindbeck, James McClendon, Robert Alter, N.T. Wright, Christopher Wright, and Stanley Hauerwas.

It is proved that Hays reconstructs the holistic theological discourse of the Apostle Paul, which is rooted in the Old Testament narratives, and reveals an objective coherence in Paul's theology. Using Galatians 3:1-4:11 as an example, Richard Hays shows that Paul does not base his thoughts on the system of doctrines or personal religious experience, but on the «sacred story», the «narrative substructure», which is the story of Jesus Christ, which provides integrity and defines the direction in theology and ministry of Paul. Hays argues that the narrative of Paul, that is, the narrative about God, Israel and the world in which Christ is centered, is present under the surface of all his letters and can be revealed through a short reference or indicators that return the reader of his letters back to the narrative substructure

It was discovered that Hays uses the concept of «intertextuality» more narrowly than his predecessors, focusing not on the intertextuality of «cultural codes,» but on citations, allusions, and echoes of earlier texts in Paul's letters. Prior to publication of the monographs of Hayes, the study of the use of Old Testament writing by Paul almost completely focused on direct quotations. Hays laid the foundation for analyzing less explicit forms of scripture use, such as allusions and echoes, which can serve as a «hearing aid» that captures elements of Paul's thought. The Bible, as a text, interacts with the reader, who also acts as a kind of text that is created by various forms of contemporary discourse (religious, social, political, family, etc.). Intertextuality in Hayes's theological hermeneutics means that the texts are open both to the influence of the previous texts and to the context of contemporary readers.

It is found that the features of Hays' hermeneutics are related to the idea that the general New Testament narrative substructure of the text can be found through an analysis of the use of key biblical images or root metaphors, which through the act of metaphorical imagination become «lenses» for readers and Christian communities, which endow different texts with unified semantic focus, which makes it possible for an adequate understanding of Paul's messages. For Hays, these root metaphors are: «community», «cross» and «new creation.» These three «lenses» are interconnected

and make it possible to form a holistic worldview and «moral vision,» which serves as a way of transforming the consciousness of modern Christians. These «lenses» or root metaphors, become the standard, using which a large meta-history is measured.

The ethical value of the revealed narrative substructure in the New Testament is determined, which allows the ancient book to speak to the modern reader as lively as the original recipients of the gospels and epistles, despite the distance in time and difference in culture, through conducting creative analogies between the narrative texts and the story that modern community lives in. Hays describes the relationship between the text and the modern reader as an «integrative act of imagination», which requires the construction of a metaphor that «mentally puts the life of our community into the world (New Testament texts)», which, in turn, entails certain ethical demands on individuals and communities. The process of inventing a metaphor reaches its culmination in the dialectical relationship between church and biblical story, since the correct reading of narratives in Scripture allows not only to see analogies between the world of text and the world of church communities, but also allows contemporary Christians to embody these analogies in the life of the church. At the same time, the Church becomes an «embodied metaphor» in the sense that the text forms the community in the image of Christ, and the community, in turn, embodies and enlightens the meaning of the text, especially in ethical practice and worship. Understanding the text, therefore, is not an individual business, but belongs to a community, and is not an act of theoretical knowledge, but a practical understanding associated with the «moral vision» of self and the situation. It is determined that Richard Hays believes that Paul wrote letters to the churches, based on a narrative substructure that included the story of Jesus Christ as the culmination of the Old Testament narrative. The theological activity of Paul consisted in ensuring the meeting of this narrative with the circumstances in the life of local communities of faith, that is, the application of the theological center to a certain situation in the church. Participation in this narrative today is an integral aspect of Paul's theology.

The ecclesiocentricity of hermeneutics of Hays, who sees the interpretation of the Old Testament by Paul, not limited methodologically, but theologically, in



connection with the desire to comprehend the Church's life as a transition to a «new creation» through the «cross». Church's life is in essence «a participation in Christ's suffering». Paul encourages his readers to consider their circumstances in life in the theocratic perspective. Such communion is proposed to treat God as the chosen means of transforming His people into His image, where the church, as the body of Christ, is most similar to God when its members pour out their lives for the sake of others through various kinds of ministries.

The conclusions and theoretical statements substantiated in the research to contribute to a deeper understanding of contemporary theological hermeneutics and ways of its application for the creation of ethical theories and practices. The results of the dissertation can be used in theological, religious, philosophical and cultural studies, and also taken into account in the further analysis of modern theological hermeneutics.

**Key words:** Paul's hermeneutics, intertextual method, echoes of Scripture, narrative substructure, metaphor, theological imagination, ethics.

## Список публікацій

### *Статті у наукових фахових виданнях України:*

1. Горбенко В. И. Вклад Ричарда Хейза в области изучения использования Писания апостолом Павлом в современном протестантизме / В.И.Горбенко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М.Вашкевич. – К. : “Видавництво “Гілея”, 2017. – Вип. 123. – С. 257–260.
2. Горбенко В. И. Роль метафоры и воображения в современной протестантской этике / В.И.Горбенко // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 18. – С. 20–23.
3. Горбенко В. І. Теологічна герменевтика Річарда Хейза: від наративної підструктури Святого Письма до християнської етики / В.І.Горбенко // Схід. – Маріуполь, 2017. – № 4 (150). – С. 79–83.
4. Горбенко В. И. Интертекстуальность – как инструмент категоризации современных методологических подходов в области изучения использования ветхозаветных текстов в Новом Завете / В.И.Горбенко // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 19. – С. 26–30.
5. Горбенко В. И. Эволюция представлений современных протестантских теологов о герменевтическом методе апостола Павла / В.И.Горбенко // Практична філософія. – 2017. – № 3. – С. 42–50.

### *Стаття в іноземному періодичному науковому виданні:*

6. Горбенко В. І. Мистецтво інтертекстуального читання при дослідженні листів апостола Павла / В. І. Горбенко // Evropský filozofický a historický diskurz. – Praha, 2017. – Volume 3, Issue 1. – С. 105–112.

### *Публікації в інших наукових виданнях:*

7. Горбенко В. И. Понятие интертекстуальности как инструмент описания и категоризации современных методологических подходов в области изучения использования Писания апостолом Павлом в современном протестантизме /

В.И.Горбенко // Богословские размышления. – № 17. – К. : ЕААА, 2016 – С. 234–248.

## ЗМІСТ

Вступ.....	13
<b>Розділ 1 Сучасна протестантська герменевтика як предмет наукового аналізу.....</b>	<b>21</b>
1.1 Філософська і богословська герменевтика як контекст творчості Річарда Хейза .....	22
1.2 Історія інтерпретації герменевтики Павла в сучасному протестантському богослов'ї .....	34
1.3 Особливості розуміння Річардом Хейзом герменевтики апостола Павла.....	46
1.4 Внесок Річарда Хейза в богословську теорію інтертекстуальності .....	57
Висновки до першого розділу.....	71
<b>Розділ 2 Герменевтика Річарда Хейза як методологія теоретичної і практичної теології .....</b>	<b>73</b>
2.1 Методологічна модель наративної підструктури Річарда Хейза .....	74
2.2 Відголоски Письма в Новому Завіті .....	85
2.3 Етика Нового Завіту в розумінні Річарда Хейза .....	104
Висновки до другого розділу.....	130
<b>Розділ 3 Дискусії щодо герменевтики Річарда Хейза в сучасному богословському дискурсі .....</b>	<b>133</b>
Висновки до третього розділу.....	158
Висновки.....	161
Список використаних джерел.....	175

## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** Численні виклики епохи постмодерну зробили гостро актуальною потребу в розвитку постметафізичного типу богословського дискурсу, зумовили радикалізацію повернення до біблійного стилю мислення в богослов'ї, сприяли відновленню єдності теоретичної та практичної теології, покликали до життя рух за зближення біблеїстики й етики. В останні десятиліття розвиток біблеїстики і теології в цілому відбувається під впливом усвідомлення особливого значення наративів для самосвідомості давньої та сучасної людини, для самоідентифікації християнських громад, для формування соціального й етичного вчення церков. Наративна теологія стала визначальною для морально-релігійних дискусій у богослов'ї початку XXI століття через її ідеї про те, що віра передбачає причетність особистих історій сучасних християн до універсальної історії Церкви як релігійної спільноти, а також, у кінцевому підсумку, до метанаративу про діяльність Бога у світі. Увага науковців до біблійних наративів зростає з кожним роком. На сьогодні в науці систематично проаналізовані наративи Євангелій і Старого Завіту, що привело до переосмислення основ всієї біблеїстики і теології загалом. Водночас вивчення послань Павла, як наративного теологічного дискурсу, перебуває ще на початковому етапі розвитку, хоча «нове прочитання Павла» вже стало найвпливовішим трендом останніх двох десятиліть. Радикальні трансформації, які відбуваються в сучасній протестантській теології завдяки використанню досягнень сучасної філософської герменевтики, роблять гостро актуальним завданням для науки комплексне дослідження відповідних теорій і практик. Перехід від буквального тлумачення Писання до більш творчих його інтерпретацій актуалізує питання про роль розуму й досвіду, традиції і уяви у герменевтиці, про наративи та їх концепти як основу для моральної теології.

Розвиток німецької та французької феноменології другої половини XX століття спричинив розуміння ключової ролі уяви у пізнанні й діяльності, що значно вплинуло на сучасну теологічну думку. Відбулася реабілітація

поетичного стилю мислення, богослови стали краще розуміти стародавні тексти в їх цілісності. Також розвивається богословський аналіз наративних та екзегетичних стратегій конкретних протестантських спільнот, які все більш різноманітно тлумачать Писання, все більш творчо осмислюють власну ідентичність у своїх наративах. Спроби подолати суб'єктивізм, але посилити життєву спрямованість церковної риторики, породжують все нові герменевтичні практики. Критерієм для перевірки правильності численних теорій і практик стала герменевтика апостола Павла, яка в протестантизмі традиційно є прикладом і мірилом правильності підходів до осмислення Писання. Саме нове прочитання Павла за допомогою наративної теології дозволило переосмислити систематичне богослов'я, християнську етику, урізноманітнити проповідь, поглибити розуміння богослужіння як літургійного відображення ключових концептів Писання. Герменевтика Р.Хейза закликає християн втілювати метафори біблійного тексту в їх повсякденному житті, використовуючи творчу уяву й есхатологічне «моральне бачення».

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 р.).

**Метою дисертаційної роботи** є комплексний аналіз теологічної герменевтики сучасного протестантського теолога Річарда Хейза.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення таких основних дослідницьких завдань:

- висвітлити внесок Р. Хейза в сферу вивчення використання Письма апостолом Павлом у контексті історії дослідження герменевтики Павла;

- проаналізувати методологічну модель і богословське значення «нарративної підструктури» Павлового тексту в творчості Р.Хейза;
- розкрити роль теорії інтертекстуальності в дослідженнях Р.Хейза;
- дослідити, як текстуальні «відголоски» допомагають зрозуміти герменевтику Павла у відношенні до Писання і сформуванню методологію сучасного тлумачення Писання;
- на тлі того як у сучасній протестантській етиці євангельська мораль формалізується за допомогою засобів етики чеснот, теорії екземпляризму й етики святості, виявити, як саме, за Р.Хейзом, інструментом створення конкретних моральних норм стає уява, спровокована метафоричністю євангельських текстів;
- репрезентувати дискусії щодо герменевтики Р.Хейза в сучасному богословському дискурсі.

**Об'єктом дослідження** є теологія Річарда Хейза в контексті сучасного протестантського богословського дискурсу.

**Предметом дисертаційної роботи** є теоретична й практична герменевтика Річарда Хейза.

**Теоретико-методологічні засади дослідження.** Зміни у підході до герменевтики апостола Павла, багато у чому обумовлені впливом на сучасну протестантську теологію лінгвістичного повороту в сучасній філософії, стали предметом осмислення ряду дослідників, серед яких необхідно виділити роботи В.Берда, Б.Рамма, С.Портера, Ю.Крістевої, М.Бахтіна, Дж.Холландера. Специфіка теологічної герменевтики Р.Хейза потребувала вивчення методології його попередників і сучасників, застосування при критичному аналізі інструментарію методів філософської герменевтики, нарративного аналізу, літературознавства, релігієзнавства, історії теології. Особливе значення для відкриття «нарративної підструктури» в дискурсі Павла мала методологія літературного аналізу таких дослідників як Нортроп Фрай, Поль Рікер і Альгірдас Жульєн Греймас. Важливим концептуальним підґрунтям для дисертаційного дослідження стали ідеї нарративної теології таких мислителів як

Ганс Фрей, Джордж Ліндбек, Джеймс Макклendon, Роберт Алтер, Ніколас Томас Райт, Крістофер Райт, Стенлі Хауервас. Оцінка принципів та ефективності теоретичної та практичної герменевтики Р.Хейза потребувала застосування методології парадигмального аналізу Г.Кюнга, який поділив історію теології на певні парадигми у зв'язку із зміною домодерного, модерного і постмодерного мислення. Разом із тим, не всяке богословське мислення у добу постмодерну є постмодерністичним, і тому парадигмальний аналіз Г.Кюнга застосовувався з поправками, запропонованими у роботах Ю.Чорноморця, Р.Соловія, М.Черенкова, Г.Христокіна.

**Наукова новизна** дисертаційного дослідження полягає в тому, що вперше у вітчизняній теології здійснено цілісний аналіз основних праць Річарда Хейза і реконструйована його теологічна герменевтика з її теоретичними й практичними імплікаціями в богословському дискурсі та духовному житті сучасних християнських спільнот.

Істотні наукові результати, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист і конкретизуються у наступних положеннях:

*Вперше:*

- доведено, що Р.Хейз реконструює цілісний теологічний дискурс апостола Павла, який укорінений у старозавітних наративах, та виявляє об'єктивну когерентність у богослов'ї Павла. Використовуючи Послання до Галатів 3:1 – 4:11 в якості прикладу, Р.Хейз показує, що Павло засновує свої думки не на системі доктрин або особистому релігійному досвіді, а на «священній історії», «нарративній підструктурі», якою є історія про Ісуса Христа, що надає цілісність і визначає напрямок у богослов'ї і служінні Павла;

- виявлено, що особливості герменевтики Р.Хейза пов'язані з ідеєю, що загальна новозавітна нарративна підструктура тексту може бути знайдена через аналіз використання ключових біблійних образів або кореневих метафор, які через акт метафоричної уяви стають для читачів і християнських громад «лінзами», які наділяють розрізнені тексти єдиним смисловим фокусом, що робить можливим адекватне розуміння послань Павла. Для Р.Хейза, цими



кореневими метафорами є: «спільнота», «хрест» і «нове творіння». Ці три «лінзи» взаємопов'язані між собою й уможливають формування цілісного світогляду і «морального бачення», що слугує шляхом для трансформації свідомості сучасних християн;

- визначена етична цінність виявленої наративної підструктури в Новому Завіті, що дозволяє давній книзі говорити сучасному читачеві так само жваво як оригінальним одержувачам євангелій і послань, не дивлячись на відстань у часі і різницю в культурі, через проведення творчих аналогій між розповідями текстів і розповіддю, яку проживає сучасна громада в інших історичних умовах. Р.Хейз описує взаємозв'язок між текстом і сучасним читачем як «інтегруючий акт уяви», що вимагає вибудовування метафори, яка «подумки поміщає життя нашої громади в світ (новозавітних) текстів», а це, у свою чергу, спричиняє певні етичні вимоги до індивідів та спільнот. Процес віднайдення метафори досягає своєї кульмінації у діалектичному взаємовідношенні між Церквою і біблійною історією, оскільки правильне читання наративів у Писанні дозволяє не тільки побачити аналогії між світом тексту і світом церковних спільнот, але також дозволяє сучасним християнам втілювати ці аналогії в житті Церкви. При цьому Церква стає «втіленою метафорою» у тому сенсі, що текст формує спільноту в образ Христа, а спільнота, в свою чергу, втілює і прояснює значення тексту, особливо в етичному праксисі та богослужінні. Розуміння тексту, таким чином, не є справою індивіда, але спільноти, і не є актом теоретичного пізнання, але практичного розуміння, пов'язаного з «моральним баченням» себе і ситуації;

- з'ясовано, що Р.Хейз використовує більш вузьке вживання поняття «інтертекстуальність», ніж його попередники, фокусуючи увагу не на інтертекстуальності «культурних кодів», а на цитатах, алюзіях і відголосках більш ранніх текстів у посланнях Павла. Біблія, як текст, взаємодіє з читачем, який теж виступає як своєрідний текст, що твориться різними формами сучасного дискурсу (релігійним, соціальним, політичним, родинним тощо). Інтертекстуальність у теологічній герменевтиці Р.Хейза означає, що тексти відкриті як до впливу попередніх текстів, так і для контексту сучасних читачів;

- розкрито еклезіоцентричність герменевтики Р.Хейза, який бачить тлумачення Старого Завіту Павлом обмеженим не методологічно, а теологічно, в зв'язку з прагненням осмислити церковне життя як перехід до «нового творіння» через «хрест». Церковне життя, по суті, є «участю в Христових стражданнях». Павло спонукає своїх читачів розглядати власні обставини в житті в теодраматичній перспективі. Таке спів-причастя пропонується розглядати як Богом обраний засіб перетворення Його народу в Його образ, де Церква, як Тіло Христове, найбільше схожа на Бога, коли її члени жертвують своє життя заради інших, через різні види служіння;

- обґрунтована критична роль уяви у визначенні того, як саме принципи новозавітної етики переходять із контекстів минулих подій у Писанні до сучасних обставин. Доведено, що використання текстів Нового Завіту в нормативній етиці вимагає інтегруючого акту уяви, судження про те, як життя сучасних християн може бути аналогічним до життя спільнот, що описані у Новому Завіті.

*Уточнено:*

- роль досліджень Р. Хейза в історії тлумачення герменевтики Павла в сучасному протестантизмі. До публікацій монографій Р.Хейза, дослідження використання старозавітного Писання Павлом майже повністю фокусувалися на прямих цитатах. Р.Хейз заклав методологічну основу для аналізу менш явних форм використання Писання, таких як алюзії і відголоски, які можуть служити як «слуховий апарат», що «вловлює» елементи думки Павла.

*Набуло подальшого розвитку:*

- уявлення про Церкву як місце часткової реалізації есхатологічного ідеалу «нового творіння» та «Царства Божого», яка покликана відігравати роль контркультурної спільноти відносно секулярних структур.

**Теоретичне і практичне значення дослідження.** Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню сучасної теологічної герменевтики та шляхів її застосування для творення етичних теорій і практик. Результати дисертаційної роботи можуть

бути використані в теологічних, релігієзнавчих, філософських і культурологічних дослідженнях, а також враховані при подальшому аналізі сучасної теологічної герменевтики.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Основні положення і висновки дисертації автор опублікував у повідомленнях і доповідях на науково-теоретичних семінарах та засіданнях кафедри теології Запорізької біблійної семінарії, на ряді міжнародних і всеукраїнських наукових конференціях, зокрема: Науково-практична конференція «Богослов'я в учнівстві» (Київ, 2006р.), Науково-практична конференція «Богослов'я в поклонінні» (Київ, 2008р.), Науково-практична конференція «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (Київ, 14–18 березня 2016р.), Науково-практична конференція «Пострадянський протестантизм: проблеми ідентифікації та контури майбутнього» (Львів, 18 квітня 2016 р.), Міжнародна науково-практична конференція «Реформація: східноєвропейські виміри» (Острог, 13–15 квітня 2015р.), V щорічна міжнародна наукова конференція «Антропологічні виміри філософських досліджень» (Дніпропетровськ, 14–15 квітня 2016р.), Звітна науково-практична конференція викладачів, докторантів та аспірантів НПУ імені М. П. Драгоманова (Київ, 30 квітня 2015р.), II конгрес молодих дослідників релігії «Релігія в сучасній культурі» (Чернівці, 28–30 жовтня 2016р.), звітна науково-практична конференція викладачів, докторантів та аспірантів НПУ імені М. П. Драгоманова (Київ, 10 березня 2016р.).

**Публікації.** Основні результати роботи висвітлені у 7 статтях, 5 з яких розміщені у фахових виданнях з філософських наук, а 1 – в іноземному.

**Структура й обсяг дисертації.** Структура дисертаційної роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 191 сторінка, з них 174 сторінки основного тексту.

Список використаних джерел становить 17 сторінок і налічує 204 найменування, із них 186 – іноземними мовами.

## РОЗДІЛ 1

### СУЧАСНА ПРОТЕСТАНТСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО АНАЛІЗУ

Для сучасної теології критично важливими виявилися два питання, а саме: у чому полягали основні герменевтичні засновки апостола Павла у тлумаченні Писання та яким контекстом чи якими засадничими принципами керувався він у своїй інтерпретації? У цьому дослідженні спробуємо простежити, як Річард Хейз використовує герменевтику Павла в якості моделі для формування своєї герменевтики. Для цього дослідимо опубліковані монографії та статті Хейза, його виступи і лекції, детально проаналізуємо його використання інтертекстуальності та її застосування у біблеїстиці, простежимо зв'язок між завданням опису (інтертекстуальність) і завданням припису (етика), оцінимо функціональність і корисність герменевтики богослова.

Слово «герменевтика»<sup>1</sup> будемо вживати відповідно до значення грецького слова ἑρμηνευτικός. Поняття «екзегетика» розуміємо лише як пояснення певних текстів, що є частиною герменевтичного дослідження. Слово «Писання» у нашому дослідженні стосується лише книг Старого Завіту. Павло вживає це слово у множині (γραφαί), роблячи герменевтичні узагальнення<sup>2</sup>, а однину (γραφή) вживає для обговорення конкретного тексту<sup>3</sup>. Для Павла, це –

---

<sup>1</sup> Грецьке слово ἑρμηνευτικός є прикметником, який можна перекласти «той, що тлумачить». Поруч із різними однокореневими словами воно вживається для опису 1) перекладу з іноземної мови (Бут. 42:23, Ін 1:38), 2) тлумачення релігійних одкровень (1Кор 12:10), тлумачення тексту (Лк 24:27). Детальніше про вжиток слова див.: "ἑρμηνεύω" TDNT 2:661–616.

<sup>2</sup> Вживається 5 разів: Рим 1:2; 15:4; 16:26; 1Кор 15:3–4 (2 рази).

<sup>3</sup> Вживається сім разів для обговорення особливих подробиць певного тексту: Рим 4:3; 9:17; 10:11; 11:2; Гал 3:8, 22; 4:30 [135].

зібрання священних, богонатхненних текстів, які мають авторитет для нього особисто та для його слухачів, і це – саме книги Старого Завіту.

Поставлене нами питання про основні герменевтичні переконання апостола Павла – складне питання, адже воно складається з комплексу різних проблем. Один із найкращих засобів артикулювати ці складові – простежити історію сучасних досліджень щодо підходу апостола Павла до Святого Письма. Сучасна науковці змушені констатувати, що не існує історії вивчення текстів апостола Павла, що розглядала б трансформації уявлень про його герменевтику: зазвичай увага приділяється історії розгляду в текстуально-критичних питаннях, а не в герменевтиці [128; 62; 176; 189]. Для вирішення загальних завдань нашого дисертаційного дослідження змушені заповнити цю прогалину, проаналізувавши зміну уявлень сучасної науки про власну герменевтику Павла та можливі ефективні герменевтичні стратегії для його інтерпретації, показавши революційний характер ідей Р. Хейза як щодо читання Павлом Старого Завіту, так і щодо читання апостола сучасними християнами.

### **1.1. Філософська і богословська герменевтика як контекст творчості Річарда Хейза**

Одним із найпродуктивніших взаємозв'язків між філософією і теологією у XX-му столітті був зв'язок між філософською герменевтикою та систематичною теологією. Герменевтика розвивалася від текстуальної екзегетики та методології гуманістичних наук до загальної теорії людського розуміння. Історію герменевтики зазвичай поділяють на декілька основних періодів [113, р. 13]: класична грецька літературна теорія і філософія, юдейські та християнські теорії біблійного тлумачення, модерні та постмодерні інновації у галузі герменевтики.

Кажучи про домодерний період у герменевтиці, варто зазначити, що коліскою літературної теорії вважають критичні підходи до тлумачення Гомера.

Саме для цього завдання були розроблені термінологія і методологія, які використовувалися в подальшій літературній критиці [113, р. 13–14].

Центром християнської герменевтики є подія явлення Ісуса Христа. Оскільки ж Він розглядав Себе як сповнення Старого Завіту, початком християнської герменевтики постала типологія. Після формування канону сформувалися дві провідні школи герменевтики: схильна до алегоричного читання, Олександрійська школа і, схильна до буквальної граматичної екзегези, Антіохійська школа. Тлумачення розгорталось у межах полеміки монотеїзму з політеїзмом, у контексті проблем спільноти, у спробах віднайдення рівноваги поміж місцевою традицією і Писанням.

В епоху Модерну виникли декілька герменевтичних течій: герменевтика реформаторів, яка виявляла цікавість до задуму автора; був відроджений інтерес до греко-римських класичних текстів, що спонукав розвиток філології та юриспруденції; також значним був вплив принципів філософії епохи Просвітництва [150]. Багато у чому характер модерної біблійної герменевтики зумовили філософські вчення, що ставили під сумнів роль християнської традиції у тлумаченні, як наприклад, герменевтика Спінози й Канта, для яких важливе значення має автономність людини.

Спіноза приділяє велику увагу тлумаченню Писання та релігії. Його підхід є неоднозначним: з одного боку, Спіноза визнає, що Писання містить те, що може бути пізнане лише через одкровення, з іншого боку, він виступає проти підпорядкування мислення Писанню. Він відрізняє філософію від теології, бо сфера теології – «благочестя і послух», а сфера мислення – це «істина і мудрість» [174]. Герменевтика Спінози порушує питання про взаємини віри та мислення, теології і філософії. Вона є важливим раннім опонентом моделі підпорядкування критичного мислення релігійній чи доктринальній істині.

Питання взаємодії віри і мислення було центральним для німецької філософії другої половини XVIII століття. Традиційно, герменевтика сприймалася як наука про принципи правильної інтерпретації тексту, але філософи порушили питання, яким чином загалом можливе розуміння. На тлі

полеміки, що виникла між гносеологічним раціоналізмом та пієтизмом, Іммануїл Кант пропонує нову основу метафізики. Для Канта, людський розум, маючи свої обмеження, але водночас і автономність, є остаточним джерелом значення та розуміння, а об'єктивна реальність може бути пізнана лише тоді, коли вона відповідає конструкціям розуму, що пізнає цю реальність. Світ ніколи не можливо пізнати сам по собі, але лише через ту точку зору, з якої його сприймають. Кант поділяє повагу Спінози до автономності людини, але його артикуляція меж розуму ставить під сумнів раціоналістичне упередження, що розум здатний охопити логічні підвалини цього світу. Це проблематизує раціоналізм Спінози та відкриває можливості для суб'єктивізму романтиків.

Фрідріха Шлеєрмахера звать батьком сучасної герменевтики. Він порушив питання, досі актуальне для герменевтики: чи можемо ми тлумачити значення текстів, спираючись лише на їх мову, або лише на задум автора, – або значення тексту відкривається лише у взаємозв'язку одного з іншим?

Він вказує на два аспекти розуміння у герменевтичному процесі. Перший, об'єктивно-історичний підхід розглядає знання як продукт мови, тому коментатор має знати мову оригіналу так само добре, як автор, володіти словниковим запасом автора, синтаксисом і відчувати притаманні жанру властивості мови. Другий підхід, суб'єктивно-історичний, вважає метою герменевтики визначення того, як вислів загалом виник у думці автора, а відтак, коментатор має знати обставини життя автора.

Шлеєрмахер був першим, хто вказав на ширші межі герменевтики як науки, розробляв філософську теорію розуміння та звільнив теологічну герменевтику від обмежень еклезіологічних упереджень. Визнаючи межі розуму в досягненні розуміння, він називав інтерпретацію «мистецтвом розуміння» [169] і був упевненим, що лише філософський підхід до герменевтики може створити необхідну основу для біблійної екзегези. Не знаходячи такого філософського підґрунтя, він бажав розвинути його сам. Отже, теолог Шлеєрмахер вимагав розвитку філософської герменевтики в якості підґрунтя для теологічного тлумачення, і у межах модерного мислення це була певна філософія



суб'єкта. Такий автороцентричний підхід викликав низку питань: «хто такий автор?», «що таке задум?», «чому значення тексту слід визначати саме з погляду авторського задуму?», «чи є значення фіксованим (автором, текстом) або змінюється залежно від читача?». Сократ цитував Геракліта, коли казав, що «всі речі перебувають у русі, і нічого не стоїть непорушно», або, порівнюючи всесвіт з потоком води, говорив, що «неможливо двічі увійти в один потік» [11]. Утім, Декарт вважав, що він здатний вийти з води і стати на тверде підґрунтя. Таким чином, він вважав, що віднайшов місце поза і понад течією історії та традицією у мисленні. Саме цю модерну традицію наслідував Шлеєрмахер.

Натомість, для Ганса-Георга Гадамера, не існує твердого підґрунтя, на якому спостерігач міг би стояти поза плином ріки, оскільки усі завжди у полоні її потоку. У своїй книзі «Істина і метод» він доводить, що не існує нейтрального місця, з висоти якого можна спостерігати. Гадамер намагається сконструювати герменевтику, яка не просто дозволяє усвідомити наше занурення у ріку, але й показує, як ця ситуація впливає на наше розуміння світу і традиції, переданої нам з минулого. Для Гадамера, умовою всякого розуміння є причетність до традиції. Коментатор завжди є частиною історичних впливів тексту. Він наполягає, що «має бути єдність поміж впливом живої традиції та впливом історичного дослідження» [74, р. 282].

Якщо Шлеєрмахер розумів герменевтику як засіб подолання історичної дистанції між тлумачем і об'єктом тлумачення, то для Гадамера будь-яке тлумачення зумовлене часом і місцем його виникнення настільки ж, наскільки й досліджуваний феномен. У книзі «Істина і метод» Гадамер доводить, що герменевтика як мистецтво розуміння не може бути обмеженим рамками наукового методу. При цьому він наголошує на значенні розуміння як досвіду осягнення істини, що характеризує саме людське життя, розглядає розуміння як феномен не методологічний, а онтологічний. У системі його герменевтики значення минулого неможливо відтворити з тієї ж причини, з якої неможливо відтворити саме минуле [5, с. 350]. У першій частині книги «Істина і метод» Гадамер розглядає естетику мистецтва і доходить висновку, що важливість

музики і драми полягає не у відтворенні первинного контексту їх створення, але в актуалізації визнання їх цінності. З погляду Гадамера, не існує жодної позачасової істини і чистого *cogito*, яке б генерувало об'єктивне знання. Мислення дослідника заздалегідь вплетене в мережу культурних передумов, упереджень і передсудів, які утворюють контекст його діяльності, який чинить активний вплив на вибір предмету дослідження, перед-розуміння цього предмету, і обов'язково відбивається на результатах дослідження: «Упередження і перед-судження, що володіють свідомістю інтерпретатора, не належать його вільному порядкуванню» [5, р. 350].

Вказавши на необґрунтованість ідеї чистого розуму як підмурку пізнання, Гадамер ставить на його місце традицію. Він вказує епістемологічне підґрунтя важливості традиції у нашому пізнанні світу й, зокрема, тексту. Але традиція не є чимось абсолютним і незмінним, вона існує у часі, в історії. Традиція постає певним медіумом, в якому створюються і передаються в часі смисли й значення. Традиція формує наше перед-розуміння тексту і задає той горизонт, з якого здійснюється інтерпретація. За Гадамером, цей горизонт не є чимось замкненим, він відкритий і постійно формується: «Історична рухливість людського буття полягає в тому, що воно ніколи не прив'язане винятково до якось одного місця й тому ніколи не має дійсно замкненого горизонту. Радше горизонт є певним простором, куди ми потрапляємо, мандруючи, і який супроводжує нас у наших мандрах. Горизонти зсуваються разом із тими, хто рухається» [5, с. 360]. Гадамер реабілітує поняття традиції і показує, що ми не лише належимо нашій традиції, але й маємо навчитись слухати її і вступати в діалог із нею. З погляду Гадамера, «розуміння завжди є процесом злиття цих буцімто для себе існуючих горизонтів» [Там само], механізмом зближення яких є діалог. Для Гадамера, розуміння – подія повторювана: «Розуміння тексту завжди означає докладання його до себе із усвідомленням того, що навіть осягнутий інакше, це – той самий текст, який лише постає перед нами по-різному» [5, с. 359].

Після Гадамера та Рікера спостерігається більш чіткий герменевтичний поворот від текстуального дослідження до акценту на «злитті горизонтів» та

множинності можливих значень тексту і розвитку теорій, де читач стає єдиним авторитетом у визначенні значення тексту. Гадамер виступає проти спроб встановити значення тексту раз і назавжди, навпаки, наше тлумачення – це одне з втілень історичного потенціалу тексту. Причому правильне тлумачення характеризується безперестанним діалогом. Для Гадамера, мова – це не тільки місце нашої приналежності у світі, але й «універсальний медіум, в якому відбувається розуміння» [5, с. 360]. Мовна традиція стає субстанцією пізнавальної діяльності. Згідно з Гадамером, структурою історичної свідомості є мова як основне місце розкриття істини, котру можна віднайти у процесі розуміння лінгвістичних форм, що постає втіленням герменевтичного досвіду.

Дослідження Поля Рікера з герменевтики, метафори та наративу мали великий вплив на теологів і біблеїстів, хоча сам філософ не належав ані до одних, ані до інших. Рікер застерігає християнських дослідників від пошуку якоїсь об'єктивної точки зору. На його думку, читання тексту має змінювати самого читача. Герменевтика Рікера заклала основу для такого постструктуралізму, що прагне поєднати структурні коди тексту з аналізом взаємозв'язку тексту і свідомості його читача. Рікер використовує термін «привласнення», як кульмінацію інтерпретації тексту, в якій відбувається самотлумачення суб'єкта, який починає розуміти себе краще, інакше, або й загалом починає себе розуміти.

На відміну від Гадамера, який вважав необхідним вибір між істиною (розумінням) і методом (поясненням), Рікер наголошує на діалектичному зв'язку між розумінням і поясненням, що дозволяє коментаторові застосовувати текст до власного життя. Герменевтична система Рікера сприяла переносу уваги з автора, який встановлює значення тексту, на читача: множинність читачів приносить множинність значень тексту. Тлумачення подібне до діалогу, в якому читач підпадає під вплив тексту, але й текст відкривається для передсудів читача. Таким чином, сутність розуміння полягає «у злитті горизонтів» тексту і читача.

У своїх пізніших працях Рікер звертає увагу на метафору і наративи. На відміну від концептуальної мови, метафори створюють інші можливі варіанти бачення. Рікер показав, що метафора – це «текст у мініатюрі» [161, р. 46]. Він

стверджував, що метафори утворюють «надмір смислу», який просто неможливо передати буквальним парафразом. З цього випливає, що метафори мають когнітивну, а не лише естетичну чи декоративну функцію. Рікер розвиває теорію метафори, за якою вона утворює в реченні нові зв'язки, задіюючи творчу уяву.

Згідно з Кантом, неможливо пізнати «річ у собі», ми можемо пізнавати за допомогою розуму та мислення лише явища та відношення речей. У «Критиці чистого розуму» Кант пропонує проміжну ланку між протилежними підходами раціоналізму й емпіризму. Для пізнання необхідні як ментальні поняття, так і відчуття, які вступають у взаємодію одні з одними завдяки уяві. На відміну від Канта, який намагався заснувати етичну теорію на винятково раціоналістичному підґрунті, Гайдеггер був схильний розглядати людину не як цілком раціональну істоту, а як істоту, що уявляє [106, р. 107].

Поняття уяви стало важливою частиною досліджень із біблійного богослов'я, які намагались подолати прірву між біблійним текстом та сучасним контекстом. Уява поєднує слова і вчинки Ісуса Христа з моральною практикою сучасних християн. Веління Христа: «йди й роби так само» – закликає християн творчо задіювати уяву, щоб чинити у відповідності до історії про доброго самарянина та історії Ісуса Христа загалом. Хейз стверджує, що кожного разу, коли звертаємось до авторитету Нового Завіту, коли за допомогою уяви поміщаємо наше життя у світ, описаний новозавітним текстом, ми долучаємось до створення метафор [99, р. 6].

Волтер Брюггеман вважає, що «знання, по суті, є плодом уяви» [43, р. 18], і саме уява дозволяє усвідомлювати есхатологічне майбутнє, трансформуючи соціум у відповідності до нього. Річард Нібур називає розум правильною уявою [151, р. 71]. Брюггеман описує використання уяви стосовно біблійного тексту, коли «нові моделі, образи й картини того, як фрагменти життя поєднуються». На його думку, це більш продуктивний процес змінення людини, порівняно зі зміненням внаслідок доктринальних аргументів чи моральних закликів [43, р. 24]. Кевін Ванхузер також визнає важливість метафоричної уяви, коли описує одне з завдань теології, що полягає у наслідуванні та втіленні шляху Ісуса

Христа: «Йти шляхом Христа, зрештою, вимагає уяви... тому що шлях Ісуса Христа – це радше втілена історія, аніж втілений аргумент... Саме завдяки уяві учні здатні співвідносити історію Ісуса з історією власного життя» [187, р. 15].

Ванхузер визначає уяву як «здатність синтезувати неоднорідні елементи в поєднане ціле» [187, р. 281]. Наприклад, новозавітні тексти поєднують історію Ісуса Христа з історією Ізраїлю<sup>4</sup> та вказують на учнів Христа як на продовження істинного Ізраїлю<sup>5</sup>, єдиного народу Божого. Писання вживає наратив про Ісуса Христа для формування уяви читачів, дозволяючи їм бачити зв'язок поміж собою та розглядати свою історію в контексті історії Ізраїлю та її кульмінації, історії Ісуса Христа. Віра і послух, як єдина передумова виконання заклику стати учнем Христа, вимагають уяви. Адже віра веде до розуміння речей, які бачаться крізь парадигму Писань<sup>6</sup>. Віра – це «впевненість у невидимому», завдяки баченню есхатологічної надії та реальності Царства Ісуса Христа. Віра бачить реальність через парадигму Писання, а це вимагає парадигматичної уяви. Таким чином, уява – це здатність бачити частини у світлі парадигми цілісної реальності [78, р. 109, 110]. Хейз небезпідставно стверджує, що Новий Завіт являє собою парадигму життя, яку він представляє через розмаїті оповіді, і пропонує «світ символів, що утворює перцептуальні категорії, через які ми інтерпретуємо реальність» [17, с. 245].

---

<sup>4</sup> Наприклад: життя, смерть і вознесіння Ісуса Христа на небо трактуються в світлі таких інституцій Ізраїлю як жертвоприношення, служіння священиків, перебування священика у Святому святих.

<sup>5</sup> Наприклад, обрання дванадцяти учнів сповнене символічного значення через відповідність цього числа дванадцятьом колінам Ізраїлю, що конотує виповнення надій Ізраїлю [85, р. 265].

<sup>6</sup> «Віра то підстава сподіваного, доказ небаченого. Бо нею засвідчені старші були. Вірою ми розуміємо, що віки Словом Божим збудовані, так що з невидимого сталося видиме» (Євр.11:1–3, тут і далі пер. І. Огієнка).

Хейз іменує моральним баченням<sup>7</sup> здатність сприймати світ через призми, які ми знаходимо в Писанні. Відтак, це бачення, послуговуючись нашою уявою, змінює те, як ми бачимо сучасний світ, але водночас і те, як бачимо саме Писання. Мати моральне бачення – означає мати здатність трансформувати нашу уяву внаслідок зустрічі з Писанням. В результаті, бачимо світ у світлі Божого одкровення, тобто в світлі кореневих наративів: обрання і покликання Ізраїлю, смерть і воскресіння Христа як відкупительні для цього світу події. Наша уява завжди зумовлена якимись наративами, тому для християнина важливо перебувати під впливом наративів Писання: «Писання – це не те, на що ми дивимось, а те, через що ми дивимось, лінзи, які змінюють фокусування того, що ми бачимо, надаючи зрозумілу закономірність» [78, р. 107]. Писання спонукає віруючих досліджувати наративи, що їх оточують і дозволяють їм інакше осмислювати й оцінювати ці наративи. Уява відіграє критичну роль у визначенні того, як принципи новозавітної етики переходять із контекстів минулих подій у Писанні до сучасних обставин: «Фундаментальне завдання новозавітної етики – закликати нас відкритися тій трансформації, яка розпочинається внаслідок метафоричного співвіднесення свого життя з цією оповіддю» [17, с. 407].

Представники постструктуралізму Жак Дерріда і Мішель Фуко припустили, що «не існує нічого за межами тексту» [56, р. 158] і що усі тексти вказують на себе й на інші тексти, а не на щось зовнішнє. Оскільки текст – це все, що ми маємо, і ми не можемо звернутися до якогось семантичного авторитету поза текстом, постструктуралісти вказали на необхідність інтертекстуальної природи тлумачення. Ми розуміємо певний текст, оскільки відрізняємо його від інших текстів. Таким чином, систему розрізнення звуків та слів, яку запропонували Ф. де Сосюр та інші структуралісти, були перенесені на рівень текстів. Але деконструкція Дерріда йде далі: не лише текст, але й читач постає новою данністю, яка уникає осягнення.

---

<sup>7</sup>Саме так можна перекласти назву його книги про етику Нового Завіту: *The Moral Vision of the New Testament: a Contemporary Introduction to the New Testament Ethics*.

Поняття інтертекстуальності вперше систематично застосувала Юлія Крістева 1967 року, і воно швидко здобуло популярність у постструктуралістичних колах (Ролан Барт, Жак Дерріда, Умберто Еко, Поль де Ман та ін.). Згодом це поняття перетнуло межі постструктуралізму і стало надбанням різних методів – формалізму, семіотики, дискурсивного аналізу, наратології, деконструкції та інших постмодерних підходів. Ролан Барт метафорично описував інтертекстуальність як «тканину» чи «сплетіння» текстів. Через читачів, які перебувають у діалозі зі спільнотою інших читачів, вони переплітаються з іншими текстами. Взаємозв'язок поміж читанням і письмом, текстом і зібранням текстів, авторським задумом і значенням тексту, відтепер розглядаються не в перспективі авторського задуму, а в перспективі перетину й взаємовпливу текстів. Інтертекстуальність порушує важливі питання про динаміку та систематичну природу текстів, написання, читання і продукування значення всередині спільноти читачів.

Вживаючи термін «інтертекстуальність» у сучасному літературному аналізі, Юлія Крістева описувала текст як «мозаїку цитат», де кожний текст перебуває під впливом і сам впливає на інші тексти [124, р. 66]. Крістева спирається у своїх висновках на теорію діалогізму М. Бахтіна, який припустив, що слова, вживані в будь-якому дискурсі, невідворотно запозичують у попереднього дискурсу, а отже відповідають на нього. І кожен із цих дискурсів є частиною соціально-історичного світоглядного комплексу. Згідно з М. Бахтіним [1, с. 94], усі висловлювання мають двоїсту роль: вони відповідають, по-перше, на дискурс культури, в якій вони створені, по-друге, – на дискурс свого адресата. Ю. Крістева припустила, що подібний діалогізм присутній в усіх текстах.

Для семіологів, кожен текст – це система кодів та знаків, прочитання яких залежить від попередніх кодів. Кожен текст підпорядкований іншим дискурсам, що накладають на нього свої відбитки [10, с. 428]. Знаки, з яких складається текст, не обов'язково мають бути письмовими чи вербальними, – це можуть бути також матеріальні артефакти, людські вчинки чи навіть історичні події.

Текст більше не розглядається як замкнений об'єкт дослідження, що має усталений сенс, але як місце перетину текстових площин, як діалог різних вимірів письма: автора, адресата, повідомлення, утвореного теперішнім чи попереднім культурним контекстом. У центрі проблематики інтертекстуальності стоїть питання, як одна (чи більше) система знаків не просто наслідує чи відтворює іншу, а переходить через транспозицію в іншу систему [123]. Більше того, сам читач функціонує як «текст», адже саме на полотні його свідомості відбувається взаємонакладання письмових текстів. Життєві переживання, як-от дії, емоції і знання, теж утворюють «текст». Мірою прочитання письмових текстів читачем ці тексти переплітаються з множиною інших «текстів», які супроводжують його. Той факт, що текст завжди відсилає до інших «текстів», приводить до висновку, що не може бути однієї-єдиної інтерпретації тексту. Тому «будь-який текст є продуктом всотування і трансформації якогось іншого тексту. Тим самим на місце поняття інтерсуб'єктивності стає поняття інтертекстуальності, і виявляється, що поетична мова підлягає щонайменше двоїстому прочитанню» [10, с. 5–6].

Хейз застосовує поняття інтертекстуальності, в рамках сучасного літературного аналізу, до тлумачення Павлових послань. Богослов використовує вужче розуміння поняття «інтертекстуальність», ніж його попередники [124], фокусуючи увагу не на інтертекстуальності «культурних кодів», а на цитатах, алюзіях та відлуннях раніших текстів у творах Павла [18, с. 30]. Саме в інтертекстуальності Хейз знаходить можливість зіставляти Старий і Новий Завіти, кажучи, що «історія Ізраїлю означає історію Ісуса». При цьому, поєднання двох Завітів вимагає творчої уяви. Біблія як текст взаємодіє з читачем, який теж є своєрідним текстом, утвореним різними формами сучасного дискурсу (релігійним, соціальним, політичним, сімейним тощо). Інтертекстуальність Хейза означає, що тексти відкриті не лише для впливу попередніх текстів, а й для контексту сучасних читачів.

Запропоноване Полем Рікером розмежування поміж «епізодичним» та «конфігураційним» наративами Річард Хейз застосовує для дослідження



нарративної підструктури текстів Нового Завіту. Згідно з Рікером, історія вимагає «нового акту мовлення, який перефразував би перший акт мовлення, не намагаючись вичерпати ресурси його значення» [14, с. 37]. Для Хейза, Павлові послання є саме таким актом мовлення, який намагається поєднати «конфігураційні» аспекти євангельських нарративів із дискурсивним мовленням [97, р. 24]. «Історія» не завжди означає певну оповідь у тексті, вона може складатися з серії подій у певному порядку, які формують підґрунтя для інших можливих оповідей [97, р. 18]. Це означає, що історія не завжди має нарративну форму.

Хейз звертає увагу на методологічну проблему: як віднайти історію в дискурсивному жанрі (посланнях). На його думку, в деяких випадках історія скеровує дискурс таким чином, що він є незрозумілим без цієї історії; відтак, причина появи дискурсу і його значення відкриваються мірою розуміння історії [97, р. 22]. Це спостереження про дискурс та історію опирається на праці Нортропа Фрая, який використовує Аристотелеві категорії *μύθος* і *διάνοια*. Хейз визначає *μύθος* як сюжет, а *διάνοια* – як тему чи смисл сюжету. Отже, *διάνοια*, будучи темою історії, може бути виражена через *μύθος*, конкретний сюжет [97, р. 22–23]. У дискурсі *διάνοια* може бути абстрагована від конкретної форми *μύθος*, але значення *διάνοια* все ж залежить від нарративу, якому вона належить [Там само]. В цьому сенсі, *διάνοια* скеровує дискурс. В обговоренні *διάνοια* з якогось нарративу неможливо цілком абстрагуватись від цього нарративу, який зумовлює її.

Хейз будує свою методологічну модель, застосовуючи техніку філолога А. Ж. Греймаса [7]. Кожне речення складається з різних синтаксичних елементів, які можна представити у граматичній діаграмі. Так само, згідно з цим методом, можна представити й структуру нарративу, розташувавши його елементи у діаграмі нарративного синтаксису [97, р. 83]. Хейз вказує на нарративну підструктуру, що скеровує богослов'я апостола Павла. Покликаючись на нарративну теорію Рікера, який стверджував, що форма нарративу має теологічне

значення, Хейз припускає, що тематичним стрижнем, який поєднує та скеровує Павлові послання, є наратив про Ісуса Христа.

Кевін Ванхузер, дискутуючи з Хейзом на тему переходу від тексту до сучасного контексту, перераховує декілька ключових понять його підходу: «роль уяви у судженні (винайдення метафор), наполягання на діалогічному вимірі Писання, важливості літературного жанру та посилення на імпровізацію у тлумаченні» [187, р. 315–317]. Ванхузер називає дослідження Хейза відмінним прикладом того, як «теологічні теми Писання цілісно передаються всередині канону» [187, р. 316].

Хейз бажає представити методологію, яка б дозволила давній книзі промовляти до сучасного читача так само живо, як до її первинної аудиторії, незважаючи на відстань у часі та культурну різницю. На його погляд, ми «повинні проводити творчі аналогії поміж оповідями Писання та оповіддю, яку переживає наша спільнота у зовсім інших історичних умовах» [17, с. 401–402]. Подібно до К. Барта, Д. Г. Йодера та С. Хаверваса, Хейз вважає, що Новий Завіт слід розглядати як історію. Більше того, Хейз споглядає все життя як історію. Сучасна спільнота тлумачів має використовувати здатність уяви до акту інтеграції, вибудовуючи метафори, що поєднуюватимуть біблійну історію з історією, яку переживає їх спільнота. У герменевтичній моделі Хейза, апостол Павло переказує основну історію Ізраїлю, яка зіткнулася з історією Ісуса Христа. Подібним чином, за його спостереженнями, і нині переосмислена біблійна історія перетинається з життям Церкви та сучасної спільноти тлумачів, включаючи їх у свою канву.

## **1.2. Історія інтерпретації герменевтики Павла в сучасному протестантському богослов'ї**

В останні десятиліття спостерігаються зміни в розумінні новозавітних Послань: усе частіше Павло розглядається не як богослов-учитель, зацікавлений

у формулюванні систематичних тверджень теологічної «істини», а як богослов, зацікавлений у богословській рефлексії. Ця зміна передбачає перехід від екзегетичних спроб витягнути з Павлових послань ствердження «істини» до вивчення богослов'я апостола як діалогічного перетину з певними історичними обставинами, в яких він висловлював свою цілісну богословську думку. Зміни у підході до герменевтики апостола Павла, багато в чому зумовлені впливом на сучасну протестантську теологію лінгвістичного повороту у філософії, стали предметом осмислення для низки істориків теології, серед яких слід виділити праці В. Берда, Б. Рамм, С. Портера [25; 156; 158]. Поряд із цим, радикальність стрибка, звершеного в рамках еволюції богословських ідей, досі не здобула належну оцінку в науковому дискурсі й вимагає дальшого розвитку.

Метою цього підрозділу є спроба розглянути історію досліджень герменевтики Павла. Головний наголос буде зроблено на працях, що зробили значний теоретичний внесок у сучасне розуміння логіки Павла.

Ранні дослідження, як правило, приділяють мало уваги розвитку особливих теорій щодо герменевтики Павла. У XIX ст. дослідження в галузі трактування Писання новозавітними авторами були доволі загальними, основний наголос вони робили на мові й типі текстів, що були джерелами Павла [62, р. 2–5; 22, р. 8–28]. Наприклад, Вільям Вістон продемонстрував, що Павло віддавав перевагу грецькій, а не єврейській версії текстів юдейських Писань. При цьому, вчений стверджував, що різночитання між Павлом і обома текстами Старого Завіту – грецькими та єврейським – виникли внаслідок викривлення прото-масоретських текстів та Септуагінти (LXX) в ході юдео-християнської полеміки перших двох століть після Різдва Христового [195]. Вістон вважав, що Павло цитував тексти правильно, але згодом вони були змінені юдеями. Утім, знахідка біблійних манускриптів у Кумрані показала, що читання, які Вістон вважав масоретськими нововведеннями, були наявні вже в дохристиянських юдейських рукописах. Відтак, його аргументи виявились безпідставними [25, р. 43–45]. Герменевтика Вістона відображувала його переконання, що старозавітні пророцтва використовувалися як авторські доведення, тож їх слід тлумачити

буквально. Такий герменевтичний підхід відбиває загальні тенденції тлумачення Писання у ранньомодерну добу.

І. Карпзов, будучи опонентом Вістона, захищав точність давніх текстів, приписуючи можливі різночитання самим апостольським авторам [48]. А. Коллінз наводив переконливі аргументи проти «доведення на основі пророцтв» Вістона. Він вказував, що новозавітні автори, цитуючи старозавітні тексти, не намагалися довести вірогідність своїх свідчень; натомість, вони використовували равиністичні методи, включно з алегорією [70; 25].

Важливою була дискусія стосовно джерел, за якими Павло наводив старозавітний текст. Коли апостол цитує Старий Завіт, чи звертався він до певної рукописної традиції, чи відтворював усе напам'ять? Неточність у цитуванні Павлом текстів Старого Завіту пояснювали або цитуванням напам'ять, або використанням інших версій Септуагінти. Питання про використання Павлом джерел особливо загострилося із виникненням *гіпотези testimонії*, яка здобула велику популярність після видання праці Едвіна Хатча [89], де він аргументовано стверджував, що подібні зібрання-тестимонії («свідчення») були поширеним явищем у греко-римській літературі. У новозавітний період вони активно застосовувались у богослужінні, навчанні книжників, полеміці тощо.

Джей Рендел Харис припустив [87], що testimонії, на кшталт тих, списки з яких містяться у працях Юстина Мученика, Тертуліана, Григорія Нисського, вживалися також і новозавітними авторами, включно з Павлом [87, р. 12–42]. Гіпотеза testimонії посилила панівне на той час розуміння, що метою цитування Павлом Старого Завіту було доведення месіанської ролі Ісуса Христа.

Вплив романтизму на новозавітні дослідження особливо виявився у працях Фрідріха Шлеєрмахера, який припустив, що однієї історико-граматичної екзегези недостатньо, і наука тлумачення має шукати ключі до суб'єктивного світу автора [169]. Він акцентував на суб'єктивному релігійному досвіді Павла як істинному підґрунті його богослов'я, а роль Писання в його думці виглядала другорядною.

Адольф фон Гарнак у своєму есеї про роль Старого Завіту у Павлових посланнях стверджує, що шість із цих послань<sup>8</sup> загалом не містять явних відсилок до Писання [86]. Він вважав це доказом того, що Павло зазвичай не використовував Старий Завіт для навчання Церков, за винятком ситуацій, коли він був змушений полемізувати з юдео-християнськими опонентами. У тих випадках, коли Павлу доводилося звертатися до типологічної герменевтики (1 Кор. 10:1–13), підкреслює Гарнак, він спирався у своїй проповіді на Євангеліє і на юдейські легенди та традиції, засновані на Старому Завіті, а не сам Старий Завіт як такий. Гарнак стверджує, що джерелом богослов'я Павла є винятково Євангеліє та «євангельський Дух» [86, р. 44], а тлумачення Старого Завіту є радше відповіддю на зовнішні обставини, аніж особливим герменевтичним підходом.

Альберт Швейцер пропонує есхатологічний погляд на Павла, згідно з яким віруючий стає учасником воскресіння Ісуса Христа й есхатологічного благословення нового віку через участь у таїнствах Церкви. Павло, за Швейцером, мав настільки відчутний досвід життя «у Христі», що це цілковито забарвлювало його тлумачення Писання. Саме релігійний, містичний досвід Павла, життя «у Христі» був рушійною силою його герменевтики.

Рудольф Бультман запропонував антропоцентричне тлумачення богослов'я Павла, наголошуючи на екзистенційній, суб'єктивній відповіді віри на зустріч з Писанням. При цьому власне тому, як Павло використовував Святе Письмо, він приділяє відносно мало уваги. Бультман вважав, що для Павла Закон був втіленням Божої вимогливості, без якої не можна зрозуміти Євангеліє [44]. Але що насправді цікавить Бультмана – це поняття божественного Закону, що міститься у Старому Завіті, але є понадісторичним і понадкультурним; Писання не є його єдиним виразом. Ісус Христос як «есхатологічне діяння Боже» [45, р. 30] приводить до виповнення будь-яку національну історію (*Volksgeschichte*) як

---

<sup>8</sup> Перше і Друге послання до Солунян, Послання до Колосян, Послання до Филімона, Послання до Ефесян, Послання до Филип'ян.

сферу Божих взаємин із людиною. Отож, історія Ізраїлю постає завершеним розділом у Його стосунках із людством. В цьому сенсі, сам по собі Старий Завіт не може нести функцію одкровення для Церкви, оскільки «історія Ізраїлю – не наша історія». Утім, Слово Боже все ж здатне промовляти через Старий Завіт, якщо ми звільнимо його від кайданів історії, тобто від міфів. Бультман вважає, що Павло не міг почути зі Старого Завіту якесь незалежне, автономне слово одкровення. Адже Старий Завіт є лише похідною від єдиного істинного одкровення про Ісуса Христа – одкровення, що перевершує історичні обмеження і доступне для екзистенційного прийняття в контексті християнської віри [45, р. 32].

Такі не-герменевтичні погляди на Павла постали результатом романтичного впливу, що виразився в акценті на суб'єктивному, внутрішньому досвіді автора, а згодом і в запереченні того, що суб'єктивне переживання Павлом його навернення у християнство тісно пов'язане з його особистим розумінням Писань.

1952 року Ч. Х. Додд повністю спростував гіпотезу тестимонії, запропоновану Д. Р. Харрісом, натомість висунувши провокаційний і впливовий погляд на використання Писання новозавітними авторами [10]. Додд наводить такі аргументи проти теорії Харріса про ранньохристиянський збірник тестимоній: якби така книга існувала, вона (1) була б канонізована, (2) її б згадували пізніші автори, (3) вона зберіглася б як документ до Кипріянової редакції, (4) зрештою, критерії самого Харріса вимагали, щоб вона залишила по собі більш помітні сліди.

Замість ідеї Харріса, що новозавітні автори користувалися особливими джерелами, Додд висунув припущення, що рання Церква займалася усною екзегезою певних великих уривків із Писань, що вважалися тоді особливо значущими для пояснення подій життя, смерті та воскресіння Ісуса Христа<sup>9</sup>. З

---

<sup>9</sup> Додд класифікував ці уривки Писання за чотирма категоріями: (1) апокаліптично-есхатологічні Писання (Йоїл 2–3; Зах 9–14; Дан 7), (2) Писання про новий Ізраїль (Ос; Іс 6:1–

цього впливає, що новозавітні автори мали бачення ширшого духовного контексту, з якого вони черпали цитати. Будучи частиною цілого, вони мали оживляти в пам'яті ширший контекст великого фрагменту з Писання. Відповідно, окремі вірші або фрази, взяті з певного розділу Біблії, сприймалися не окремо, а як відсилки до цілісного контексту цього розділу. Саме цей розділ і постає в такому разі підставою аргументації [58, р. 126].

З одного боку, Додд вважає, що справжні витoki християнської екзегетики слід шукати до воскресіння Ісуса Христа й апостольської проповіді. З іншого боку, він стверджує, що екзегетика виникла у відповідь на потреби місії, тобто Писання використовувалося як ілюстрація у проповіді, що, здається, суперечить першій тезі.

Додд переконав багатьох дослідників відмовитися від гіпотези testimonia, запропонованої Харрісом, і стати прибічниками його теорії контексто-центричної усної екзегетики великих фрагментів Писання. Утім, критики його теорії вказують, що вона пояснює лише 20% цитат зі Старого Завіту в Новому Завіті, залишаючи відкритим питання стосовно тлумачення решти цитат.

Відкриття кумранських сувоїв надали новий стимул для вивчення старозавітних цитат у Новому Завіті. Зіставляючи між собою сувої Мертвого моря, вчені аналізували знайдені коментарі на книги Старого Завіту, як-от, коментар на Книгу Авакума (1Qp Hab). Кристер Стендаль запропонував назвати стиль екзегетики в коментарі на Книгу Авакума як «мідраш пешер». Характерною рисою цього стилю є періодичне навмисне змінення тексту в ході екзегетичного розгляду. На думку Кристера Стендаля, це пояснює причину, з

---

9:7; 11:1–10; 28:16; 40:1–11; Єр 31:10–14), (3) Писання про слугу Господнього та про стражденного праведника (Іс 42:1–44:5; 49:1–13; 50:4–11; 52:13–53:12; 61; Пс 22; 31; 34; 38; 41; 42–43; 69; 80; 88; 118), (4) інші Писання (Бут 12:3; 22:18; Вт 18:15; 18:19; Пс 2; 8; 110). Нумерація посилань на Писання наведена відповідно до масоретської нумерації. Див. таблицю [10, р. 107–108].

якої було змінено старозавітний текст у цитатах в Євангелії від Матвія [178, р. 194–202].

Перша монографія, цілком присвячена дослідженню Писання у працях апостола Павла, була видана Е. Е. Еллісом [11]. Він, так само як і Ч. Х. Додд, стверджував, що екзегетична практика ранньої Церкви була переважно усною, тому для Павла звичним було цитувати Писання по пам'яті. Він вважав, що є достатньо підстав віднаходити посилання на testimonia у тексті Павла, особливо в цитатах, супроводжуваних формулою *λέγει κύριος*. Розглядаючи равиністичну й елліністичну практики екзегези, поширені у єврейській діаспорі, Елліс порівняв з ними екзегетику Павла і дійшов висновку, що стиль інтерпретації Павла має разючу відмінність від стилю його юдейських сучасників. Для Елліса, Павло наслідує взірець Христа значно більше, аніж взірець Гамаліїла, а відтак, він є радше християнським, ніж юдейським коментатором. Християнська екзегетика Павла виявляється у таких засадничих принципах: (1) Павло, використовуючи Старий Завіт, надає перевагу лише певним темам (наприклад, віра і справи, юдеї і язичники), (2) Павло читає Старий Завіт із погляду реалізованих есхатологічних очікувань, що виповнилися у Христі, (3) Павло використовує «об'єднану солідарність», коли представник певної спільноти може уособлювати, а відтак, включати в себе інших, (4) Павло інколи застосовує екзегетичний метод «мідраш пешер», коли наводить у зміненому вигляді відомі фрагменти Писання, аби виразити «справжнє значення Старого Завіту» в його розумінні. Елліс бачить у Павлі християнського інтерпретатора, але при цьому не показує, як і чому екзегетичні упередження Павла відповідають іншим християнським тлумачам цих же текстів.

Кристофер Стенлі розвинув ідею, запропоновану Еллісом, що Павло навмисно змінював джерела своїх цитат. Кох наводить детальний аналіз меж цитат, їх розподіл у текстах Павла та ступінь відповідності їх текстам Септуагінти або єврейським текстам Писання, наприклад, прото-масоретським текстам, знайденим у Кумрані.



Кох заперечує теорію Додда про «текстуальні блоки»<sup>10</sup>, які були б «Біблією ранньої Церкви», а також відкидає запропоновану Гоппельтом типологічну герменевтику [75]. На його думку, центром герменевтики Павла є його виразна тенденція знаходити в усьому Писанні свідчення про праведність Божу, остаточно явлену в Євангелії Ісуса Христа. Кох висновує, що Павло адаптує свої джерела, переносячи фокус інтерпретації з очікування приходу Месії у майбутньому на новий погляд, де Божа праведність і закон виповнюються у теперішньому.

Після ретельного аналізу кожної гіпотетичної адаптації Писання у цитатах апостола, Кристофер Стенлі висновує, що близько половини відхилень Павла від версії Септуагінти спричинено навмисним зміненням тексту. Павло вдається до нього з таких причин: (1) граматична адаптація джерел до нового контексту, (2) підкреслення бажаного змісту через скорочення, (3) бажання поставити чи прибрати наголос на певних словах із риторичною метою, (4) бажання показати у стислій формі, як була проведена екзегеза тексту чи його застосування.

Більше того, на основі порівняльного аналізу Стенлі демонструє, що спосіб тлумачення й адаптації тексту Павлом цілком відповідає нормам його сучасників у греко-римській та юдейській літературі [176, р. 260–264].

Стенлі рішучо наголошує, що Павло навмисно модифікує текст своїх біблійних джерел, і ця модифікація має функцію інтерпретації. Автори текстів Писання до Павла фокусували увагу на апологетичній ролі Писання, проголошуючи майбутній прихід Месії, але Павло ставив наголос на тому, що Писання свідчить про досягнення праведності, відкритої Євангелієм, уже зараз.

Як ми вказували вище, герменевтику Павла часто порівнюють із герменевтикою юдейських груп, особливо з літературою Кумрану. Подібним чином Павлову інтерпретацію Писань порівнюють із літературою

---

<sup>10</sup> Він вказує, що тільки 15 з 93 цитат Писання Павлом потрапляють в окреслені Доддом текстуальні блоки.

елліністичного юдаїзму, особливо з екзегетичним методом Філона Олександрійського [37]. Книга Даниеля Боярина «Радикальний єврей» (*A Radical Jew*, 1994) [40] є добрим прикладом такого порівняння.

Згідно з Боярином, герменевтика Павла докорінно алегорична і налаштована на гармонію у межах дуалізму між плоттю та духом, або між зовнішнім (матеріальними знаками) і внутрішнім (духовним значенням) аспектами мови. Алегорична і дуалістична герменевтика Павла виявляється в онтологічному дуалізмі матерії та духу, а в галузі антропології – у дуалізмі плоті (σάρξ) й духу (πνεῦμα). «Алегоричний» характер онтології і герменевтики апостола пов'язаний, для Боярина, з ідеєю Павла про низку заміщень, здійснених Христом. Наприклад, обрізання за плоттю (культурно детерміноване) заміщене хрещенням у Дусі (універсальним), Ізраїль за плоттю (етнічно детермінований) заміщений Ізраїлем за духом (універсальна категорія) [40, р. 13–38].

Боярин стверджує, що герменевтика Павла і Філона Олександрійського подібні в їх алегоричному читанні тексту, де безтілесне значення (або дух) існує до його лінгвістичного втілення. Мова розглядається як зовнішня, фізична оболонка, а значення інтерпретується як невидима, ідеальна, духовна реальність, замкнена в оболонці мови [40, р. 15]. Такий дуалістичний підхід Павла і Філона, який підносить «зміст», «внутрішнє» і «дух» над зовнішньою формою, на думку Боярина, є повною протилежністю равніністичному мідрашу. Послання до Галатів 3:25–29 Боярин визначає як визнання, що його промовляли під час водного хрещення. В цьому тексті дослідник вбачає алегоричну заміну – особисте тіло віруючого заміщається спільним тілом Христа («Бо ви всі, що в Христа охрестилися, у Христа зодягнулися» – Гал. 3:27). І алегорична, «духовна» генеалогія заміщає реальну, тілесну родословну («А коли ви Христові, то ви Авраамове насіння й за обітницею спадкоємці» – Гал. 3:29). Подібні алегоричні заміщення націлені на здобуття єдності коштом згладжування попередніх етнічних, соціальних та гендерних відмінностей.

Через подібну призму Боярин розглядає й алегорію в Гал. 4:21–31. Тут Павло, будуючи богослов'я подолання кордонів, порівнює Ісаака, народженого

в результаті чуда, із духом, а його суперника Ізмаїла порівнює з «плоттю». Таким чином, він вдається до алегоричного заміщення, вживаючи як герменевтичний термін фразу «за обітницею», де «обітниця» є синонімом «духа» [40, р. 35]. Отже, для Боярина, Павло є елліністичним інтерпретатором, для якого текст Писання – це лише оболонка внутрішнього духовного значення.

На відміну від Хейза чи Боярина, Дж. Л. Мартин не вживає літературний чи культурний аналіз для тлумачення Павлових послань. На додаток до традиційної історико-критичної реконструкції він вживає метод дзеркального читання тексту. Мартин робить наголос на тому, що використання Павлом Писань могло бути зумовлене контекстом полеміки між Павлом та іншими тогочасними вчителями, налаштованими проти нього [86]<sup>11</sup>. У своєму коментарі на Послання до Галатів Мартин стверджує, що основним рушійним мотивом герменевтики Павла є негативний вплив юдео-християнських проповідників на Церкву Галатії [134, р. 253]. На думку дослідника, Павло не лише прямо відповідає своїм опонентам, а й використовує Писання у відповідь на можливі або передбачувані аргументи своїх опонентів. Наприклад, передбачаючи, що юдео-християни використовуватимуть Лев. 18:5 як відповідь на Ав.2:4, бо в очах його опонентів ці вірші є взаємно суперечливими<sup>12</sup>, Павло заздалегідь відповідає на можливе заперечення [133, р. 345–353].

Одне із суперечливих питань у використанні Писання Павлом – це ступінь використання їм ширшого контексту можливих джерел його цитат. Кристофер Стенлі намагається визначити, як використання Писань Павлом могло бути сприйняте його першими слухачами. Той факт, що Павло, відчуваючи Божу підтримку, авторитетно пояснює текст-джерело, передбачає,

---

<sup>11</sup> Тут підхід до тлумачення використання Павлом Писань аналогічний до бачення Гарнака, обговорюваного раніше [86].

<sup>12</sup> Ав. 2:4 «праведний житиме вірою своєю»; Лев. 18:5 «І будете додержувати постанов Моїх та уставів Моїх, що людина їх виконує й ними живе».

що аудиторія або сприйме авторитет Павла, або буде протистояти йому усіма силами [175, р. 33–37, 171].

Чи міг очікувати Павло, що його читачі знайомі з ширшим контекстом його цитат? Стенлі вважає, що серед аудиторії Павла було три типи читачів, або, точніше, слухачів: (1) «поінформовані» – які знали контекст і можливі тлумачення Павлових джерел і тому не завжди погоджувалися з його висновками; (2) «компетентні» – які розуміли головний напрям риторики Павла і, ймовірно, становили його головну аудиторію; (3) найменша частина – які розуміли лише те, що Павло зазіхає на авторитетність тлумачення Писань.

Зважаючи на те, що «інформованих» читачів було дуже мало і вони не були цільовою аудиторією, відповідь на питання: «чи міг очікувати Павло, що його читачі знайомі з ширшим контекстом його цитат?» – радше за все, «ні». Більше того, Стенлі припускає, що Павло, можливо, використовував власні виписки чи зібрання testimonia. Через недоступність коштовних сувоїв та поширену в античності неписьменність, достатнє знайомство язичницької аудиторії з юдейськими Писаннями маловірогідне. Стенлі вважає, що Павло очікував від переважної частини своєї аудиторії достатнього знайомства з головними подіями біблійної оповіді, але не очікував від них детального знання контексту [175, р. 41–66].

Росс Вагнер, вивчаючи місце Книги Ісаї у Посланні до Римлян [189, р. 25–26], вказує на широту осягнення Павлом літературно-богословського контексту Ісаї. Вагнер вважає, що Павло знайомився з цим текстом за допомогою розмаїтих джерел: біблійних сувоїв, особистих виписок, міркувань щодо окремих уривків, де значна частина тексту цитувалася напам'ять [189, р. 22]. Вагнер вказує на рідкісну подібність змісту проповіді Ісаї та Павла. Блага Звістка Ісаї видається йому прообразом Благовісті, проголошеної Павлом язичникам, які не чули про перемогу Ізраїлевого Бога [189, р. 356]. Більше того, саме через Ісаю Павло дізнається про нове встановлення Богом Свого народу, яке дозволить юдеям і язичникам прославляти Бога разом. Ця ідея великою мірою мотивувала служіння Павла. Вагнер детально розбирає чимало прикладів літературних і

богословських зв'язків між загальним контекстом Ісаїної Благовісті та цитатами з неї у Посланні до Римлян.

Підкреслюючи юдейство Павла, Ватсон поміщає його у діалог з іншими ранніми юдейськими коментаторами Писання. Це передбачає трьохсторонній діалог на одному інтертекстуальному полі: поміж Павлом і Писаннями, поміж ранньою юдейською літературою і Писаннями, поміж Павлом і ранньою юдейською літературою про Писання. Одна з цілей Ватсона – відновити герменевтичний вимір Павлового богослов'я. Він стверджує, що Павлове «богослов'я виправдання» – не що інше, як його герменевтика, заснована на послідовному читанні п'яти перших книг Біблії [191].

Яку ж послідовність потрібно віднайти у П'ятикнижжі, щоб пояснити богослов'я Павла? Для Ватсона – це дані Авраамові безумовні обітниці щодо благословення народів (Бут. 12:3), того «насіння»<sup>13</sup> (Бут. 15:5), яке було дане йому на підставі віри (Бут. 15:6), але опинилося за межами Завіту, коли Ізраїлю був даний Закон (Вих. 19–20). Проблему цього Закону Павло бачить у тому, що він тягне за собою осуд, а не життя (Вих. 32). Закон веде до життя тих, хто виконує його вимоги (Лев. 18:5), але смерть у пустелі покоління непокірних йому ізраїльтян (Книга Чисел) показує, що сам по собі Закон не дає життя. Усі порушники Закону – під клятвою (Повт. 27:26). Але по той бік вигнання і смерті, є обітниця Нового Завіту (Повт. 30–32). При послідовному читанні оповідей П'ятикнижжя, його головні контури проступають у цитатах Послання до галатів 3 [191, р. 514–519].

Ватсон вважає, що Павло віднайшов засадниче протиставлення чи то колізію оповіді П'ятикнижжя. З одного боку, безумовна обітниця Авраамові й проголошення виправдання вірою, а з іншого боку, пропозиція життя, обумовлена виконанням заповідей. Ключ до розв'язання цього протиставлення присутній у самому наративі, наприкінці П'ятикнижжя, де наративна лінія

---

<sup>13</sup> У російському синодальному перекладі: «потомки»; в українському перекладі Огієнка: «потомство».

обітниці перевершує лінію обумовленості. Наслідком цього є постання Нового Завіту. Це спонукає Павла переосмислювати Писання у світлі цієї перемоги.

Згідно з Ватсоною реконструкцією герменевтики Павла, кожний юдей його епохи міг би дійти подібних християнських висновків у тлумаченні П'ятикнижжя. Для Ватсона, пришествя Христа відкрите Писанням і водночас саме є ключем до відкриття Писання. Саме Писання проливає світло на пришествя Христа, а пришествя Христа водночас проливає світло на Писання. Таким чином, христологічні переконання Павла визначають напрямок його екзегези [191, р. 21].

Хейз, у своїй впливовій книзі «Відлуння Писання у Павлових посланнях» (1989) [18], зробив важливий внесок у літературознавче дослідження Біблії. Хейз робить акцент радше на феномені алюзії, аніж на цитатах зі Старого Завіту. Замість історичних реконструкцій, Хейз пропонує читати Павлові послання як літературу, сформовану комплексом інтертекстуальних зв'язків у Писанні. Хейз використовує літературну критику і феномен інтертекстуального відлуння. Свій метод він розглядає як «слуховий апарат», що вловлює думки апостола, непомічені іншими критичними методами дослідження новозавітних текстів. До написання цієї книги, використання Павлом Писання досліджували практично винятково за прямими цитатами. Хейз же заклав методологічні засади для аналізу менш явних форм використання Старого Завіту, як-от, алюзії та відлуння.

### **1.3. Особливості розуміння Річардом Хейзом герменевтики апостола Павла**

Сучасна протестантська герменевтика визнає, що богословські роздуми Павла спрямовані не на систематичне вчення, а на розв'язання проблем, що виникли у церквах. Християнські спільноти, яким були адресовані послання, стикалися з різноманітними труднощами, намагаючись втілити у практичному житті настанови щодо християнського життя, почуті від Павла й інших

апостолів. За описом Хейза, те, як Павло використовує Писання, стає парадигмою сучасного читання і докладання біблійного тексту (етика), де спільним знаменником є єдина наративна підструктура чи то метанаратив про Божі діяння у створенні, суді та спасінні світу. Аналізуючи внесок Хейза у розуміння Павлової герменевтики, бачимо кілька напрямів його дослідження: наративна підструктура у Писанні, інтертекстуальний підхід до розуміння Старого Завіту на сторінках Нового, вплив сучасних герменевтичних підходів на розуміння проблем новозавітної етики<sup>14</sup>.

Герменевтика Р. Хейза стала предметом наукового зацікавлення низки дослідників. Наприклад, Сильвія Кіісмаат, Рой Чіампа та інші вчені [65; 163; 148; 193; 30; 189; 140] застосовують методологію Хейза і розширяють поле досліджень теми «використання Писання Павлом», звертаючи увагу на інші частини Павлових послань, де немає очевидних цитат чи алюзій. Але комплексного аналізу внеску Хейза у сучасний протестантський розгляд використання Писань апостолом Павлом та розвиток богословської герменевтики, що давно є вимогою часу, ще не існує.

1983 року Річард Хейз видав докторську дисертацію «Вірність Ісуса Христа: дослідження наративної підструктури Послання до Галатів 3:1–4:11» (The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11) [97]. Основною тезою, яку він захищав у дисертації, було припущення, що історія про вірність (*faith*) Ісуса Христа є підструктурою, що закладена в глибині аргументації у Гал. 3:1–4:11. Конкретна оповідь про Ісуса Христа скеровує мислення Павла, але сама ця оповідь лишається прихованою від нас [97, р. 6]. Одним із ключових елементів в аргументації Хейза була пропозиція читати розмаїті варіанти<sup>15</sup> фрази *πίστις Χριστοῦ* як «вірність Ісуса Христа» замість

---

<sup>14</sup> Ці теми відповідають послідовності появи трьох його основних монографій, дотичних до різних, але пов'язаних галузей новозавітних досліджень.

<sup>15</sup> Гал 2:16; 3:22, 26; Рим 3:22, 26 тощо.

традиційного перекладу «віра Ісуса Христа» [97, р. 141–162], що викликало бурхливу полеміку<sup>16</sup>.

На перший погляд, теза Хейза має не багато спільного з герменевтичними поглядами Павла на Писання. Але внесок Хейза у тлумачення Старого Завіту і Нового Завіту має величезне значення з двох причин. По-перше, аналізуючи наративну логіку Павла, яку скеровує підструктура історії Ісуса Христа, Хейз вважає, що ця історія полягає не лише в хронології подій поміж Його народження і смертю, але й у тому, як смерть Христа співвідноситься з обітницями, даними Авраамові щодо його «насіння» (Гал. 3:16) і благословення для народів (Гал. 3:14). Крім того, аргументація Хейза щодо «вірності Ісуса Христа» тісно пов'язана з його тлумаченням цитати з Ав. 2:14 у Гал. 3:11. Хейз витлумачує тут слово *ὁ δίκαιος* («праведник») як месіанський титул [97, р. 132–141].

По-друге, Хейз помічає, що керигматична структура, реконструйована Чарльзом Доддом, має наративну форму, і використання Писань визначається не керигмою, а христологічною історією [97, р. 60–62]. Особливо це стосується Гал. 3:1–4:11, де блоки тексту старозавітної testimonia, виділені Доддом, не грають помітної ролі [97, р. 63–64]. На думку Хейза, попри те, що поняття керигми й історії Ісуса Христа значно перекривають одне одного, поміж ними все ж є межа, й історія Христа має пріоритет у розумінні герменевтики Павла.

Поруч із запропонованою Хейзом наративною підструктурою, вираженою в історії Ісуса Христа, можна припустити, що й Писання Ізраїлю, в різних їх частинах, можуть надати інші можливі наративні або екзегетичні підструктури в листах Павла [121; 129; 198; 200].

Друга книга Хейза, присвячена герменевтиці Павла [95; 18], викликала ще більше зацікавлення і спонукала до появи цілої серії статей у галузі використання Павлом Писань.

---

<sup>16</sup> Ранні етапи полеміки описані самим Хейзом у вступі до другого видання [97, р. xxxv–lii], а також у перевиданих статтях Д. Данн і Р. Хейза [97, р. 249–297].



Теза Хейза полягає в тому, «що деякі підходи до феномену інтертекстуальності, розроблені в рамках літературознавчої науки, виявляються плідними, коли їх докладають до вивчення Павлових послань» [18, с. 29]. Поняття інтертекстуальності, визначене Юлією Крістевою<sup>17</sup> як діалог кількох текстів [9, с. 454], неусувним чином вказує не лише на зв'язок тексту з попередніми текстами, але й вказує на участь тексту в дискурсивному просторі культури, виявом «культурних кодів» якої він постає. Хейз вживає поняття «інтертекстуальності» у вужчому значенні, фокусуючи увагу на цитатах і алюзіях у дискурсі Павла, що належить до знакового простору, утвореного єдиним текстом-попередником – Писаннями Ізраїлю [18, с. 30].

Для пояснення інтертекстуального методу Хейз використовує акустичну метафору, запропоновану Джоном Голандером [110]. Як луна викривляє первинний звук, щоб подвоїти його, так і автор, що покликається на джерело, неусувним чином змінює значення джерела, вставляючи його у новий літературний контекст, у результаті чого виникає новий троп<sup>18</sup>.

Хейз розвиває методологію, пояснюючи, як невисловлені асоціації, що містяться у першоджерелі, можуть бути експліковані та вжиті інакшим чином у новому тексті, який покликається на джерело. Слідом за Дж. Голандером, Хейз називає ці невисловлені аспекти тексту-джерела «заміщенням»<sup>19</sup> чи «металепсисом»<sup>20</sup>: «Коли літературне відлуння пов'язує текст, в якому воно

---

<sup>17</sup> На неї, в свою чергу, вплинули Фердинанд де Сосюр та Михаїл Бахтін, див. огляд у [104, р. 258–59].

<sup>18</sup> Риторична фігура, вживана для збагачення мовлення образністю.

<sup>19</sup> Хейз використовує слово "transumption", перекладене у книзі «Відголоски Писання у посланнях Павла», як «замещение».

<sup>20</sup> А.А. Волков [4, с. 432] визначає поняття «металепсис» як складний троп, утворений від іншого тропу, який полягає у подвійному переносі значення. Автор наводить приклад з поезії А. Ахматової: "Небывалая осень построила купол высокий, Был приказ облакам этот купол собой не темнить. И дивилися люди: проходят сентябрьские сроки, А куда подевались

лунає, із ранішим текстом, виникає художній ефект, який можна пояснити невисловленими чи прихованими (заміщеними) відповідностями між двома текстами» [4, с. 37].

Описавши свою методологію, Хейз звертається до екзегези певних інтертекстуальних епізодів Павлових послань, щоб проаналізувати його герменевтику. Обережні твердження та узагальнення Хейза щодо герменевтики Павла важко систематизувати – зокрема, тому, що в самого Павла він не знаходить загальної герменевтичної системи: «Апостол – не прибічник якоїсь екзегетичної моделі і навіть не дослухається якогось із відомих зібрань настанов для тлумачення... властиве сучасним біблеїстам прагнення втілювати у своїх дослідженнях суворі методологічні правила незнайоме апостола. Складається враження, що смисли текстів відкривалися йому інтуїтивно, в моменти метафоричного прозріння. При цьому він не вдавався до систематичних міркувань щодо власної герменевтики або не обтяжував себе такими роздумами» [18, с. 223–224]. Це не означає, що герменевтика Павла була безпідставною і ні з чим не узгоджувалася. Вона має свої обмеження, «але ці обмеження продиктовані перш за все сутнісними (тобто богословськими) міркуваннями, а не формальними методологічними настановами» [18, с. 224]. Проте, твердження Хейза щодо герменевтики Павла можна згрупувати у дві рубрики: 1) еклезіологічна герменевтика і 2) есхатологічна герменевтика.

Хейз визнає, що христологічне розуміння домінує у герменевтиці Павла як загальна концептуальна рамка [132, р. 104–105, 205–209; 62, р. 115–116]. Водночас він вважає, що інтерпретації Павла націлені на зібрання та поєднання юдеїв і язичників у Церкві (ἐκκλησία). Він каже: «Оскільки Павло споглядає виконання пророцтв передусім не в подіях Ісусового життя, як Матвій, а у збиранні Богом Церкви, що складається і з юдеїв, і з язичників, його герменевтика радше еклезіоцентрична, ніж христоцентрична» [18, с. 5]. Тому

---

студеные, влажные дни?" Персоніфікація осені дозволяє побудувати новий метафоричний образ: осінь будує високий купол, тобто високе небо.

Хейз виявляє стримане зацікавлення до свідчення Писань про Христа як Месію<sup>21</sup>, наголошуючи, що христологічні переконання Павла, зрештою, підкреслюють його еклезіоцентричну герменевтику. На думку Хейза, Павло цитує Писання, щоб показати прообразний взаємозв'язок між Церквою та есхатологічним народом Божим [18, с. 120–125, 169]. Герменевтика Павла еклезіоцентрична, тому що він «проводить біблійний текст через фільтр свого досвіду сприйняття Божого діяння – створення Церкви» [18, с. 143]. Відтак, Павло читає наративи про Авраама, Агар і Сару, про Ізраїль у пустелі та про сповнення обітниць, даної Авраамові, як прообрази, що стосуються *ἐκκλησία* [18, с. 125–169].

Хейз розуміє оповідь Павла про Мойсея і покривало (2 Кор. 3) як свідчення того, що правдивою метою Старого Завіту є преображена на образ Божий людина [18, с. 191]. Богослов пропонує тлумачити слово *τέλος* у 2 Кор. 3:13<sup>22</sup> як «мету» чи «задум». З цього випливає висновок, що спільнота, яка фокусує увагу на тексті як «самоцілі», не може досягнути «мети» Старого Завіту – преображення; їх очі досі закриває покривало [18, с. 170–213]. Лише ті, хто звертаються до Господа, знімають покривало зі своїх очей і «набувають здатність споглядати поза текстом його *τέλος*, справжню мету... Вони, подібно до Мойсея, преображаються славою Божою на образ Ісуса Христа, на Якого завжди неявно вказували Мойсей і Закон» [18, с. 191]. Тому для Павла правильне тлумачення починається не в написаному тексті, а в преображеній, сповненій Духа християнській спільноті, яка відбиває для створіння образ Божий. Саме така спільнота може правильно читати Старий Завіт. Ціна, яку має заплатити новозавітний інтерпретатор за те, щоб не тлумачити Писання рабськи, згідно з буквою (*γράμμα*), але здобути нову герменевтичну свободу, – це бути на шляху

---

<sup>21</sup> У ранній період вивчення Павлової герменевтики панувала думка, що апостол цитував Писання для доведення месіанства Ісуса Христа.

<sup>22</sup> 2 Кор. 3:13 «а не як Мойсей, що покривало клав на обличчя своє, щоб Ізраїлеві сини не дивилися на *мету* (*τέλος*) того, що минає». З цього випливає переклад Рим. 10:4 як: «Тому що *мета* (*τέλος*) Закону – Христос» (курсив мій).

«знання слави Божої в Особі Христовій» (2 Кор. 4:6). Ця слава відкривається в Особі розп'ятого Господа, Який закликає Свій народ уподібнитись Його хресному образу» [18, с. 207]. Тому герменевтична свобода – це яскрава відзнака екзегетики Павла [Там само].

Хейз привертає нашу увагу до того, що Павло читає Писання як авторитетне слово Боже, адресоване есхатологічній спільноті, тут і зараз. Що б не казало Писання, воно промовляє, насамперед, до Церкви (Рим. 4:23–24; 10:5–10; 1 Кор. 9:8–10; 10:11) [18, с. 207]. Більше того, Хейз встановлює важливий принцип: «слово Писання витлумачується як слово Бога, звернене до нас» [18, с. 232]. А отже, «сам автор і його первинні реципієнти стали прообразами, смисл яких повною мірою виражається лише в Церкві – тобто в емпіричній есхатологічній спільноті, розбудовою якої займається Павло» [Там само]. Згідно з Хейзом, Павло читає Писання як наратив про обрання й обітницю, що досягнув своєї кульмінації у формуванні есхатологічної спільноти, на яку завжди вказував текст. Стосовно наративу про обрання та обітницю<sup>23</sup>, Хейз пропонує одне з найбільш ємких та значних тверджень щодо герменевтики Павла: «На цьому глибшому рівні, Павла навряд чи можна звинуватити у приписуванні більш ранній традиції власних уявлень. Більш правильно було б казати, що Павло обрав засадничі теми біблійної історії в якості герменевтичних ключів до смислу традиції... Боже діяння в Ісусі Христі освітлює, на думку Павла, смисл досі неясної єдності оповіді Писання» [18, с. 218].

Герменевтика Павла, що трактує Писання про обрання й обітницю, поєднує Тору та Євангеліє в одній історії про одкровення Божої праведності в Ісусі Христі, причому «Тора не замінюється і не відмінюється, а трансформується у свідчення про Євангеліє» [18, с. 218]. Саме в контексті історії про Божу праведність слід розуміти напрямок і зв'язок цитат, алюзій та відлунь у Павла.

Замість шукати якусь центральну тему, що об'єднувала б думку Павла, Хейз припускає, що теологічний дискурс Павла укорінений у старозавітних

---

<sup>23</sup> Тут його тези наближаються до James A. Sanders [20, p. 41–60].

наративах. Звертаючись до Послання до Галатів 3:1–4:11 в якості прикладу, біблеїст показує що Павло засновує свій виклад не на системі доктрин або особистому релігійному досвіді, а на «священній історії» – наративній структурі, присвяченій Ісусу Христу, яка інтегрує та скеровує богослов'я та служіння Павла. Хейз стверджує, що наратив Павла, тобто наратив про Бога, Ізраїль та світ, де в центрі Христос, присутній всередині усіх його послань як метаобраз підструктури. Його можна виявити завдяки коротким посиланням чи індикаторам, які повертають читача його творів до цієї наративної підструктури. Павло бачить себе і Церкву, до якої він звертається, як учасників цієї історії. Ця історія продовжується і в наші дні, долучаючи Церкву до справи оновлення Богом Його творіння, в очікуванні звершення Його задуму.

Хейз підкреслює, що «Павло привносить «суть» Євангелія у динамічну взаємодію з конкретними обставинами» [97, р. 1]. Таким чином, герменевтика Павла складається з постійного взаємозв'язку поміж суттю або центром Євангелія та його інтерпретацією в окремих можливих обставинах. Подібний погляд на Павла відрізняється від більш традиційного розуміння Павлової теології, яке намагається віднайти в Павлових посланнях позачасову теологічну істину, висловлену у відповідь на унікальні обставини певної Церкви. Під «суттю» чи «основою» Павлової благовісті Хейз розуміє «наративну підструктуру», присутню в його текстах<sup>24</sup>. Послання Павла долучають його читачів до провідного наративу про Божі діяння у житті обраного народу. Таке читання Павлових послань розглядає унікальні обставини його читачів як частину всезагального і незавершеного наративу, вимагаючи від читача участі в цій події, що триває. До цієї події Павло долучає своїх читачів, звертаючись до їх богословської уяви.

---

<sup>24</sup> Як Хейз, так і Райт розвинули цю тему в своїх подальших творах. Хейз – у книгах «Відлуння Писання», «Етика Нового Завіту», «Відродження уяви». Райт – у книзі: *The Climax of the Covenant: Christ and Law in Pauline Theology* [200].

Хейз бажає надати методологію, що дозволила б давній книзі промовляти до сучасного читача так само дієво, як до своїх перших реципієнтів дві тисячі років тому. Він пропонує проводити творчі аналогії між оповідями текстів та оповіддю, яку переживає Церква у зовсім інших історичних обставинах. Хейз вважає, що Новий Завіт слід розглядати як історію. Більше того, Хейз бачить усе життя як історію. Сучасні віруючі мають використовувати акт уяви для побудови метафор, що поєднують історію біблійного тексту з історіями, які вони проживають у спільноті. У герменевтичній моделі Хейза, апостол Павло переповідає основну історію Ізраїлю, як вона стикнулася з історією Ісуса Христа, і як тепер переосмислена історія включає в себе життя Його церков.

Аналізуючи історію дослідження проблематики використання Старого Завіту в Новому, особливо у Павлових посланнях, можна виділити дві тенденції, що впливають на можливі висновки в дослідженні цієї теми. По-перше, тенденція бачити в Павлі, передусім, юдейського тлумача. По-друге, не зовсім ясний зв'язок поміж інтертекстуальною теорією та її практичним докладанням у вивченні герменевтики Павла.

Кілька нових досліджень на тему використання Писання Павлом починаються з аксіоматичного твердження, що Павло як тлумач був, передусім, юдеєм [191, р. 1; 40, р. 1–4; 175, р. 88–116]. Подібні дослідження проводять порівняльний аналіз Павлових послань із текстами його сучасників, наголошуючи на факті, який раніше залишали без належної уваги, – факті юдейського контексту висловлювань Ісуса Христа і Павла. В цьому огляді історії дослідження були відзначені праці, що порівнюють тексти Павла з равиністичним та елліністичним юдаїзмом, Філоном Олександрійським та кумранськими сувоями.

Внаслідок подібних порівнянь з'явилися розмаїті принципи тлумачення, скажімо: сім принципів (мидот) Гілея, тринадцять правил рабина Ішмаеля бен Еліши тощо [132, р. 21]. Також виникли розмаїті категорії для опису Павлової екзегетики, як-от: мідраш, пешер, мідраш пешер, таргум, Філонова алегорія. Подібні порівняння з юдейськими текстами стимулювали дослідження й

розширили наше розуміння того, як Павло використовував Писання. Утім, Хейз неоднозначно оцінює застосування термінів на кшталт мідраш і пешер.

Біблеїст зауважує: «Проблематичність такого слововжитку полягає в тому, що, з одного боку, він неточний, з іншого – овіяний якоюсь ауурою таємничості, що змушує нас із довірою ставитися до такого тлумачення: коли тлумач каже про текст як “мідраш”, процес тлумачення в принципі припиняється, як наче цим самим він пояснив щось, – тоді як в дійсності не пояснив нічого» [18, р. 27]. Вживаючи подібні назви у тлумаченні й без того неясного тексту, вчені лише додатково затьмарюють його смисл незрозумілою термінологією, яка не просуває тлумачення, а лише дає історичне посилання на равиністичну літературу часів Павла. Ще одна складність стосується застосування равиністичної системи мидот (*middot*). Приміром, із семи перерахованих правил Гілея, в текстах Павла можна зустріти лише два<sup>25</sup>. Ці сім правил не є принципами тлумачення або методами екзегетичного аналізу, – вони являють собою не стільки звичну для нас екзегезу, скільки зібрання логічних прийомів, що вказують, «як “змусити” текст сказати більше, ніж те, що він каже» [18, с. 25]. Більше того, ці принципи не є первинно юдейськими, вони виникли під впливом елліністичної практики тлумачення [55, р. 234–269] і свідчать про більший взаємний вплив юдаїзму та еллінізму, ніж вважалось на основі нещодавніх досліджень [107].

Попри величезний порівняльний аналіз екзегетики Павла з текстами його юдейських сучасників, подібні порівняння були не спроможні відкрити витоки герменевтичних переконань Павла [62, р. 83–84]. Павло не звичайний юдей, а юдей, що пережив особисту зустріч<sup>26</sup> із Ісусом Христом і присвятив себе Йому як Господу.

---

<sup>25</sup> А саме, "тезера шава" (пов'язування текстів на основі спільної етимології ключового слова), "каль ва-хомер" (висновування від простого до складного).

<sup>26</sup> Див. дослідження про те, як явлення Христа Павлу на шляху до Дамаска вплинуло на подальше формування богослов'я Павла [170].

Хейза мало цікавлять теорії постструктуралізму<sup>27</sup>, наприклад, про «смерть автора»<sup>28</sup>, а також історично орієнтовані спроби відстежити впливи поміж спорідненими текстами. Біблеїст фокусує увагу на Писанні Ізраїлю як на єдиному джерелі цитат Павла [18, с. 29–30], а тим самим віддаляється від сучасних підходів у літературному аналізі, які беруть до уваги тексти-ровесники й подальші тексти. В рамках інтертекстуальної моделі Хейза важливим є лише пошук тексту-джерела; це може виглядати як слабке місце його методології.

Наприклад, нещодавно виданий коментар під редакцією Г. К. Біел та Д. А. Карсон «Старий Завіт на сторінках Нового» [2], можливо, найкрасномовніше свідчить про вразливість підходу Хейза. В коментарі наведено огляд усіх форм використання Старого Завіту в Новому Завіті. Автори застосовують чітко сформульовану методологію, що складається з шести елементів: (1) новозавітний контекст, (2) старозавітний контекст, (3) використання цитат із літератури міжзавітного періоду й раннього юдаїзму, (4) текстуальний аналіз, (5) пояснення використання та (6) богословські висновки [2, с. 34–36]. Утім, в коментарі не згадано два інших, не менш важливих питання: (1) як новозавітний текст, що цитує Старий Завіт, згодом сприймався ранньою Церквою?; (2) як цей старозавітний фрагмент розуміла рання Церква поза його тлумаченням всередині новозавітної цитати? Ця методологічна помилка, що виявляється у зневазі до ранніх християнських джерел, як невід'ємної частини історико-критичного і літературного аналізу в розумінні Павла, вимагає виправлення.

---

<sup>27</sup> З цим не погодяться декотрі сучасні теоретики інтертекстуальності [73].

<sup>28</sup> Спроба відділити авторський задум від значення тексту викликала чимало суперечок. Стверджували, що ми не можемо зовні проникнути у задум автора, аби будувати ґрунтовні аргументи щодо нього. Отже, такі пошуки є хибною метою дослідження [196].



## 1.4. Внесок Річарда Хейза в богословську теорію інтертекстуальності

Поняття «інтертекстуальність» вказує на властивість тексту, в якому виявляється нерозривний зв'язок між текстом та його асоціаціями з іншими текстами. Це поняття вживається у герменевтиці для дослідження значення тексту у взаємозв'язку з іншими текстами.

Сучасні дослідження намагались дати визначення поняттю інтертекстуальності та розділити його на декілька категорій<sup>29</sup>, але ми звернемо увагу лише на дві різні концепції: традиційну та нову моделі інтертекстуальності.

### *Традиційна модель інтертекстуальності*

Аналіз інтертекстуальності як властивості тексту, пов'язаної з усвідомленими чи несвідомими вкрапленнями інших текстів, передбачає розгляд літературних покликань на попередні тексти, незалежно від того, чи є вони очевидними цитатами, чи ні. Схожі інтертекстуальні зв'язки були в центрі уваги вже на початку традиційних історико-культурних підходів до дослідження Священного Писання<sup>30</sup>. Редакційна критика, критика джерел та форми тексту передбачають інтертекстуальні зв'язки між текстом та попередньою традицією (усною чи письмовою). Основним завданням цих традиційних підходів було знайти літературний вплив більш раннього тексту на більш пізній. Завдання коментатора у традиційному підході до інтертекстуальності – це, по-перше,

---

<sup>29</sup> Стів Мойсе пропонує три категорії: 1) інтертекстуальна луна, 2) діалогічна інтертекстуальність, та 3) постмодерністська інтертекстуальність [149, р. 14–41].

<sup>30</sup> Наприклад, гіпотеза про джерело Q у Синоптичних Євангеліях, за якою Матвій і Лука використовували Євангеліє від Марка, джерело Q та інші тексти для написання своїх Євангелій.

довести використання джерела у пізнішому тексті, по-друге, продемонструвати вплив джерела. В цьому процесі тексти порівнюють, причому особлива увага приділяється демонстрації подібності й різночитання як ключових чинників для визначення авторського задуму в пізнішому тексті.

Традиційний аналіз інтертекстуальності розглядає текст як замкнений або єдиний об'єкт дослідження<sup>31</sup>, значення якого раз і назавжди визначене автором. Отже, таке тлумачення тексту є автороцентричним. Ця традиційна модель інтертекстуальності має великий вплив у розумінні використання Писань апостолом Павлом серед євангельських християн.

#### *Нова модель інтертекстуальності*

Попри те, що саме поняття інтертекстуальності не є чимось новим, зазвичай вважають, що Юлія Крістева була першою, хто запропонував вживати цю категорію в літературознавстві [149, р. 14]. Модель інтертекстуальності Крістєвої має свою специфіку, зумовлену новим поглядом на те, що таке текст [188]. Як вважається, у цьому новому розумінні тексту Крістева опирається на розробки Михайла Бахтіна.

Бахтін стверджував, що текстові притаманна «діалогічна властивість» [186]. Іншими словами, текст уже не розглядається як єдиний, замкнений об'єкт дослідження, який не має власного голосу, але постає в діалозі з іншими чинниками поза його межами. Крістева розглядає інтертекстуальність як діалог декількох текстів [9]. На основі праць Бахтіна, Крістева описує текст як перетин двох осей: «горизонтальна вісь», що поєднує автора і читача тексту, та «вертикальна вісь», що поєднує текст з іншими текстами [9, р. 475]. Поєднання цих осей формує текстовий простір, де автор, читачі та зовнішні тексти вступають у діалог і де «горизонтальна вісь» (автор-читач) і «вертикальна вісь» (текст-контекст), зрештою, збігаються. В цьому й полягає головна ідея мислительки: «будь-яке висловлювання (текст) є таким перетином двох

---

<sup>31</sup> Вважається, що саме так можливо ідентифікувати окремий текст як джерело для пізнішого тексту.

висловлювань (текстів), де можна прочитати щонайменше ще одне висловлювання (текст)» [9, р. 473].

Для Крістевої, діалогічна властивість притаманна як тексту загалом, так і будь-якій його частині, навіть щонайменшій. Для семіологів, кожний текст – це система кодів і знаків. Відтак, кожний текст і кожне читання залежать від попередніх кодів, кожний текст підпорядкований іншим дискурсам, які накладають на нього свої відбитки [10]. Знаки, з яких складається текст, не обов'язково мають бути письмовими чи вербальними. Знаки можуть включати й матеріальні артефакти (архітектура, мода, їжа тощо), жести (рукопотискання, цілунок тощо) чи навіть історичні події.

Порівняно з традиційною моделлю інтертекстуальності, текст більше не розглядається тут як замкнений об'єкт дослідження, що має стале значення, а радше як місце перетину текстових площин, як діалог розмаїтих вимірів письма, зокрема: автора, реципієнта повідомлення, утвореного теперішнім чи попереднім культурним контекстом.

*Критерії для категоризації методологічних підходів до вивчення вжитку Писань апостолом Павлом*

Теорія інтертекстуальності дає кілька категорій, необхідних для оцінки різних підходів до вивчення використання Писань апостолом Павлом. Декотрі питання для визначення критеріїв оцінки методологічних підходів:

(1) Скільки «текстів» фігурує в дослідженні того, як Павло використовував Писання? Чи мають одні тексти пріоритет над іншими й чому? В теорії, інтертекстуальних зв'язків у тексті може бути безкінечна кількість, бо різні знаки тексту можуть діахронічно або синхронічно вказувати на серії фраз або інших «текстів». Тому на практиці кількість аналізованих «текстів» має бути обмежена. Виникає питання: де межі такого обмеження? Історія тлумачення показує, що традиційні тексти для дослідження включають: Павла як богослова і біблеїста, Писання, а також першу аудиторію послань Павла.

(2) Наступне питання полягає в тому, чи намагався Павло відтворити первинне значення використаних текстів, чи відкидає їх значення і пропонує своє

значення, зумовлене власними упередженнями. Існують різні погляди, що описують взаємини між старими й новими текстами, залежно від застосованої моделі інтертекстуальності й теологічних переконань автора.

(3) Сучасні дослідники розділяють читачів на дві категорії – сучасні реципієнти та первинні реципієнти. Чи є інтертекстуальні зв'язки продуктом інтертекстуального простору автора або читачів? Чи слід брати до уваги «тексти» сучасного світу – інтертекстуальні взаємозв'язки яких ми утворюємо та приймаємо в ході читання – або на «тексти» світу автора? Первинні реципієнти відіграють значну роль у відкритті процесу формування «тексту» Павлом.

Виходячи з кількості досліджуваних текстів, можна розділити дослідників у цій галузі на дві групи. Перша – це ті, які роблять *основний* наголос на два «тексти» – Павло і Писання<sup>32</sup>. Друга – це ті, які, окрім двох попередніх текстів, роблять наголос на аудиторії реципієнтів.

*Основні методологічні підходи. Модель двох «текстів»: Павло і Писання*

Донедавна вважалося, що предмет дослідження «використання Писань апостолом Павлом» зводиться лише до вивчення динаміки зміщення наголосу поміж «текстами» Павла і Писання. Основне питання було: чи дотримується Павло первинного контексту Писання, а якщо ні, то на який інший контекст він покликається та які герменевтичні принципи вживає.

(1) *Інтертекстуальний напрямок «від Писання до Павла»*

Чимало євангельських вчених суворо дотримувались думки, що використання Писання Павлом цілком засноване на оригінальному контексті, тобто наголос ставили на Писанні, використовуваному в тексті<sup>33</sup>. Характерним представником цього підходу є Волтер Кайзер [117], чий методологічний підхід

---

<sup>32</sup> Це не означає, що дослідники цієї групи загалом не розглядають інші «тексти». Ідеться про основний наголос.

<sup>33</sup> Ч. Х. Додд наполягає, що творчий підхід Павла до Писання був би зрозумілий кожному, хто читає оригінальний контекст використаних цитат очима християнина першого століття до Р.Х. [22].

можна охарактеризувати як поєднання традиційної моделі інтертекстуальності з консервативним вченням про непогрішність Писання. Кайзер визнає, що його герменевтична позиція заснована на працях Еріка Дональда Гірша. Останній так визначав поняття «значення» тексту: «значення – це те, що представлене текстом; це те, що автор мав на увазі, використовуючи певну послідовність знаків; це те, що означають знаки. Значимість, з іншого боку, позначає відношення між цим значенням і людиною, концепцією або ситуацією» [109, р. 8].

Для Кайзера, значення Писання може бути тільки одне, а значимість або докладання, хоча й походять від незмінного полюсу авторського задуму, можуть відрізнитися від нього. Такий акцент на єдиному можливому значенні Писання змусив його заперечувати *sensus plenior* [ширше значення]. Кайзер також переконаний у непогрішності Писання, вважаючи, що Божественний задум однозначного Писання переданий через автора-людину, задум якої цілковито відповідає задуму Бога. Більше того, новозавітні автори розуміли Старий Завіт у повній відповідності до намірів старозавітних авторів. Адже за двома Завітами стоїть єдиний Автор, і вони відрізняються лише докладанням, а не значенням [117, р. 226].

Подібний підхід є типовим прикладом того, як традиційна модель інтертекстуальності формує методологію розуміння Писання апостолом Павлом. Кайзер ставить особливий наголос на літературному впливі раннього тексту на більш пізній текст. В останній час представниками такого погляду є Грейг Біел [2], Скотт Хейфман [84] та Ерл Елліс [62].

Елліс характеризує екзегетичний метод Павла як типологію і мідраш пешер<sup>34</sup>, припускаючи, що екзегетика Павла починається там, де закінчується історико-граматична екзегетика. Елліс не обмежує визначення значення тексту

---

<sup>34</sup> Він вважає, що пояснення тексту визначало текстуальну форму цитати, як у юдейському екзегетичному методі мідраш пешер [62, р.148].

історико-граматичною екзегезою і визнає «додатковий чинник», зумовлений упередженнями Павла в розумінні природи та історії Старого Завіту.

Кайзер та Елліс досліджують цитати з Писання на тлі оригінального контексту, засновуючись на упередженні, що Павло, володіючи історико-граматичним значенням Писання, мав намір у точності включити це значення у свої Послання. Вони ретельно підходять до контексту оригінальних текстів, що корисно для розуміння методології Павла і добре описує методологію однобічного літературного впливу з боку Писання на Послання Павла. Водночас, визнаючи авторитет Писання та єдність Старого і Нового Завітів, варто зазначити, що «текстуальна єдність» не завжди присутня у використанні Писань новозавітними авторами. Єдність Писання – не те ж саме, що цілісність Писання, яка виявляється у біблійній історії відкуплення із явленням Ісуса Христа, Який приніс цілісність і послідовність<sup>35</sup>. Варто визнати, що більш ранні тексти не завжди використовуються з метою переконання чи підтвердження чогось, але завжди привносять комплексну інтертекстуальну динаміку в тлумачення Писання. Це розширює наші уявлення про богословські виправдані моделі тлумачення.

(2) *Інтертекстуальний напрям «від Павла до Писання»*

До цієї категорії належать дослідники Писання, на думку яких Павло не лише нехтує оригінальним контекстом, але й нав'язує змісту Писань свій задум з полемічною метою або з причини власних упереджень.

Коментар Ганса Віндіша на Друге послання до Коринтян є класичним прикладом такого інтертекстуального підходу. Там він стверджує, що

---

<sup>35</sup> Можна порівняти герменевтику Кайзера з так званою христотелічною герменевтикою. Остання вказує на єдність Старого і Нового Завітів у біблійній історії відкуплення, кульмінацією якої є особа і справа Ісуса Христа. Про цю герменевтику див.: [63, р. 152–156], а також діалог [164, р. 87–96]. Sailhamer представляє герменевтичні та теологічні упередження Кайзера у його спробі показати, як Матвій використовує джерело Осії, спираючись на «композиційну структуру» самої книги Осії.

використання Павлом Книги Вихід у своєму Посланні (2 Кор. 3) суперечить самій суті 34 розділу Виходу [197, р. 114]. Віндиш характеризує тлумачення Павлом Вих. 34 як «мідраш», зумовлений його полемікою, яку викликала ситуація у Церкві в Коринфі.

Це означає, що Павло, спонуканий власними теологічними упередженнями, навмисне викривляє первинне значення Писань, змагаючись із опонентами їхньою зброєю. Подібний підхід передбачає, що Павло відділяє значення цитати від її первинного контексту, утворюючи новий контекст і нове значення цитати<sup>36</sup>.

В одному з найбільш розгорнутих досліджень теми використання Писання апостолом Павлом Дитрих-Алекс Кох стверджує, що наведені Павлом цитати засновані на Септуагінті, отже, різночитання з єврейським текстом спричинені не якістю запам'ятовування, а навмисним підходом до тлумачення Писань. Кажучи про екзегетичну методологію Павла, Кох вважає, що такі методи як алегорія, типологія, мидот Гілея, мідраш і пешер відіграють у ній незначну роль [122, р. 199–231]. Кох приділяє чимало уваги технічним аспектам у визначенні «цитати»<sup>37</sup> і стверджує, що Павло або буквально цитує текст, або заміняє слова цитованого тексту у відповідності до своїх цілей, зосереджуючись на своїх есхатологічних, герменевтичних та теологічних переконаннях у полеміці з опонентами.

---

<sup>36</sup> Одним з прикладів такого підходу є висновки Е.П. Сандерса [165, р. 443], який наводить теорію «від рішення до постанови» як модель для розуміння того, як Павло використовував Писання, зокрема у Рим 7, Фил 3 і Гал 2.

<sup>37</sup> Кох наводить сім умов визначення цитати: (1) коли цитата введена чітким формулюванням; (2) коли ці ж слова наведені в іншому контексті, де вони чітко відзначені як цитата; (3) коли текст супроводжує тлумачення; (4) коли розглядувані слова синтаксично випадають із контексту Павлових слів, що свідчить про їх походження з іншого місця; (5) коли фрагмент стилістично відрізняється від сусідніх віршів; (6) коли наявний вступ чи особливий наголос; (7) коли вірш представляє традицію, яка, на думку автора, є знайомою читачеві [122, р. 11–23].

Кристофер Стенлі [176], намагаючись визначити техніку використання апостолом Павлом цитат із юдейських Писань, порівнює його метод цитування з різними греко-римськими та юдейськими авторами. Він робить два висновки: (1) Павло активно адаптує слова цитат для вираження власного розуміння обговорюваного фрагменту; (2) запропонований «коментаторський погляд» на біблійний текст зумовлений рамками усталених літературних традицій того часу [176, р. 29]. В свою чергу, Пітер Еннс припускає, що Павлова герменевтика, перш за все характеризується «герменевтичною метою», а не «екзегетичними методами» [63, р. 76]. Для досягнення цих герменевтичних цілей Павло використовував загальноприйнятту герменевтичну техніку й екзегетичну традицію своїх сучасників. Для пояснення герменевтичної мети в апостольській герменевтиці, Еннс використовує поняття «христотелічності».

Отже, «Старий Завіт не існує самостійно, у відриві від завершення старозавітної історії в смерті й воскресінні Христа. Старий Завіт – це історія, що кудись прямує. Апостоли докладають чимало зусиль, щоб продемонструвати це. Саме Старий Завіт як єдине ціле, особливо у його найбільш грандіозних темах, віднаходить свій *телос*, своє завершення, у Христі. Це не означає, що резонанс старозавітного свідчення тепер згасає, але це значить, що на основі апостольської влади він знаходить своє правдиве призначення, мету, *телос*, у тій події, в якій Сам Бог вирішив зосередити Свій Завіт: Христос» [64, р. 277]. Згідно з Еннсом, завдання апостолів було не стільки в тому, щоб передати «задум авторів», скільки в тому, щоб показати, як Христос кульмінаційним чином поєднує Писання.

### (3) *Інтертекстуальний діалог поміж Павлом і Писанням*

Книгу Хейза «Відлуння Писання у Павлових посланнях» [18] можна назвати проривом у вивченні використання Павлом Писання. Хейз пропонує методологічно новий підхід, поєднуючи літературознавчу теорію «інтертекстуальності» з традиційними екзегетичними й теологічними підходами у розумінні герменевтики Павла. Як результат, методологія Хейза дозволяє по-



новому подивитись на інтертекстуальну матрицю та динаміку визначення цитат і алюзій у Писанні.

Хейз відходить від традиційного підходу, який обмежує поле дослідження певними цитатами й алюзіями Павла. Він досліджує більш далекосяжні, інтертекстуальні сліди, за допомогою літературознавчої теорії Дж. Голандера<sup>38</sup>. Хейз переконаний, що світ Павла занурений у Писання Ізраїлю значно більшою мірою, ніж це засвідчують самі лише цитати та алюзії. Особливу вагу має поняття «інтертекстуального відлуння» [95, р. 29]. На відміну від цитат чи алюзій, відлуння мають менш чіткі сліди тексту-джерела, але, оскільки вони народжені розумом, просякнутим попередніми текстами, іноді вони бувають більш значущими, ніж цитати. Засновуючись на працях Голандера, Хейз припускає, що відлуння часто може функціонувати як діахронічний троп або, за визначенням Голандера, як заміщення чи то металепис [18, с. 37]. Хейз далі пояснює: «Функція алюзивного відлуння полягає в тому, щоб підказати читачеві, що текст Б слід розуміти у світлі ширшого взаємозв'язку з текстом А, включно з тими елементами тексту А, які явно не задіяні у відлунні» [18, с. 38].

Згідно з Хейзом, алюзивне відлуння запрошує читачів самих завершити троп, додаючи заміщені зв'язки. Ефект відлуння стає сильнішим, коли читач віднаходить невисловлений смисл самостійно.

Новаторство методологічного підходу Хейза полягає в тому, що він дозволяє знайти спільний знаменник двох «текстів» – Писання і Павло – в єдиному «акустичному середовищі інтертекстуальної відповідності. Він не бажає обмежувати значення цитати Писання ані первинним контекстом, ані

---

<sup>38</sup> Літературознавча теорія «образу відлуння» Джона Голандера є методологічним підґрунтям поняття «інтертекстуального відлуння», яке вживає Річард Хейз [95, р.14–19]. Голандер дослідив риторичний та семантичний вплив поетичних алюзій чи відлунь. Він вважав, що читач тексту, який бажає почути відлуння, повинен мати доступ до більш ранніх голосів та їх «резонуючому значенню», подібному до значення, вкладеного пізнішим автором тексту [110, р. 65].

новим контекстом, запропонованим Павлом. Можливо, найбільш придатний термін для опису того, як Хейз концептуалізує інтертекстуальний напрям впливу між Писанням і Павлом – це *діалектична боротьба* чи *трансформація*: «Велика боротьба Павла – це боротьба не з метою ствердити свою владу над Писанням; радше це діалектична боротьба, спрямована на те, щоб відстояти тезу про узгодженість його Благовісті з Писанням та узгодженості Писання з цією Благовістю, обґрунтувати його вражаючі проголошення про те, що саме Бог Ізраїлю звершив у Ісусі Христі» [18, с. 220–221]. Для Хейза, використання Павлом Писань після приходу Ісуса Христа, «має характер перетворення: співвідносячи Слово Боже, звернене до Ізраїлю, з новими обставинами, в яких опинилися створені ним Церкви, та зі змістом своєї керигми, він надає оригінальні тлумачення, які все ж таки претендують на те, щоб їх вважали істинним, есхатологічно явленим смыслом давніх текстів» [18, с. 37]. Павло проголошує, що Закон і Пророки свідчать про Євангеліє Божої праведності, нині відкрите у смерті й воскресінні Ісуса Христа. В цьому смислі, «Тора не заміняється і не відміняється, а трансформується у свідчення про Євангеліє» [18, с. 218]. Так само, як будь-яке тлумачення передбачає діалог між текстом і читачем, приводячи до трансформації, так і тлумачення Писання Павлом приводить до трансформації через боротьбу з Писанням<sup>39</sup>.

Як було зазначено вище, Хейз не зупиняється на інтертекстуальному напрямку від Писання до Павла, або від Павла до Писання. Він пропонує альтернативний підхід, що дозволяє зберегти як оригінальний контекст, так і

---

<sup>39</sup> Згідно з Хейзом, така герменевтична модель може бути застосована не лише до зв'язку між Євангелієм і Павлом, але до зв'язку між Павловими посланнями та сучасними читачами. Він пропонує навчитись мистецтву діалектичної імітації, сприймаючи свідчення Писання про Божі діяння в минулому та сприймаючи це як важливий принцип у теперішньому, а також дозволяючи Божим діям в теперішньому часі прояснити наше розуміння Його дій в минулому [18, с. 283].

есхатологічні й «еклезіологічні» упередження Павла, що постають учасниками діалогу.

Хейз визнає свій метод «мінімалістичним» підходом до інтертекстуальності, не бажаючи ототожнювати його з новою моделлю інтертекстуальності Юлії Крістєвої і Ролана Барта, де будь-який текст розглядається як учасник «дискурсивного простору культури» [101, с. 81]. Це означає, щонайменше, дві речі: (1) Хейз обмежує використання феномену інтертекстуальності у Павлових посланнях, зосереджуючись на цитатах і алюзіях визначених текстів [18, с. 15]; (2) мета тлумачення тексту – виявити задум Павла як автора або відтворити відлуння, які Павло міг почути.

Але до методології Хейза можна поставити важливе питання: яка різниця між відлуннями, які міг почути Павло, та відлуннями, народженими інтертекстуальним полем між автором і читачем? Хейз пропонує сім питань до тексту, щоб переконатися, що зафіксовані нами відлуння входять до авторського задуму Павла. У застосуванні свого інтертекстуального підходу, Хейз припускає, що інтертекстуальний троп між Писанням і Павлом був утворений Павлом, а не твориться самим дослідником. У доказ того, що відлуння було спершу почуте Павлом, Хейз пропонує сім питань: (1) Доступність. Чи було джерело тексту доступне автору і читачам? (2) Гучність. Наскільки виразним і значущим є місце попереднього тексту в Писанні? (3) Повторюваність. Як часто Павло посилається на це місце Писання? (4) Тематична узгодженість. Наскільки добре відлуння вписується у хід думок Павла? (5) Історична достовірність. Чи виник смисловий ефект згідно із задумом Павла? (6) Історія тлумачення. Чи почули це відлуння інші читачі? (7) Переконливість. Чи виглядає реконструйоване тлумачення розумним? Чи допомагає воно глибше зрозуміти смисл дискурсу? [18, с. 50–53]. Та все ж Хейз визнає, що іноді дуже важко відрізнити відлуння, почуті самим Павлом, від відлунь, вчитуваних сучасним читачем: «Коли ми відходимо від явного цитування, джерело ховається у дискурсивному віддаленні, інтертекстуальні відносини стають менш визначеними. Тоді читач має уважніше дослухатися до голосів, що лунають зі сторінок біблійного тексту. Коли ми

наближаємось до такої межі, за якою відлуння вже ледь чути, у нас неусувним чином виникає питання, чи справді ми чуємо відлуння, або це лише плід гри нашої уяви» [18, с. 42].

Виникає питання: чи були відлуння, почуті Павлом або Хейзом, доступні для первинних реципієнтів Павлових послань? Не можна припускати, що всі читачі Послань були добре знайомі зі Старим Завітом, тому відлуння, які почув Павло, могли відрізнитися від відлунь, почутих його реципієнтами, а надто від почутих сучасними коментаторами. Але Хейз припускає, що всі три типи реципієнтів відлунь можуть почути теж саме.

Головним є питання про те, як Павло міг доносити Писання до язичницької аудиторії з обмеженими біблійними знаннями? Як визнає сам Хейз, «алюзії та відлуння – для тих, хто має вуха, щоб слухати» [16, с. 2]. Чи міг Павло очікувати, що його греко-римські слухачі були занурені у світ юдейських Писань такою ж мірою, як він сам, або, принаймні, такою мірою, щоб «мати вуха, щоб слухати»? Чи думав Павло, що його біблійні аргументи є переконливими для язичницької аудиторії? На думку Хейза, Павло – блискучий тлумач Писання, але не настільки блискучий комунікатор у міжкультурному середовищі. Інтертекстуальний підхід Хейза можна застосувати в дослідженні літературних зв'язків між Писанням та Павловими посланнями<sup>40</sup>, але він недостатньо ефективний у визначенні авторського задуму Павла в історичному міжкультурному контексті. Методологія, запропонована Хейзом, безумовно, йде далі вищезгаданих напрямів «від Писання до Павла» та «від Павла до Писання». Однак значення, на яке вказує метод Хейза, залишається у площині діалектичного взаємозв'язку між Павлом і Писанням.

*Модель трьох текстів: Павло, Писання і реципієнти*

У спробах визначити наявність і значення відлунь Писання, закладених самим Павлом, Хейз визнає, що «пізніші читачі цілком обґрунтовано

---

<sup>40</sup> Це можна було передбачати одразу з огляду на використання Хейзом літературної теорії Голандера.

відкриватимуть для себе смисли й значення образів, приховані від самого Павла» [18, с. 55]. Дослідження в галузі використання Писання Павлом досягнули рівня, коли наголос ставлять на дослідженні значення, якого Павло не передбачав, але яке є глибшим від початкового смислу, свідомо закладеного автором.

Кристофер Стенлі [175] робить наголос на ролі первинних реципієнтів у розумінні використання Писання Павлом. Виходячи з низького рівню писемності первинних реципієнтів Павлових послань<sup>41</sup> і недоступності сувоїв [175, р. 41–43], Стенлі припускає, що рівень біблійної ерудиції аудиторії Павла був значно нижче, ніж вважають сучасні вчені. Відтак, постає декілька питань: чому Павло так рясно цитує юдейські Писання, звертаючись, переважно, до язичників, до того ж неписьменних? Які риторичні цілі він переслідував при цьому? Відповідаючи на ці питання, Стенлі розмірковує не лише над тим, що Писання *каже*, але й що Писання *робить*.

Сильвія Кіісмаат у своєму інтертекстуальному дослідженні Послання до Римлян 8:14–30 демонструє використання методології Хейза у тлумаченні алюзій та відлунь у межах дискурсу культурних символів первинного контексту, запропонованого Хейзом. Кіісмаат пише: «Було зазначено, що тексти зустрічаються в діалозі не лише з іншими текстами, але й із різними аспектами культур, з яких вони походять. Відповідно, можливе інтертекстуальне посилення на ритуал чи твір мистецтва, ба й матрицю ідей, яка сформована конкретними текстами, але сама текстом не є... Іноді це можна віднести до конкретних текстів, але частіше він (Павло) спирається на матрицю ідей, що не можуть бути пов'язані з якимись конкретними текстами, але які були сформовані різними текстами (і традиціями) у його культурі» [120, р. 29–56]. Кіісмаат успішно демонструє, як Павло трансформує традиційний наратив про Вихід у минулому як рабство-

---

<sup>41</sup> Стенлі засновує свою думку з приводу ступеню освіченості Павлових послань у греко-римському світі на працях Харріса, який вважає, що не більш, ніж 20% населення вміли читати [88].

страждання-визволення, присутній у Книгах Ісаї та Єремії, в актуальну історію нового й цілісного народу Божого [120, р. 49].

Рой Чіампа у своїй книзі «Присутність та функціонування Писань у Посланні до Галатів 1 і 2» (The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2) демонструє добрий приклад застосування нової моделі інтертекстуальності Крістєвої в галузі дослідження Писання Павлом [52, р. 22]. Чіампа досліджує присутність і функцію Писання в розділах Послання, які не були досліджені раніше через відсутність очевидних цитат і алюзій. Він розглядає не лише наявність і функцію цитат, алюзій та відлунь Писання, але також етимологію та конотацію вжитих слів, понять, тем, аж до ледь розрізняваних інтуїтивних способів, за допомогою яких Писання може впливати на аргументацію тексту. Чіампа показує, що структура тлумачення і аргументація, які проявляються у перших двох розділах Послання до Галатів, готують ґрунт для дальшої аргументації та тлумачення Гал. 3–6 [52, р. 296]. Його основна теза полягає в тому, що, помістивши дискурс Послання до Галатів 1–2 у інтертекстуальну матрицю юдейського апокаліптично-месіанського символічного світу, Павло пов'язує ситуацію в Галатії з темами відступництва, відлуння яких походять із Вих. 32 та Повт. 13.

Кіісмаат та Чіампа вживають методологію Хейза і розширюють поле дослідження теми «використання Писання Павлом», звертаючи увагу на інші частини Павлових послань, де немає очевидних цитат та алюзій. Водночас, розширюючи фокус дослідження свідомого вибору Писання з дискурсивного поля культури, вони роблять наголос на ролі коментатора, що характерно для нової інтертекстуальності. Утім, неясність локації та меж значення, притаманна методу Хейза, властива також і стратегіям Чіампи та Кіісмаат, які докладають і розширюють його метод. Неясність полягає в тому, що Павло – експерт з Писання, віднаходить інтертекстуальні зв'язки у широкому культурному полі Писань, але сучасний дослідник може вчитувати в його тексти сумнівні інтертекстуальні зв'язки, не передбачені автором.

Таким чином, значення тексту не походить цілком ані від автора, ані від сучасного читача. Задум автора вступає у взаємодію із внеском читача, що ускладнює встановлення точки відліку у визначенні значення. Хейз, Ватсон, Чіампа та Кіісмаат наголошують на літературних інтертекстуальних зв'язках і втрачають з поля зору міжкультурне середовище, всередині якого Павло, перебуваючи під впливом юдейської культури, формулює зміст своїх послань для реципієнтів у греко-римському світі.

### **Висновки до першого розділу**

Проведений аналіз теоретичних та методологічних праць сучасних вчених і теологів дозволив пролити світло на стан наукової розробки проблеми, надати характеристику основних джерел, визначити теоретично-методологічні основи дисертаційної роботи.

Виявлено, що Хейз використовує вужче поняття інтертекстуальності, аніж його попередники, фокусуючи увагу не на інтертекстуальності «культурних кодів», а на цитатах, алюзіях та відлуннях більш ранніх текстів у творах Павла. Біблія як текст взаємодіє з читачем, який теж постає свого роду текстом, утвореним різними формами сучасного дискурсу (релігійним, соціальним, політичним, сімейним тощо). Інтертекстуальність у теологічній герменевтиці Хейза означає, що тексти відкриті не лише для впливу попередніх текстів, але й для контексту сучасних читачів.

Зробивши невеликий огляд основних методологічних підходів до вивчення Писання Павлом, можна дещо підсумувати. Використання Писання Павлом як інтертекстуальний феномен не розглядався достатньо уважно у відношенні до кожного з основних «впливових текстів». Більшість дослідників приділяють основну увагу двом «текстам» – Павлу як богослову і біблеїсту та Писанню. Первинним реципієнтам, як «тексту», було приділено щонайменше уваги.

Дослідники, головним чином, намагаються відтворити автороцентричне значення, тоді як Павло спілкується зі своїми читачами у світі тристороннього діалогу, в якому задіяні Павло, Писання та реципієнти. Реально наявна комунікація вимагає від автора перетворення його послання у відповідності до первинних умов реципієнтів, їх очікувань та потреб. Тому передане значення є продуктом інтеграції автороцентричного значення з реципієнтоцентричним значенням. Проведений аналіз здійснюваного Павлом тристороннього діалогу дозволяє краще зрозуміти методологічні основи полілогу, в якому четвертою стороною дискусії стають громади сучасних християн, які себе також бачать у якості реципієнтів послань Павла.

Уточнено роль досліджень Хейза в історії тлумачення герменевтики Павла у сучасному протестантизмі. До видання монографій Хейза, дослідження старозавітного Писання Павлом майже цілком фокусувалося на прямих цитатах. Хейз заклав методологічну основу для аналізу менш явних форм використання Писання, зокрема алюзій та відголосків, що можуть слугувати «слуховим апаратом», який «уловлює» елементи думки Павла.

В останні десятиліття спостерігається зміна у розумінні новозавітних послань, оскільки Павло розглядається не як богослов-учитель, зацікавлений у формулюванні систематичних тверджень теологічної «істини», а як богослов, зацікавлений у богословській рефлексії. Ця зміна передбачає перехід від екзегетичних спроб витягнути з Павлових послань ствердження «істини» до вивчення богослов'я апостола як діалогічного перетину з певними історичними обставинами, в яких він висловлював свою цілісну богословську думку.

Зміни у підході до герменевтики апостола Павла, багато в чому зумовлені впливом на сучасну протестантську теологію лінгвістичного повороту в філософії, стали предметом осмислення низкою істориків теології. Поруч із тим, радикальність стрибка, здійсненого в рамках еволюції богословських ідей, усе ще не була осмислена в науковій перспективі й вимагає подальшої розробки.



## РОЗДІЛ 2

### ГЕРМЕНЕВТИКА РІЧАРДА ХЕЙЗА ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ТЕОРЕТИЧНОЇ І ПРАКТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ

При аналізі монографій Хейза, у спробах визначити його підхід до тлумачення Писання, проявляється кілька напрямів у його дослідженні: наративна підструктура у Писанні, інтертекстуальний підхід до розуміння використання Старого Завіту на сторінках Нового, вплив герменевтичних підходів в осягненні питань новозавітної етики<sup>42</sup>. Ці теми взаємопов'язані та повинні розглядатися спільно, для формування загальної герменевтичної картини, яку представляє Хейз.

У цьому розділі буде здійснена спроба простежити, як Хейз використовує герменевтику Павла в якості моделі для формування своєї герменевтики. Один із вагомих та незвичних результатів досліджень Хейза – це його наполегливість у тому, що Павла слід тлумачити не христоцентрично, а еклезіоцентрично [95, р. 86]. Хейз справедливо відзначає, що Павло виражає переконання в тому, що Писання необхідно читати як слово, спрямоване до есхатологічної спільноти [95, р. 123]. Павло постійно наголошує на питаннях, що стосуються включення язичників до числа Народу Божого, та як слід читати Закон у світлі пришествя Христа. У відповідь на голоси критиків, які стверджують, що Павло використовує Писання вкрай вибірково й незв'язно [141], Хейз пропонує розуміння герменевтики Павла, яка глибоко еклезіоцентрична, оскільки у певних текстах простежується наративна підструктура, що базується на фундаментальних темах біблійної історії [95, р. 157]. Безладний вибір цитат із Писання, як може видатися на перший погляд, насправді проявляє когерентність у їхньому загальному взаємозв'язку до біблійної історії про Божу праведність. Павло бачить Євангеліє як продовження цього метанаративу. Більш того, як Хейз

---

<sup>42</sup> Ці теми представляють послідовність появи трьох його основних монографій, що стосуються різних, але взаємопов'язаних сфер новозавітних досліджень.

справедливо відзначає, Писання слід читати як текст, адресований безпосередньо для потреб інтерпретативної спільноти, передусім через причину участі її в тому ж метанаративі. Наприклад, зв'язок між Писанням та Церквою у Галатії полягає не в списку старозавітних цитат, які, на думку Павла, могли б для цього контексту підходити, але у метанаративі, що об'єднує все Писання та дозволяє Павлові побачити Церкву як співучасницю у цій єдиній драмі одкровення, яка відкривається у наративній підструктурі.

## 2.1. Методологічна модель наративної підструктури Річарда Хейза

Докторська дисертація Хейза (*«Віра Ісуса Христа: наративна підструктура Послання до Галатів 3:1–4:11»*)<sup>43</sup> закладає фундамент у розуміння причин, через які Хейз акцентує на важливості наративного аналізу в розумінні думки Павла й християнської етики. Традиційний переклад фрази πίστις Χριστοῦ у родовому відмінку має такий вигляд: «віра в Ісуса Христа» (об'єктний родовий відмінок в англійській мові – Objective Case), проте Хейз пропонує переклад цієї фрази так: «віра Ісуса Христа» (суб'єктний родовий відмінок в англійській мові – Subjective Case)<sup>44</sup>. Хейз не був першим, хто запропонував христоцентричне, замість антропоцентричного, читання фрази «віра (або вірність) Ісуса Христа» [26, р. 373–379; 184; 130; 112; 180; 162]. Починаючи з часу публікації його монографії і до сьогоднішнього дня, – це жваво дискутована тема у дослідженні Нового Завіту<sup>45</sup>. Одним із яскравих представників табору перекладачів фрази як

<sup>43</sup>Була доступна в друці протягом 25 років та в подальшому перевидана без змін [97].

<sup>44</sup>Хейз досліджує тексти, що згадують фразу πίστις Χριστοῦ та інші фрази, що містять слова: πίστις (Гал. 2:20; 3:26; Рим. 3:21–26); πίστεως (Гал. 3:2, 5, 25); ἐκπίστεως (Гал. 3:7, 8, 9, 11, 12, 24); ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Гал. 3:22) і δια τῆς πίστεως (Гал. 3:14, 26) – як слова, що вказують на вірність Ісуса Христа.

<sup>45</sup>Недавня бібліографія, що репрезентує думки прихильників об'єктного і суб'єктного родового відмінків [98; 154; 61].

«віра в Ісуса Христа» (об'єктний родовий) є Джеймс Д. Данн,<sup>46</sup> який вказав на те, що альтернативний переклад фрази може привести до повного знищення виразу «віра в Ісуса Христа» у посланнях Павла. Мойзес Сільва [172] припускає, що причина, через яку Хейз пропонує переклад «віра (вірність) Ісуса» полягає в тому, що він розуміє «віру» як поняття, що містить у собі елемент людської праці, за яку належиться нагорода, протиставляючи «марні людські дії благодатній божественній ініціативі» [97, р. xlvii].

Хейз формулює основну тезу своєї книги наступним чином: «Історія про Ісуса Христа, що мається на увазі в аргументації Павла у Посланні до Галатів, та його богословські роздуми намагаються викласти значення цієї історії» [97, р. xxiv]. Пізніше, після написання своєї наступної монографії («*Відголоски Писання у посланнях Павла*») Хейз визнає, що хотів би розширити свою тезу про розуміння герменевтики Павла як «невблаганно еклезіоцентричної», стверджуючи, що «Павло віднаходить у Писанні історію про Ізраїль, яка провіщає історію про Ісуса Месію та зародження Церкви, «Ізраїлю Божого» (Гал. 6:16)» [97, р. xxxviii].

Процедура виявлення наративної підструктури тексту така: «По-перше, ми можемо виділити в межах цього дискурсу альянсу на історії та відзначити його загальні риси; потім, у другій фазі дослідження, можемо запитати, як ця історія допомагає вибудувати логіку аргументації у ході дискурсу» [97, р. 28]. Загальне завдання Хейза полягало в описі ролі Павла як інтерпретатора історій, а не як

---

<sup>46</sup>Представляючи свої аргументи на одній із зустрічей Товариства біблійної літератури (1990), був гідним опонентом Річардові Хейзу. Аргументи Хейза [98 р. 40–50, 55–57] базувалися на Посланні до Римлян і теологічних аспектах фрази *πίστις* Χριστοῦ: (1) взаємозв'язок між христологією та сотеріологією в богослов'ї Павла; (2) людська природа Ісуса Христа; (3) емпірично-виразний аргумент проти наративної теології; (4) хрестоподібний образ християнського послуху. Аргументи Д. Данна базувалися на контексті й послідовності аргументації Павла в Посланнях до Римлян і Галатів, включаючи розгляд семантичних (відсутність визначеного артикля перед фразою) і синтаксичних аспектів фрази [59].

оповідача історій<sup>47</sup>. Перебуваючи під впливом постліберального оповідного богослов'я й таких богословів, як Карл Барт, Ганс Фрей і Джордж Ліндбек, Хейз використовує структуралістську методологію у сфері літературознавства<sup>48</sup>, творці якої<sup>49</sup> відстоювали ідею того, що все є мовою, де письмовий текст «представляє собою більш чи менш достовірний спосіб фіксації свідомості. У кінцевому підсумку, як текст стало розглядатися все: література, культура, суспільство, історія та й сама людина» [8].

Для Хейза система думки Павла ґрунтується не на його доктринальних переконаннях чи релігійному досвіді, а на «священній історії», наративній структурі, оскільки апостол не просто повторює цю історію у своїх листах, але й має на увазі, що його читачі добре з нею знайомі. Завдання Павла полягає «у застосуванні цієї історії для формування переконань і практик у церквах, які він щойно організував» [97, р. 6]. При цьому Хейз відзначає, що він не намагається стверджувати, що людська свідомість має наративний характер або що наратив слугує основним організуючим принципом сприйняття людиною реальності<sup>50</sup>. Мислення Павла, на переконання теолога, сформоване певним унікальним

---

<sup>47</sup> Цю різницю не завжди розуміли сучасні критики Хейза: див., скажімо, його відповідь [101, р. 217–239] на зібрання статей у Bruce W. Longenecker [129].

<sup>48</sup> Том Райт різко критикував позицію Хейза [100, р. 42–44], якого підозрював у відході від дійсності критичної історії. І Райт, і Хейз намагаються відійти від дихотомії між наративом та історією, і кожен із них звертається до метанаративу для пояснення Євангелія. Проте Хейз базує наратив на «комплексній поліфонії» у канонічних Євангеліях, водночас, наратив Райта базується на реконструйованій картині історичного Ісуса.

<sup>49</sup> Навідоміші з них: Дерріда [56] і Греймас [7].

<sup>50</sup> Думка, що належить ще Аристотелю, який підкреслював наративну якість наших переживань, отримала поширення в другій половині минулого століття та здійснила вплив на філософію, літературознавство, психологію. Антрополог Джозеф Кембелл, дослідивши давні й сучасні суспільства, не виявив жодної культури, яка б описувала себе без використання міфів, виражених в оповідній формі [47]. У сучасній теології цю думку поділяє Н.Т. Райт.

нарративом. Тому він базує свою основну тезу не на «феноменології свідомості», а на основі логічних аргументів Павла [97, р. 6].

Хейз відділяє поняття історії від поняття нарративу. У богослова нарратив, як іменник, використовується виключно для певних оповідей [97, р. 18]. Історія, однак, не завжди належить до визначеної оповіді у тексті, але вона може належати до серії подій у визначеному порядку, які формують основу для можливих інших оповідей. Це означає, що історія не завжди має нарративну форму [97, р. 18].

Хейз звертає увагу на методологічну складність віднаходити історії в дискурсивному жанрі (листах). На його думку, в певних випадках дискурси спрямовуються історією, що робить дискурс незрозумілим без спрямовуючої історії, оскільки причина існування дискурсу та його значення розкривається мірою відкриття значення історії [97, р. 22]. Покликаючись на праці Нортропа Фрая, який розділяє аристотелівські категорії  $\mu\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma$  та  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ , Хейз обґрунтовує своє твердження про дискурс та історію. Богослов визначає  $\mu\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma$  – як сюжет, а  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  – як тему або смисл сюжету, тому  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ , будучи темою історії, может бути вираженою через  $\mu\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma$  шляхом певного плану (чи сюжету) [97, р. 22–23]. Поняття  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  є невід’ємною частиною нарративу, оскільки воно розпізнане в нарративі. В дискурсі  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  можна абстрактно видобути з визначеної форми  $\mu\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma$ , однак значення  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  залежить від нарративу, в якому він перебуває. В такому сенсі  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  спрямовує дискурс. При обговоренні  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  з певного нарративу неможливо абстрагуватися від цього нарративу, який підтримує  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ . Хейз наводить три висновки із розуміння взаємозв’язку між історією та дискурсом:

- між історією та дискурсом у формі роздумів існують обмежені відносини, адже історії мають структурний вимір ( $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ ), що не тільки припускає, але й вимагає переоцінки й інтерпретації на мові, відмінній від нарративної;
- мислительна переробка не просто повторює сюжет ( $\mu\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma$ ) історії, але вона сама формує та обмежує процес роздумів, тому що

διόνοια ніколи не можна повністю абстрагувати від тієї історії, в якій воно закорінене та в якій осмислюється;

- тому, коли ми зустрічаємо такий тип дискурсу, тобто дискурсу в формі роздумів, має сенс задати питання про історію, в якій він закорінений [97, р. 28].

Отже, існують два основні компоненти в посланнях Павла, на які Хейз звертає увагу: рефлексивний дискурс і підструктура, яка виступає фундаментом, спрямовує та об'єднує в когерентне ціле аргументацію Павла.

Важливою є відмінність між розумінням підструктури Додда і Хейза. Для Додда, між керигмою і дискурсом Нового Завіту міститься основа, що складається з testimonia, яка представляє собою наратив, що розтлумачує «факти євангелія» [58, р. 12–13]. Для Хейза, структура історії Христа (євангеліє) керує вибором і тлумаченням старозавітних текстів, а не навпаки. Хейз розуміє метанаратив у листах Павла як такий, що сформований на основі христологічної історії, а старозавітні тексти, котрі залучає апостол, не визначають форму теологічного розвитку, використовуються еkleктично і тлумачаться в світлі історії про Христа [97, р. 63–64]. Тут євангеліє надає чіткості старозавітним текстам, які, в свою чергу, додають чіткості євангелію. При цьому, євангеліє та старозавітні тексти не просто спільно надають теологічного значення подіям життя Христа, але також, що дуже важливо, разом функціонують із метою прояснення для християн їхньої ідентичності та покликання. Відповідно, тут яскраво проявляється еkleзіоцентричність у герменевтиці Хейза.

Наративна підструктура, яку описав Хейз, вказує на те, як історія про Христа, разом зі старозавітними текстами, формує теологічне розуміння, що є основою, рухомою силою та когерентною спрямовуючою в дискурсі (Павла) про Ісуса Христа і Церкву.

Хейз вибудовує свою методологічну модель, використовуючи техніку філолога А. Ж. Греймаса [7, с. 178–257]. У ній припускається, що подібно до того, як кожне речення граматично складається із окремих синтаксичних елементів (підмет, присудок, прямий додаток тощо), з яких можна вибудувати

граматичну діаграму, а також змоделювати і структуру наративу, помістивши його елементи в діаграму наративного синтаксису [97, р. 83].

У цій моделі наратив має три складові, послідовні частини: початкова, тематична і завершальна. Центральна частина – найважливіша, оскільки оповідає про основні події історії. Кожна наративна послідовність сформована з трьох наративних синтагм: синтагма контакту, синтагма з'єднання/роз'єднання і синтагма виконання [97, р. 85]. Синтагма контакту містить у собі розділ, в якому основний персонаж (тема) покликаний до дії. Синтагма з'єднання/роз'єднання містить у собі розділ, в якому основний персонаж спрямовується до виконання «контракту» [97, р. 85]. Синтагма виконання містить у собі розділ, в якому основний персонаж завершує чи не завершує завдання. В моделі Греймаса кожна синтагма також містить так звані «канонічні функції»: у синтагмі контакту – доручення/прийняття та повідомлення/прийняття, в синтагмі виконання – конфронтація, домінування/підкорення й атрибуція/позбавлення. Це можна представити наступним чином [97, р. 90]:

<i>Початкова послідовність</i>	<i>Контакт т</i>	<i>Тематична послідовність</i>			<i>Завершальна послідовність</i>
		<i>З'єднання/ Роз'єднання</i>	<i>Виконання</i>	<i>Атрибуція</i>	

*Таблиця №1: Спрощена модель наративної структури*

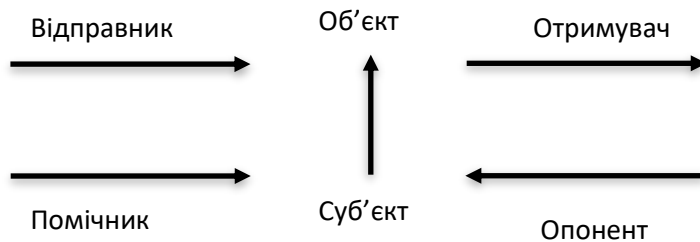
Суть моделі Греймаса, яка стала відомою як «актантна модель»<sup>51</sup>, полягає в спробі визначити роль і взаємоз'язок між учасниками історії (актантами). Припускається, що існує шість ролей у наративі [97, р. 90–91]: (1) *відправник* – той, хто дає доручення; (2) *суб'єкт* – той, хто приймає доручення; (3) *об'єкт* – річ або якість, яку відправник бажає передати; (4) *отримувач* – той, кому відправник бажає передати *об'єкт*; (5) *опонент* – перепона (або сила), що має

---

<sup>51</sup>Де актанти (від лат. ago – приводжу в рух, дію) – це особа чи предмет, що бере участь у дії [6].

намір зашкодити *суб'єкту* виконати доручення; (б) *помічник* – той (або сила), хто допомагає *суб'єкту* в виконанні доручення.

Взаємозв'язок між ролями та їх послідовністю можна представити у наступній діаграмі:



*Таблиця №2: Діаграма структури наративу*

*Використання методології до тексту з Послання до Галатів 4:3–6 та 3:13–14*

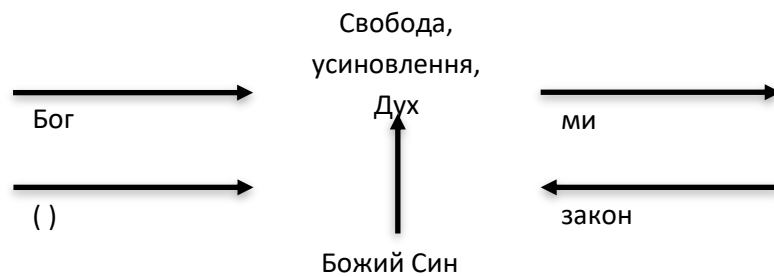
Використовуючи вищеописану модель, Хейз аналізує Гал. 4:3–6 та 3:13–14 й визначає наративну структуру історії Ісуса Христа. Він розпочинає з Гал. 4:3–6, вважаючи, що цей текст відображає загальну наративну структуру, де Гал. 4:3 – первісна послідовність історії, що згадує людський стан (поневолені), Гал. 4:4–6 – тематична послідовність наративної структури. В Гал. 4:4 Бог, Який послал Свого Сина, виступає в якості «відправника», Син – в якості «суб'єкта». Далі, на основі використання фраз *ἴνα* й *ὅτι* в Гал. 4:5–6, Хейз бачить: свободу, усиновлення і Духа – як «об'єкт»; підзаконних, тобто нас, – як «отримувачів»; і закон – як «опонент». Схожий аналіз тематичної послідовності виглядає наступним чином [97, р. 103]:

<i>Тематична послідовність</i>			
<i>Контакт</i>	<i>З'єднання/ Роз'єднан ня</i>	<i>Виконання</i>	<i>Атрибуція</i>
«послав Свого Сина, ...	«родився від жони, та став під		«Α ( <i>ὅτι</i> ) що ви сини, Бог послав у ваші



щоб (ἵνα) Законом»  
 викупити (Гал.4:4)  
 підзаконних,  
 щоб (ὅτι)  
 усиновлення ми  
 прийняли» (Гал.  
 4:4–5)

серця Духа  
 Сина Свого»  
 (Гал. 4:6)



*Таблиця №3: Наративна структура Гал. 4:3–6*

Через те, що в Гал. 4:3–6 не достатньо чітко простежується дія суб'єкта, ким у наративній структурі Хейза є Ісус, він підкріплює свою аргументацію, використовуючи Гал. 3:13–14, де «суб'єкт» – Христос, а «опонент» – прокляття Закону, «об'єкт» – свобода, благословення Авраама і Дух, «отримувач» – ми, «помічник» – віра. Згідно цієї структури, дією «виконання» у тематичній послідовності виступає спасительна дія Ісуса, показана в Гал. 3:13.

#### *Тематична послідовність*

<i>Контакт</i>	<i>З'єднання/ Роз'єднан ня</i>	<i>Виконання</i>	<i>Атрибуція</i>
«послав Свого Сина, ... щоб (ἵνα) викупити підзаконних,	від жони, та став під Законом» (Гал.4:4)	«Христо с відкупив нас від прокляття Закону, ставши	«А (ὅτι) що ви сини, Бог послав у ваші серця Духа

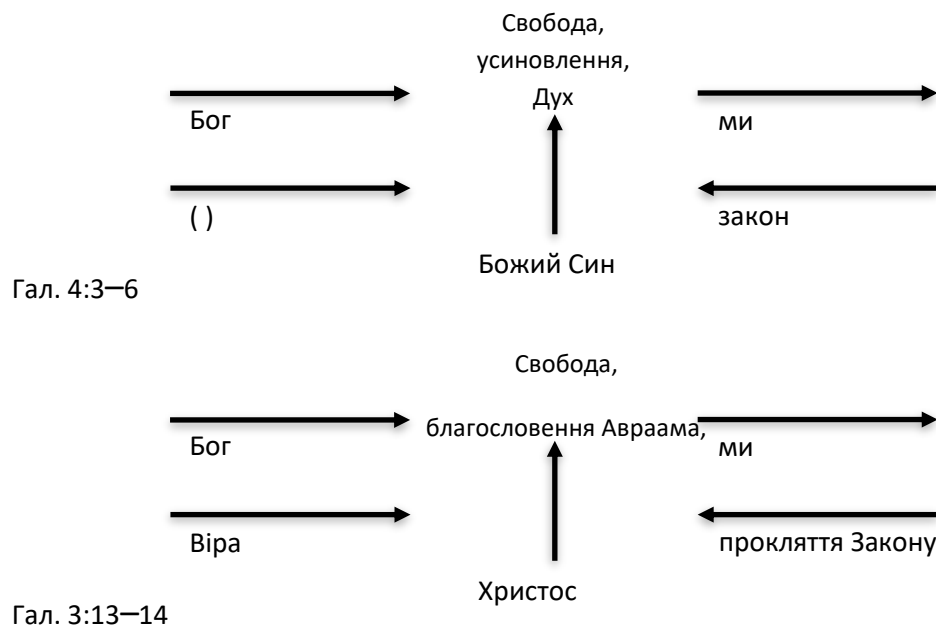
щоб (ὅτι)  
усиновлення ми  
прийняли» (Гал.  
4:4–5)

прокляттям за  
нас» (Гал. 3:13)

Сина Свого»  
(Гал. 4:6)

---

«щоб  
(ὅτι) Авраамове  
благословення в  
Ісусі Христі  
поширилося на  
поган, щоб (ὅτι)  
обітницю Духа  
прийняти нам  
вірою» (Гал.  
3:14)



*Таблиця №4: Наративна структура Гал. 4:3–6 та 3:13–14*

*«Інше благовісткування» в наративній моделі Гал. 3:21–22*

Використовуючи результати наративного аналізу, Хейз підводить до переломного моменту в своїй аргументації, ґрунтуючись на актантовій структурі Послання до Галатів 3:21–22. Богослов пропонує альтернативний погляд на

розуміння євангелія як протиставлення «іншому благовістествуванню»<sup>52</sup>, описаному в Посланні до Галатів. Хейз гіпотетично відтворює зміст «іншого благовістествування» в наступній актантовій структурі: «помічник» – Закон, «об'єкт» – життя і праведність, «відправник»<sup>53</sup> – Бог, «отримувач» – людство, «суб'єкт» – людство [97, р. 114].



*Таблиця №5: Наративна структура «іншого благовістествування» в Гал. 3:21, у припущенні Хейза*

Як протиставлення «іншому благовістествуванню» в Гал. 3:21, Хейз пропонує альтернативну актантову структуру в Гал. 3:22. Ця структура вказує на альтернативу «іншому благовістествуванню», де: «помічник» – віра, «об'єкт» – обітниця, «отримувач» – віруючі, «опонент» – гріх і «суб'єкт» – Ісус Христос [97, р. 114].



<sup>52</sup>Гал. 1:6: «Дивуюся я, що ви так скоро відхилюєтесь від того, хто покликав Христовою благодаттю вас, на іншу євангелію». Як бачимо, в українських перекладах, зокрема Івана Огієнка та Івана Хоменка, перекладено «інша євангелія». В англійській класичній King James Version: «another gospel». Водночас, російськомовний Синодальний переклад подає: «иное благовествование» – виразна лексична церковнослов'янська стилізація.

<sup>53</sup>У тексті Гал. 3:21 немає чіткого згадування слів «Бог» і «людство», але Хейз бачить їх як учасників наративу.

*Таблиця №6: Наративна структура Гал. 3:22, згідно Хейза*

На основі різниці між «суб'єктом» і «помічником» у наративній структурі Гал. 3:21 і Гал. 3:22,<sup>54</sup> Хейз вказує на контраст між антропоцентричним і христоцентричним поглядами на спасіння й віру: «Переклад Гал. 3:22 не означає, що віруючі отримують обітницю через суб'єктивний акт їх віри в Ісуса Христа; навпаки, цей текст означає, що Ісус Христос, силою віри, здійснив акт, який дозволяє віруючим прийняти обітницю. До цієї проблеми визначення правильного тлумачення можна підійти з іншого боку: якщо Гал. 3:22 лише означає, що віруючі отримують обітницю через акт їх віри в Ісуса Христа, як «об'єкта їх віри», то, відповідно, представлений аналіз наративної структури цього вірша помилковий» [97, р. 116].

Опираючись на наративний аналіз вищезгаданих текстів, Хейз вказує на велику картину євангельської історії Павла, яка була відома його отримувачам та на яку апостол опирається в своїх листах. Теолог наполягає, що «віра Ісуса Христа» в посланнях Павла повинна розумітися в контексті євангельської історії, в якій не людський акт віри, але віра (або вірність) Ісуса Христа рухає Його покірним виконанням місії спасіння людства, а також є ключем до розуміння аргументації Павла в Посланні до Галатів та в інших його листах [97, р. 158].

Маючи таку теоретичну основу, він вказує на дві складові мислення Павла: (1) підструктура, що представляє собою оповідь від Адама до кінця часів, де особливе значення має історія про Ісуса; (2) дискурс-роздум, у процесі якого формуються богословські переконання Павла. При цьому наративна підструктура перебуває не «за текстом», а «під текстом», оживляючи його й обмежуючи вибір можливих варіантів дискурсу. Хейз пропонує, що в основу богослов'я Павла в Посланні до Галатів, в якості наративної підструктури,

---

<sup>54</sup> «Суб'єкт» – людство (Гал. 3:21)/Ісус Христос (Гал. 3:22); «помічник» – Закон (Гал. 3:21)/віра (Гал. 3:22).

покладена історія про Ісуса Христа. На думку Хейза, значення фрази *πίστις τοῦ Χριστοῦ* (Гал. 3:1–4:10) містить у собі цілу історію про Ісуса Христа, Його вірність, жертвний послух на хресті, що стало причиною виконання обітниць Богом [97, р. 161].

Більш того, Хейз припускає, що ця оповідь є частиною загальної історії, починаючи від Адама, включаючи епоху Церкви і до кінця часів [103], обрамлює аргументацію Павла й керує його логікою. Фраза «віра Ісуса Христа» вказує на цю загальну історію і, на переконання Хейза, призводить до фундаментальних теологічних висновків: (1) послух і вірність Ісуса Христа є ключовими ідеями в описі сотеріології Павла; (2) згідно Павла, спасіння базується не на людському акті вірування або прихильності до Бога певним чином, а на божественному акті, що явився в Ісусі Христі; (3) людська віра – це не попередня умова для спасіння, а «правильний спосіб відповіді на благословення, дане во Христі» [97, р. 211].

## 2.2. Відголоски Писання у Новому Завіті

У книзі «Відголоски Писання у посланнях Павла» Хейз пропонує [18, с. 5] інтертекстуальний<sup>55</sup> підхід до дослідження листів Павла<sup>56</sup>, де розуміння того, як він використовує Старий Завіт, збагачує наше тлумачення послань Павла й інших книг Нового Завіту. Багато зі змісту дослідження Хейза можна зарахувати до продовження праць Додда, який показував, як автори Нового Завіту

---

<sup>55</sup>Поняття «інтертекстуальність», яке, можливо, вперше згадала Юлія Крістева, активно використовувалося в біблійних дослідженнях. Пізніше, з огляду на некоректне використання її праць, Крістева надала перевагу використанню терміну «транспозиція», пояснюючи інтертекстуальність як переміщення (транспозицію) однієї системи знаків в іншу [125, р. 59–60].

<sup>56</sup>Стефан Алкієр (Stefan Alkier) вказує на три різних підходи у використанні інтертекстуальності в біблійних дослідженнях: автор-орієнтоване, отримувач-орієнтоване й експериментальне [21].

використовують більш широкий контекст у цитатах або покликаннях на матеріал Старого Завіту.

Хейз визнає, що алюзії та відголоски<sup>57</sup> Старого Завіту зустрічаються в посланнях Павла в результаті того, що автор був цілковито занурений у старозавітного богослов'я та мову. Можна образно порівняти, що ми, як сучасні дослідники, знайомі з наративами Старого Завіту подібно до того, як «гітаристи-початківці заучують блюзові фрази по нотах, можемо пізнавати, лише читаючи нотатки на полях і біблійні симфонії, те, що Павло знав напам'ять» [18, с. 67]. Теолог бажає подати модель читання послань Павла з більшою чуттєвістю через той факт, що Старий Завіт – це основа його світогляду, джерело його богослов'я і словникового запасу в його мовленні. Хейз не просто хоче простежити присутність відголосків Писання, але має намір відповісти на більш складне питання – як відголоски допомагають нам зрозуміти герменевтику Павла у відношенні до Старого Завіту і сформуванню нашого методу тлумачення Писання.

#### *Методологія «Відголосків»*

Тема використання Старого Завіту в посланнях Павла активно обговорювалася протягом останніх десятиліть у монографіях та коментарях на новозавітні книги<sup>58</sup>. З часу публікації «Відголосків» (1989) дослідження в сфері «інтертекстуальності» отримали значний розвиток у галузі біблеїстики<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup>Хейз визнає, що ці терміни складно визначити в окремі категорії [18, 49–50]. Він використовує термін «алюзія» для «виразного інтертекстального відсилання» і термін «відголосок» для очевидних інтертекстуальних відсилань. Хейз покликається на Холландера [110, р. 64] у визначенні відголоску як «метафори, що відповідає алюзуванню, й заміщаючи його собою, не залежить від усвідомленого наміру» [18, р. 49].

<sup>58</sup>Хейз обговорює критичні підходи до Павлової герменевтики у: [18, 14–27].

<sup>59</sup>Тут можна наводити багато прикладів. Особливо необхідно відзначити кілька праць, що вступають у діалог із методологією Хейза: [168, 149]. Хороший огляд у збірнику статей, представленою в: [155].

Чим унікальний підхід Хейза до використання Старого Завіту в Новому? Богослов не просто концентрує увагу на очевидних цитатах зі Старого Завіту або на певній екзегетичній методології Павла в тлумаченні старозавітного, але і намагається побачити, як Павло повністю переосмислює зміст Старого Завіту. У спробі зрозуміти Павла, який «шукав новий шлях до рішучого і в богословському відношенні плідного переосмислення Писань Ізраїля» [18, с. 72], Хейз використовує особливий підхід до інтертекстуальності Джона Холландера, в якому він фокусує увагу «не на психіці поета чи історичних передумовах поетичних алюзій, але на риторичному і семантичному впливові алюзій» [110, р. 19]. Цей семантичний вплив виявляється не тільки через аналіз того, як текст співвідноситься до підконтексту, де старозавітні «алюзії та відголоски у Павла часто слугують прикладом використання літературного тропу металепису» [16, с. 12]. В розумінні Хейза, текст може «відсилати нас до більш раннього тексту, причому таким чином, що більш ранній текст починає сприйматися співзвучно з більш пізнім більшою мірою, ніж на те виразно вказано. Відповідно, для того, щоб інтерпретувати (текст), читач повинен відтворити не виражені чітко або приховані відповідності між двома текстами ... (Це означає, що) ми мусимо повернутися до Писання та розглянути більш широкі контексти в біблійних текстах-попередниках – це допоможе нам зрозуміти смисл образних ефектів, породжуваних інтертекстуальними зв'язками» [16, с. 13].

Тому для Хейза інтертекстуальне читання не повинно бути тільки науковим аналізом джерел текстів Павла, але метою такого читання повинно бути віднайдення риторичного наголосу, що походить із нового значення, сформованого взаємодією тексту і підтексту. Хейз прагне визначити інтертекстуальні зв'язки у відголосках СЗ і намагається відділити екзегезу від наукових претензій, пригадуючи своєму читачеві, що не може бути точності в оцінці алюзії, «оскільки екзегеза – не точна наука, а мистецтво, що послуговується обмеженим набором інструментів та значною мірою опирається на людську уяву» [18, с. 50].

Поняття «металепсис»<sup>60</sup>, яке Хейз запозичив у Джона Холландера, не розвинуто достатньо, щоб бути методологією або навіть теорією літературної алузії [18, с. 35]. Хейз застосовує це поняття не тільки до слабких відголосків, але і до виразних цитат. Він вважає, що Павло використовує Писання «в якості тропів, а не доказів», які генерують нові смисли, «пов'язуючи більш ранній текст (Писання) з більш пізнім (Павлів дискурс), внаслідок чого виникають несподівані відповідності, котрі містять у собі смисли й значення, не виражені виразно» [18, с. 44]. Коли автор наводить два тексти, він робить поєднання між ними, але інші поєднання також можуть бути там, де (трансмутуюче)<sup>61</sup> «Павлове мовчання апелює до читача, щоб той заповнив відсутні місця в тропі» [18, с. 93]. Хейз пояснює, що при поєднанні двох текстів, тобто «якщо читати текст, із якого взята фраза, контрапунктно з новим контекстом, у який вона була транспонована, нам стають відчутні різноманітні резонуючі смислові обертони і «троп закликає читача взяти участь у творчому акті уяви, який необхідний для розуміння (тексту)» [18, с. 42].

Вимагаючи від читача заповнити прогалини, «ми повинні завжди задавати питання: яким був наш власний внесок? Наскільки ми завжди є авторами і читачами того, що ми бачимо?» [110, р. 99]. Тоді виникає питання: якщо відголосок – це інтертекстуальна зв'язка, що генерує новий смисл, то де або в чийй свідомості відбувається ця герменевтична подія? Хейз вказує на п'ять можливих місць, де може відбутися інтертекстуальний зв'язок або герменевтична подія, що породжує новий смисл: (1) у свідомості Павла, (2) в

---

<sup>60</sup>Транслітерація – від грецького слова (воно походить від двох гр. слів  $\mu\epsilon\tau\alpha$  і  $\lambda\alpha\mu\beta\alpha\nu\omicron$ ), що вказує на троп заміни [110, р. 114–115]. Хейз дає наступне визначення «металепсису» – «це риторичний і поетичний прийом, в якому один текст відсилає нас до більш раннього тексту, причому таким чином, що більш ранній текст починає сприйматися співзвучно з більш пізнім більшою мірою, ніж на те виразно вказано» [16, р. 12–13].

<sup>61</sup>Це слово відсутнє у російському перекладі «Відголосків», але в оригіналі ця фраза Хейза подана так: «Paul's transumptive silence cries out for the reader to complete the trope» [95, р. 63].



свідомості оригінальних читачів листів Павла, (3) в самому тексті, (4) в нашому акті тлумачення, (5) в спільноті інтерпретаторів [18, с. 45–46]. При цьому він бачить недоліки у кожному з цих місць, якщо їх розглядати окремо, і «не готовий прийняти теорію ні однієї з герменевтичних шкіл, які дають ці п'ять відповідей (читач нехай розуміє)» [18, с. 46], але пропонує поєднати їх, враховуючи переваги і недоліки кожної<sup>62</sup>.

Том Райт також пропонує схожу герменевтичну модель: «...нам необхідна така теорія читання, яка на стадії «читач і текст» віддасть належне і тому, що читач – це конкретна людина, і тому, що текст – це самостійне явище, а не якийсь шматок пластиліну, що набуває будь-якої форми за примхою читача. На стадії «текст і автор» він віддасть належне і тому, що автор хотів досягти певних цілей, і тому, що, у додаток до авторського задуму, текст може містити в собі й щось інше – відзвуки, алюзії, структури та інше, – чого не усвідомлював автор і, звісно, може не усвідомлювати і читач. Нам необхідна теорія читання, побудована на «і... і...», а не на «або...або...» [13, р. 242]. Згідно Хейза, новий смисл, отриманий у результаті «інтертекстуальної гри» [18, с. 216], не може бути виявлений при допомозі наукових герменевтичних методів, але може бути виявленим тільки тими, «хто має вуха слухати» [18, с. 36].

Однак все ж таки потрібні певні правила, які допоможуть тому, хто займається цим мистецтвом визначання, чи вважати фразу, яка розглядається, відголоском і вірно оцінювати її інтерпретацію.

Тут необхідно згадати, що Хейз пропонує наступні сім критеріїв у спробі виявити та інтерпретувати інтертекстуальні відголоски [18, с. 50–54]:

1. *Доступність*. Чи було гіпотетичне джерело тексту, відголосок якого відчувається, доступне автору та (або) першим читачам?

---

<sup>62</sup>Наскільки можливо утримати схожий баланс – це питання суперечливе. С. Портер вважає, що це можливо, якщо «призупинити правила протиріччя» [155, р. 37]. Д.Сандерс вважає, що Хейзу це вдалося, оскільки «він інколи визнає правомірність третього й четвертого варіантів, замість першого і другого» [168, р. 53].

2. *Гучність*. Наскільки значиме або помітне місце, яке займає текст-попередник у Писанні (повторення слів або синтаксичних конструкцій, риторичний акцент відголоску)?

3. *Повторюваність*. Як часто Павло цитує або покликається на той же біблійний фрагмент?

4. *Тематична узгодженість*. Наскільки добре ймовірний відголосок вписується у хід роздумів Павла? Чи прояснюють образи та ідеї у ймовірному джерелі тексту роздуми Павла?

5. *Історична достовірність*. Чи припускав Павло, що очікуваний смисловий ефект буде зрозумілий його читачам?

6. *Історія тлумачення*. Чи чули ті ж відголоски інші інтерпретатори – як ті, які жили в епоху розвитку біблійної критики, так і до цього?

7. *Переконливість*. Чи виглядає реконструйоване тлумачення розумним? Чи допомагає воно глибше зрозуміти смисл дискурсу?

У спробах захистити себе від звинувачень у тому, що він почув більше відголосків, ніж Павло, Хейз пропонує свої сім критеріїв, які стали початком для багатьох наступних досліджень інтертекстуальності у НЗ, як монографій [189; 19; 190], так і коментарів на текст Писання<sup>63</sup>. Сім критеріїв Хейза для визначення відголосків стали найвідомішою частиною його книги, проте насправді ці критерії слугують лише прологом до його основної тези. Основний зміст «*Відголосків*» присвячено не визначенню відголосків, а саме їх тлумаченню. Об'єм наукових досліджень на тему критеріїв Хейза свідчить про їхню значимість, проте, як ми побачимо пізніше, не всі науковці були переконані в їхній важливості.

---

<sup>63</sup>Яскравий приклад такого коментаря: Г.К. Биел, Д.А. Карсон. Ветхий Завет на страницах Нового [2].

Хейз застосовує свої критерії до різних текстів та відкидає такі категорії як мідраш<sup>64</sup>, алегорія і типологія як надто загальні й такі, що не характеризують відносини між Писанням і тлумаченням Павла. Замість цього він звертається до праць Томаса М. Гріна [80], в яких той пропонує чотири варіанти літературного наслідування<sup>65</sup>, при допомозі яких поети поєднують свої творіння з текстами-попередниками [18, с. 241]. Оцінюючи ці варіанти літературного наслідування, Хейз приходять до висновку, що метод інтерпретації Павла більш за все схожий на «діалектичне наслідування» [18, с. 241]. Томас Грін описує «діалектичне наслідування» як «конфлікт двох семіотичних всесвітів», де «текст стає місцем протистояння між двома риторичними або семіотичними системами, вразливими одна перед одною, конфлікт між якими не так просто вирішити» [80, р. 46]. Тому, якщо в «евристичному наслідуванні» претекст поглинутий пізнім текстом, то в «діалектичному наслідуванні» обидва тексти зберігають протистояння.

Тому Павло не представляє текст Писання в якості фону для розкриття євангелія, але бажає «поставити Писання та євангеліє в такі відносини, в яких одне тлумачило б інше, і, таким чином, розкривалась би праведність Божа» [18, с. 245]. При цьому Павло не намагається дати читачеві вичерпне пояснення своєму алюзивному використанню Писання, замість цього читач запрошений

---

<sup>64</sup>Хейз згадує middoth Хіллела і тринадцять middoth Раббі Ішмаела, але підкреслює, що тільки два із них мають значимість: *gezerah shawah* (зв'язок текстів на основі ключового слова) та *qal wahomer* (висновок від меншого до більшого) [18 р. 26]

<sup>65</sup>(1) Сакраментальне наслідування (поетичний текст оспівує текст-попередник, точно наслідуючи його); (2) еkleктичне наслідування (у поетичному тексті змішуються різні тексти і традиції, але автор зумисне не пов'язує себе ні з одним субтекстом); (3) евристичне наслідування (текст-джерело визначається, переписується й осучаснюється, в результаті чого новий текст дистанціюється від субтекстів і змушує усвідомити подолану поетичну дистанцію); (4) діалектичне наслідування (подібно до того, як в евристичному наслідуванні текст переноситься з одного семіотичного всесвіту в інший, проте лише тут відбувається не тільки синтез, але і зберігається протиставлення двох світів). Див.: Хейз «*Отголоски Писания в посланиях Павла*», с. 241–242.

взяти участь у діалозі між Павлом і Писанням через визнання існуючого тертя або протистояння. Для Хейза таке діалектичне наслідування виступає яскравим свідченням еклезіоцентричної герменевтики Павла, в якій апостол бачить, як Писання звертається безпосередньо до нової есхатологічної спільноти народу Божого, яка, будучи веденою Божим Духом, має свободу генерувати нові смисли за допомогою їх особистої взаємодії з біблійними текстами. Текст Писання зберігає свої оригінальні голоси, навіть коли Павло намагається застосувати їх до нової ситуації й аудиторії одержувачів його листів: «Початковий сенс біблійного тексту жодною мірою не диктує Павлу, як тлумачити Писання, однак він присутній на задньому плані його текстів як *cantus firmus*, який слугує фоном для *cantus figuratus*» [18, с. 246–247].

Природно виникає кілька питань: чи можемо ми сьогодні мати ту ж свободу тлумачення Писання, яку мав Павло в своїх листах? Якщо ми використовуємо літературознавчі теорії інтертекстуальності для інтерпретації біблійних текстів, то чи не будуть тлумачення Павла лише одним із багатьох явищ у нескінченному потоці текстів? Хейз розбиває питання про те, чи можемо ми навчитися тлумачити Писання так само, як Павло, на три складові [18, с. 250]: (1) нормативність тлумачення конкретних текстів; (2) методи – як приклади; (3) обмеження свободи тлумачення. Хейз би відповів «так» на перші дві складові питання, оскільки «Павлові тлумачення за суттю нормативні (необхідно уточнити, в якому саме сенсі) для християнського богослов'я, а його тлумачні методи слугують взірцем для християнської герменевтики» [18, с. 255]. Теоретично можна дати позитивну або негативну відповідь на кожен з цих трьох складових. Скажімо, Річард Лонгенекер відповів би так: «...наше зобов'язання, як християн, належить до репродукування апостольської віри і доктрини, а не певних апостольських екзегетичних практик... ми можемо цінувати те, як здійснював інтерпретацію наш Господь і новозавітні автори, і спробувати репродукувати їх висновки, використовуючи історико-граматичну екзегезу, але нам не варто припускати, що використання їх методів має бути нормативним для нашої екзегези сьогодні» [132, р. 198].

Подібна практика, за категоріями Томаса Гріна, була б подібна до відтворюючого або «сакраментального» наслідування, де Павло перебуває на «богословському п'єдесталі», а сучасний християнський дискурс зводиться до «репродукування» його вчення, а не до практики наслідування його свободи тлумачення Писання» [18, с. 252]. Лонгенекер обмежив цю свободу для Павлових послідовників, наділивши «правом герменевтичного вето сучасний критичний метод, до якого сам Павло не мав жодного відношення» [18, с. 253]. Хейз критикує Лонгенекера за бажання представити тлумачення Писання Павлом неповторюваним для нас сьогодні.

Хейз наполягає на тому, що сучасні інтерпретатори повинні навчитися мистецтву діалектичного наслідування, яке продемонстрував Павло, що означає «користуватися свідченням Писання про Божі діяння, які здійснилися в минулому, як критичним принципом, що здійснює вплив на теперішнє, і роздумувати про Божі діяння минулого, споглядаючи на Його діяння, що здійснюються серед нас» [18, р. 255]. Настанови Павла щодо обов'язку наслідувати його в цілому повинні також включати його підхід до читання та використання Писання. Читати Писання, як це робив Павло, означає «читати його передусім як оповідь про обрання і обітницю, як свідчення про праведність Божу» [18, р. 256], читати його з герменевтичною свободою, розуміючи метафоричні відносини між текстом і нашим особистим читанням тексту, «як учасники есхатологічної драми спасіння» [18, р. 257].

Якщо читати Писання, як це робив Павло, з герменевтичною свободою, то виникає питання: чи є обмеження свободи тлумачення? Відповідаючи на це питання, Хейз повертає нас до обмежень, які були у самого Павла. Він пропонує три критерії, що визначають обмеження як для Павла, так і для сучасних інтерпретаторів Писання [18, р. 265–266]. Перше – Бог вірний Своїм обітницям, тому герменевтична свобода Павла повинна бути в межах триваючої історії Ізраїлю. Друге – необхідно читати Писання як свідчення євангелія про Ісуса Христа, чия смерть і воскресіння – це кульмінаційний прояв Божої праведності. Третє обмеження, більш суворе, ніж попередні: «жодне трактування Писання не

може бути обґрунтованим, якщо воно не сприяє перетворенню читачів у спільноту, яка втілює в собі любов Божу, явлену в Христі» [18, р. 266].

Представлений опис у розумінні Хейза того, як Павло використовує Писання, прояснює парадигму для подальшого розуміння поглядів теолога на інтерпретацію й етику Нового Завіту. Деякі дослідники приймають і використовують критерії Хейза без будь-якої критики, як наприклад, Біель [34, р. 24–25], який давно спеціалізується на темі використання Старого Завіту в Новому, і Гатрі [2, с. 919–920]. Біель згоден, що інтертекстуальне читання – «не точна наука, а певне мистецтво», але, на відміну від Хейза, стверджує, що «якщо пізній текст, насправді, розкриває ідею раннього тексту, тоді смисл, розвинений пізнім текстом, був первісно включений у «канву значення» раннього тексту» [2, р. 26]. Хейз, навпаки, розглядає інтертекст не як роз'яснювальну подію, але як поетичну. Наприклад, він вважає, що взаємозв'язок між «сином» в Осія 11:1 та Ісусом «може бути визначений актом уяви, який сприймає прообразний зв'язок між двома історіями Виходу і Євангелія» [101, р. 174]. Біель, в свою чергу, вважає, що зв'язок між «сином» в Осії 11:1 та Ісусом набагато глибший, ніж просто зіставлення Виходу в історії народу Ізраїля й подібного «виходу» в Єгипет Ісуса в дитинстві. Він стверджує, що Матвій роз'яснює пророцтво Осії, який сам бажав, щоб його читачі побачили в його згадуванні Виходу народу Ізраїля ще більший прийдешній «вихід» [32, р. 699]. Біель вважає, що типологічну екзегетику Осії можна було б виявити, використовуючи історико-граматичну екзегетику самої книги Осії [32, р. 711]. Він наголошує на розумінні Писання як богонатхненного тексту, що виходить від єдиного голосу, без чого неможливі теологічні висновки, зроблені на підставі інтертекстуальної інтерпретації [34, р. 22–27].

Томсон [183] розширює сім критеріїв Хейза до одинадцяти: (1) узгодження дієслів; (2) концептуальне узгодження; (3) узгодження форми; (4) місце, займане висловлюванням з Євангелія у традиції; (5) загальна мотивація й обґрунтування; (6) відмінність від греко-римської та юдейської традицій; (7) присутність домінальних індикаторів; (8) присутність індикаторів традиції; (9)

присутність інших домінальних відголосків або груп слів/понять у безпосередньому контексті; (10) ймовірність того, що автор знав висловлювання; (11) екзегетична цінність.

Крім того, що Томсон бажає зробити наголос на визначенні відголосків у словах Ісуса Христа, він пропонує корисний критерій, повністю відсутній у Хейза, – узгодження форми. Можна припустити, що автор не повторюватиме слова з передбачуваного джерела, але може повторити структуру або аргументацію. Ще один пункт Томсона вимагає особливої уваги – відмінність від греко-римської та юдейської традицій, де підкреслюється можливість почути відголосок від текстів, що не входять у Старому Завіті. Хейз визнає подібний потенціал позабіблійних текстів і реагує на критику на свою адресу за те, що його дослідження мало б включати обговорення присутності відгомонів із позабіблійних текстів [16, р. 181–186]. Хейз наполягає на більшій важливості свого першого критерію (*доступність*), де ми знаємо, що Павло мав доступ до книг Старого Завіту, але не можемо з упевненістю датувати багато позабіблійних текстів або розуміти їхній герменевтичний підхід. Наприклад, Хейз ставить під сумнів приписування Павлу мідраша екзегетики, коли християнські тлумачі використовують цей термін, «зіткнувшись із прикладом вигадливої Павлової екзегези, намагаються приховати збентеження, урочисто проголошуючи, що це – нібито мідраш, начебто хороший єврейський термін перетворював Павлову вільність у щось «кошерне» [18, р. 26–27]. Проте, критерії Хейза були б більш підкріплені визнанням можливої присутності позабіблійних джерел відголосків.

Портер [155, р. 39] стверджує, що останні чотири критерії Хейза не стільки визначають відголоски, скільки намагаються їх інтерпретувати, і це приводить до висновку, що лише три критерії (з семи) допомагають визначити відголосок. Але насправді Хейз вважає всі свої критерії як допомогу в інтерпретації відголосків, але первісна їх ціль – це тест на присутність відголоску [18, р. 50]. Хейз вказує на п'ять можливих місць, де може виникнути

інтертекстуальний зв'язок або герменевтична подія, що породжує новий сенс<sup>66</sup>. При цьому він не готовий прийняти теорію жодної із герменевтичних шкіл, представлених вищезазначеними варіантами, і пропонує розуміти методологію своєї книги як спробу «пов'язати згадані теорії, враховуючи достоїнства і недоліки кожної» [18, р. 26–27]. Але його опис сьомого критерію для виявлення присутності та сенсу біблійних відголосків (*переконливість*) – як найголовнішого – дає зрозуміти, що Хейз все ж надає перевагу останнім двом можливим місцям для інтертекстуального зв'язку.

Стенлі вказує на те, що низький рівень грамотності, обмежений доступ до книг в античному світі та незнання юдейських писань серед неєвреїв, ставить під питання перший критерій Хейза (*доступність*) [175, р. 3]. На цій підставі, згаданий дослідник вважає, що перші отримувачі листів Павла не впізнали б навіть дослівних цитат із Писань, за винятком випадків, коли цитати були позначені такими в тексті [175, р. 47]. Насправді, для нас складно точно реконструювати ситуацію оригінальних отримувачів. Сам Стенлі припускає присутність «інформованої аудиторії» [175, р. 68] серед адресатів Павла, включаючи старійшин, які могли бути достатньо інформованими про єврейські писання. В будь-якому випадку, оповіді самого Павла для нас є більш надійним керівництвом для розуміння його герменевтики та його отримувачів, ніж гіпотетична реконструкція того, що він міг очікувати від передбачуваних здібностей його читачів.

Дейл Аллісон, подібно до Хейза і Томсона, обговорює відносну гучність інтертекстуального голосу в тексті (цитата, алюзія, відголосок) і пропонує свої шість критеріїв, дуже схожих на критерії Хейза [22, р. 11–13]. Як два згадані богослови, Аллісон визнає, що в методології дослідження відголосків не можна уникнути суб'єктивності, оскільки не існує наукового методу для їх визначення. Аллісон пояснює, що інтертекстуальне читання, будучи «за природою більш

---

<sup>66</sup>(1) у свідомості Павла, (2) у свідомості оригінальних читачів листів Павла, (3) в самому тексті, (4) в нашому акті тлумачення, (5) у спільноті коментаторів [18, р. 45–46].



поетичним, ніж пояснювальним» [22, р. 9], вимагає від читача його власного внеску, де передбачуваний інтертекст «дає задоволення відкриття, і читачі, яких запросили заповнити прогалини, вдячні авторам, які поважають їх достатньо, щоб не ображати» [23, р. 76]. Вчений попереджає про модерністські критичні підходи в біблійному тлумаченні, які сприймають «упереджено очікуване і ледь схоплюване» [22, р. 14] та не хочуть або не можуть вийти поза межі упереджень їх епохи.

Уільям Грін [79, р. 63] сумнівається в тому, що Хейз дотримується мінімалістичного розуміння інтертекстуальності<sup>67</sup> і побоюється, що разом з ідеями інтертекстуальності, перейнятими у теоретиків постструктуралістської семіотики<sup>68</sup>, Хейз також запозичив і герменевтичний релятивізм. Хейз відповідає на подібні застереження так: «Мені добре відомий філософський контекст, в якому ці теоретики проводять інтертекстуальний аналіз, однак я не розумію, чому, цікавлячись питанням інтертекстуальних відголосків, я повинен погоджуватися з ідеологічними установками цих учених» [16, с. 190]. Проте, науковець вважає сьомий критерій (*переконливість*) – «найважливішим» [18, с. 153] і в завершенні книги дає зрозуміти, що вищезазначені підозри не безпідставні: «Ідеальне уявлення про чіткий авторитетний текст, що містить у собі незмінний смисл, неможливе, оскільки захищати таку тезу, означає заперечити необхідну участь в акті тлумачення читача та спільноти, до якої він належить. Ми вже більше не можемо думати про смисл як про щось, що міститься в тексті; тексти наділені смислом тільки тому, що їх читають і ними користуються спільноти читачів» [16, с. 264].

Критичні зауваження на адресу «*Відголосків*» Хейза та його наступної книги «*Відродження Уяви*» широко дискутувалися в сучасній біблеїстиці. Хейз

---

<sup>67</sup>Особливо, коли мова йде про сьомий критерій Хейза (переконливість). Це викликає питання також і в інших дослідників: [146] та [155, р. 38].

<sup>68</sup>Ролан Барт [28], Юлія Крістева [125], Харольд Блум [39], бібліографічні покликання на яких відсутні у виданні російською мовою [18].

намагався відповісти на всі критичні зауваження, що дозволило уточнити окремі аспекти його методології.

### 1. *Брак методологічного контролю*

Коли мова йде про «герменевтичну свободу» [18, с. 264], то природно виникає питання: які обмеження? Уразливість Хейза можна знайти в його припущенні, що необхідно імітувати Павла в його герменевтичній свободі. Теолог закладає обмеження в тому, що читання Писання буде неправильним, якщо воно не формує читача в спільноту тлумачів, яка втілює любов Божу, явлену в Христі [95, р. 191]. Однак цей критерій дуже суб'єктивний. Насторожує, що немає чітких критеріїв, які підтверджують або спростовують таке читання. На підставі яких критеріїв ми можемо заявити, що таке чи інше читання Павла неправильне? Портер висловлює обґрунтоване здивування в тому, що сім критеріїв Хейза не стільки вказують на визначення відголосків, скільки на їх тлумачення [155, р. 39].

### 2. *Розрив між методологічним процесом і результатами дослідження*

Питання до методологічного процесу можуть виникнути через обґрунтовані побоювання у тому, що Хейз провів якісний екзегетичний аналіз тексту з детальним дослідженням взаємовідносин між текстами і їх контекстами, що насправді не вимагає заявленої методології і могло б відбутися без теоретичної частини дослідження саме інтертекстуальною лінзою для аналізу тексту. Мартін, коментуючи теоретичну частину «Відголосків», вказує на те, що її «можна було б викинути за борт без шкоди для бездоганної екзегетики» [54] Хейза. Це не скасовує вірність його екзегетичних висновків, але, як зауважує Біель, те, що Хейз назвав металеписом, міг зробити будь-який хороший екзегет, але під іншою назвою [33].

### 3. *Недостатнє визначення домінуючих «історій»*

Одна з можливих претензій до нарративного підходу полягає у тому, що сам термін «історія» в нарративному підході до герменевтики Павла вказує на те, що завдання нарративного дослідження може отримати різні результати

наукового аналізу, оскільки різні історії можуть по-різному впливати на роз'яснення різних тем у Павла. Тому і було визначено кілька домінуючих історій, що підкреслюють теологію Павла. Джеймс Данн, підсумовуючи роботи Хейза, Н. Т. Райта і Бена Уітерінгтона, перелічує чотири таких історії: «(1) історія світу, що заблукав, (2) історія Ізраїлю, (3) історія Христа та (4) історія християн, включаючи самого Павла»<sup>69</sup>. Хейз відповідає на цю можливу претензію, разом із Н. Т. Райтом, стверджуючи, що Павло написав послання церквам на підставі нарративної підструктури, в яку він приніс євангеліє, тобто історію Ізраїлю, де Христос – це кульмінація Ізраїлю, в поєднанні з певними обставинами життя в цих церквах.

#### 4. Неточна термінологія

Терміни алюзія, відголосок та інтертекстуальність – різні, проте Хейз їх використовує майже як синоніми. Богослов визнає, що «складно провести межу між алюзією та відголоском» [18, с. 49].

Отже, згідно Хейза, Павло використовував Писання в своїх листах, керуючись теологічним розумінням більшого нарративу, сформованого євангелієм<sup>70</sup> і як такого, що поєднує у собі нарративи обрання й обітовання, що, в цілому, преобразило його життя і тлумачення Писання<sup>71</sup>. Хейз відзначає: «Павлові тлумачення Писання відображають певне образне бачення взаємин між Писанням і Божими есхатологічними діяннями, що відбуваються в сьогоденні» [18, с. 255], що, таким чином, поєднує екзегетичну практику Павла з реальністю інаугурованої есхатології. Хейз наголошує на тому, що нарратив, який Павло бачить у Писанні, – це опис взаємовідносин Бога з народом, тому ми, наслідуючи

---

<sup>69</sup> James D. Dunn, [60] покликається на Richard Hays, *The Faith of Jesus Christ* [97, p.5–6] N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* [201]; Ben Witherington, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* [198, p. 5].

<sup>70</sup> Під «євангелієм» Хейз має на увазі керигму Павла, а не канонічні Євангелія.

<sup>71</sup> Томас Райт вказує на всеохопну «історію» [200]. Також в основі герменевтики Павла лежить припущення, що «історичні нарративи Ізраїлю мають послання для тих, хто живе в есхатоні» [57].

Павла, повинні читати Писання *«еклезіоцентрично, як слово, звернене до спільноти віри, і про цю спільноту»* [18, с. 256].

Хейз стверджує, що первісний смисл тексту не був для Павла головним герменевтичним інтересом, навпаки, необхідно наслідувати *«Павловий приклад діалектичної взаємодії з Писанням»* [18, с. 263], бути чутливим до велінь Духа, свободи *«інтертекстуальної гри»* [18, с. 216] і мати сміливість проявляти творчу свободу в тлумаченні Писання. Він відзначає: *«Продовжуючи визнавати Павлові тлумачення Писання образами непроминального значення, ми також будемо створювати нові образи з текстів, які тлумачив Павло, і будемо робити це, вплітаючи писання самого Павла в інтертекстуальне полотно, можливо, помічаючи відповідності, які не помітив сам Павло»* [18, с. 260].

Хейз переконує, що як Бог говорить через Мойсея, так само Він говорить через тлумачення Павла, де внаслідок взаємодії між давнім і новим значенням, виникають нові значення, нові вираження благодаті, що наділені преображальним характером для їх читачів [18, с. 222–223].

Сім критеріїв Хейза залишаються корисним інструментом для виявлення та інтерпретації відголосків у Писанні, і також встановлюють баланс того, як оригінальний зміст тексту Старого Завіту (перші п'ять критеріїв) преображає і впливає на автора більш пізньої цитати (всі інші критерії).

Більш того, дослідження Хейза задають не тільки питання, *«яким уявляється Писання у межах оповідного світу Павлових образів?»* [16, с. 3], але й спонукає нас, як читачів Писання, до епістемологічної трансформації, до трансформації, що веде до *«герменевтики довіри»* [16, с. 210–221]. Завдання інтертекстуального читання не може бути обмежене лише пошуком присутності інтертекстів. Інтертекстуальне читання приводить читача до теологічних висновків, які, в свою чергу, призводять до трансформації, що має етичне значення.

#### *Поняття «нарративний світ» в працях Хейза*

У другій половині ХХ століття, вчені представляють різні галузі знання, почали досліджувати то як люди думають, використовуючи історії, і як

конструюють реальність за допомогою наративів. Мірою розвитку досліджень в області нарратології та фундаментальної ролі наративів в людському мисленні, почали також розвиватися наративні підходи у вивченні НЗ. Центральним для сучасної біблеїстики стало питання як окремі історії в Писанні формують теологічне світогляд Павла і представляють когерентне теологічне бачення, що виявляється через різні частини його послань?<sup>72</sup>

Наративний світ створюється наративним дискурсом, і в цей створюваний символічний світ запрошується читач. «Літературна праця, це не документальний запис того, що існує зараз або колись існувало, але переформулювання вже сформульованої реальності, що несе в світ що те, що не існувало раніше» [205]. Наприклад, наративний світ Євангелія від Матвія включає в себе не просто розповідь про народження, хрещення, служіння Ісуса Христа, але є набагато більш цього, оскільки цей наративний світ включає в себе події минулого (починаючи від Авраама, Мойсея та Іллі) і простягається далі, ніж воскресіння Ісуса Христа, до одержувачів цього наративу в сьогоденні і майбутньому.

Наративний підхід у вивченні послань Павла був ясніше всього викладено першою книгою Хейза [97] про «наративну підструктуру» в посланні до Галатів і центральній ролі наративних елементів у формуванні думки Павла. Хейз доводив, що саме історія Ісуса Христа формує центр теологічного світогляду Павла. Хейз запропонував двох-кроковий підхід у визначенні наративної підструктури в дискурсі новозавітного тексту: спершу необхідно визначити альянзи на історію і спробувати побачити її загальний план; потім потрібно спробувати визначити те, як ця історія формує логіку аргументації в дискурсі [98, р. 28].

Хейз наголошує на тому, що за посланнями апостола знаходиться його наративний світ, який завжди мається на увазі в його риториці. Перше

---

<sup>72</sup>Хороший підбір літератури на цю тему можна знайти в бібліографії представленої у Б. Лонгенекера [129] і Н.Т. Райта [201].

екзегетичне завдання Хейза полягає в тому, щоб, використовуючи послання Павла, реконструювати його наративний світ. Хейз представляє Павла, як наративного мислителя, який вказує на метанаратив Божих справ в історії, включаючи у цю загальну канву різні конкретні проблеми та випадки, що зустрічаються в громадах, до яких спрямовані його послання. Наратологія погляд дозволяє побачити Павла як теолога, що представляє когерентну історію Божих дій, в той час як його різні послання представляють фрагменти цієї історії, як лінії, за допомогою поєднання яких тлумач може реконструювати когерентне ціле.

Поль Рікер доводив, що осмислення серії описів історичних подій в єдиному наративі з певною метою, є спільною справою автора і читача, що робить відповідь аудиторії на текст невід'ємною частиною значення тексту. Юджин Борінг, в наратологічному аналізі Першого послання Петра [204], вказує на те, що риторичне процес формування історії може бути завершений тільки при прочитанні послання його отримувачами. Петро у своєму посланні нарративний світ, складений з різних подій, що відбуються і що лише маються на увазі, проектує на одержувачів послання, розуміючи важливість тлумачення цього проєктованого нарративного світу читачами. Борінг доводить, що дискурс набуває переконливості для читачів через зміну їх розуміння реальності під впливом нарративної інтерпретації історичних подій. Наприклад, Борінг пропонує побачити як єдиний нарратив виявляється при читанні Першого послання Петра розділеним на дві частини «подією Христа», показуючи, як ця подія розділяє «тоді» і «зараз». «Подія Христа» набуває центрального значення у світогляді читачів через її роль в наративі. Важливість дослідження Борінга полягає в його наголос на нарративному світі, що виникає при прочитанні та актуалізації дискурсу. У Хейза наголос фокусується на історію, що стоїть за композицією послання, але не на переживаннях читача під час читання послання. На відміну від Хейза, Борінг представляє нарративний світ, який виявляється читачем мірою читання, на рівні аргументів, розглядаючи події не просто з точки зору автора, але перш за все на рівні власного сприйняття. Для Хейза нарративний світ діє на

життя громад при пошуках власної ідентичності при визначенні етично правильних дій. І головним є не спосіб читання та актуалізації для сучасних громад, а сам зміст наративу. Сприйняття читачами, аргументація у Павла, застосування пропонованих способів поведінки у християнських спільнотах – все це зумовлюється самим наративом і тим наративним світом, куди залучається читач. Аналогічно Тісельтон вказує на те, що сила жанру притчі в Ісуса виявляється не завдяки моральним висновкам із цих розповідей, а тим, що читач (слухач) ставить себе на місце героїв цих розповідей, які задають теоретично-світоглядні та морально-практичні цінності та принципи.

Хейз доводить, що наративний світ Павла ґрунтується на наративній логіці, тобто на закономірних послідовності властивих історії, а не на дискурсивній міркуванні [97, р. 223]. Богослов представляє Павла як, перш за все, наративного мислителя, а не красномовного оратора. Наративна, а не формальна чи риторична логіка, визначає текст Павла.

Методологія Хейза ґрунтується на поділі між «історією» і «нاراتивом». [129, р. 225]. В поняття «історії» входять історії про творіння і Ізраїль. Але не є «історією» те, що Павло пише про себе і своїх церквах. Подібно події, історія існує абстрактно, але, як тільки вона викладена в думці або слові, вона стає наративним дискурсом, через різні рішення про вибір матеріалу, розташування його в певній послідовності, які зробив автор. Наративний підхід Хейза фокусує особливу увагу на історії, яка не просто відноситься до оповідання у тексті, але відноситься до послідовної серії подій, які формують основу для подальших можливих наративів [97, р. 17]. Наративний підхід Хейза фокусується на інтерпретації історії, як ряду подій, виражених в наративі, а не на самому наративі. Виявлення історії читачами є засобом для універсалізації їх світогляду та включення у загальну історію боротьби добра і зла.

Одна головна історія (або «метаісторія») по-різному переказується, інтерпретується, має різні богословські і морально-практичні застосування у різних наративних світах новозавітних текстів. Крім наративного світу послань Павла, Хейз пише про наративні світи авторів послань до Ефесян і Тимофія (їх

він вважає написаними учнями Павла), Марка, Мафтея, Луки (Євангеліє і Діяння), Іоанна (Євангеліє і послання), і Апокаліпсису. Ці світи мають свої особливості, і по-різному відображають нарративний світ усній проповіді Ісуса. Усі нарративні світи, зафіксовані у новозавітних текстах, мають свої ключові метафори, особливі конкретні нарративи, специфічно відповідають на питання про добро і зло, шляхи утвердження добра, мають свої цінності. Звичайно ж, є основний нарратив або основна історія, і основні метафори, що і дозволяє зберігатися єдності Нового завіту в його інтерпретаціях Старого завіту і в його рекомендаціях щодо життя християнської громади. Разом із тим, різноманіття новозавітних нарративних світів зумовлює те, що християнство не може бути повністю уніфікованим, а завжди існує як єдність різноманіття.

### **2.3. Етика Нового Завіту в розумінні Річарда Хейза**

У 1970 році Бревард Чайлдс відзначив, що «не дивлячись на великий інтерес до етики... немає видатної сучасної роботи, яка хоча б намагалася достатньою мірою звертатися до біблійного матеріалу у відношенні до етики» [51]. В подальші роки були здійснені спроби поєднати Писання і християнську етику, але виникло питання про методологію переходу від Писання до моральних тверджень. Чи можемо ми очікувати, щоб зібрання давніх документів пролили світло на складні моральні питання сучасного суспільства? Сучасні дослідження в сфері християнської етики можна виділити у наступних чотирьох методологіях.

У першу групу існуючих методологій у дослідженні етичних питань можна помістити представників консервативних євангельських церков, які ставлять знак дорівнює між біблійною етикою й християнською етикою.

Яскравим представником цієї групи можна назвати Карла Генрі, який стверджує, що «не існує такого етичного рішення в житті, яке було б не підняте біблійним одкровенням та для якого біблійне одкровення, у випадку акуратного



тлумачення і використання, не могло б запропонувати конкретне керівництво» [108]. Цей погляд на етику передбачає, що Писання пропонує унікальне одкровення моралі та завдання християнської етики полягає лише у визначенні того, що Біблія говорить та як християнин повинен чинити у відповідності з прочитаним у ній.

Другий погляд повністю протилежний першому та передбачає, що «біблійна етика» не має нічого спільного з «християнською етикою» з двох причин: різноманіття Письма і радикальні есхатологічні очікування новозавітних авторів. Джек Сандерс стверджує, що Церква була змушена вирішувати складні питання повсякденного життя в світі, що продовжував існувати, коли есхатологічні очікування біблійних авторів не здійснилися [167].

Третя методологія акцентує на формуванні характеру за допомогою Біблії. Цей підхід визнає складність безпосереднього переходу від Письма до сучасних обставин, але передбачає значимість Письма не в прийнятті рішень в етичних питаннях, а в процесі формування характеру. Дж. Хоулден не бачить «новозавітного погляду» на етичні питання через різноманіття і розрізненість біблійної оповіді [111; 38]. Він доводить, що Писання не формує християнську етику, але замість цього конституює мислення християнина, який може діяти етично. С. Хауервас наголошує на ролі християнської спільноти у формуванні характеру, а імперативи в Писанні розглядаються як нагадування спільноті віруючих про те, якими людьми вони повинні бути.

Четверта методологія використовує сильні сторони попередніх трьох, визнаючи, що немає точної відповідності між біблійними наративами і сучасними обставинами, водночас розуміючи ключову роль розважань над Святим Письмом для формування християнської етики. Бревард Чайлдс пропонує «процес дисциплінованого теологічного розважання, яке відштовхується від етичного питання ... шукає рішення, використовуючи Біблію в її канонічному контексті» [51, р. 131]. Джеймс Чілдрес вважає, що Писання не просто формує характер, а дає принципи і правила, що встановлюють структуру морального життя, пропонуючи прийнятний і неприйнятний вектори дій [50].

Подібний погляд включає в себе і методологію, яку обрав Річард Хейз, котрий будує свою аргументацію на підставі найвищого авторитету Нового Завіту в етичних питаннях. Методологія Хейза закликає християн «проводити творчі аналогії між розповідями текстів і розповіддю, яку проживає наша спільнота в зовсім інших історичних умовах» [17, с. 401–402].

Унікальність і послідовність методологічного підходу Хейза простежується, починаючи від його першої монографії про наративну підструктуру, далі, у *«Відголосках Писання»*, де він пропонує унікальний погляд на узгодження наративів Писання в описі новозавітної етики. Теолог справедливо зауважує, що новозавітне Писання залучає своїх читачів у центральний, підструктурний наратив про Божу діяльність у житті народу Божого, Його Церкви. Для Хейза «розуміти» текст – це означає сформулювати аналогію між біблійним текстом і нашим досвідом, що «вимагає інтегруючого акту уяви, судження про те, як наше життя ... повинно відповісти на цю оповідь і брати участь у його істині» [17, с. 403]. Хейз переконливо представляє те, як Писання залучає нас у процес уяви метафор, використовуючи теологічну уяву, що дозволяє нам брати участь в історії Ісуса Христа і розуміти Христа як есхатологічний прототип людства, що є основою для історії Павла і подальшого розвитку новозавітної етики<sup>73</sup>.

*«Моральне бачення» Річарда Хейза*

Хейз стурбований тим, що Писання втрачає статус нормативного й авторитетного джерела в сучасному розумінні етики, що сталося внаслідок двох розривів: у часі, між часом написання тексту і нами; в богослов'ї, між позачасовою богословською істиною та обумовленим часом моральним вченням і загальноприйнятою у сучасному суспільстві мудрістю. Він намагається подолати це розділення у своїй книзі *«Етика Нового Завіту»* [17], яка, як жодна

---

<sup>73</sup> Юрген Мольтман використовує термін «пролепсис» (от давньогрецького πρόληψις – припущення, передбачення) для опису цієї історії й Христа як есхатологічного прототипу [145].

інша книга в цій сфері, завоювала увагу і повагу зі сторони найширшого богословського спектру дослідників і увійшла в список 100 найбільш важливих релігійних книг двадцятого століття<sup>74</sup>. Унікальність цієї книги полягає в чітких взаємозв'язках між біблійними дослідженнями і широким спектром в обговоренні різних практичних моральних питань, а також у послідовності методології, яку використовує Хейз у формуванні нормативної оцінки цих моральних питань із точки зору християнина.

Основну мету книги автор сформулював як спробу «розглянути богословську проблему того, як слід формувати етичні норми і звичаї сучасної Церкви на основі Нового Завіту» [17, с. 13]. Хейз представляє свою працю як відповідь на богословську проблему, де передбачувана нормативна герменевтика дає відповідь на те, як Новий Завіт повинен формувати етичні норми і практики в Церкві сьогодні. Хейз називає свою книгу так: «The Moral Vision of the New Testament: a Contemporary Introduction to the New Testament Ethics»<sup>75</sup>, припускаючи дослідити «бачення» всього НЗ, а також того, як це може впливати на християнську спільноту сьогодні: «(Ретельна екзегеза) розкриє перед нами приховану в Писанні ідеологічну багатоманітність, історичну дистанцію між нами і первісними громадами (в стародавньому Ізраїлі і ранніх церквах), яким були адресовані ці тексти. Однак це, швидше, збільшить труднощі ... Олівер О'Донован якось зауважив: коментатори, які вважають себе здатними визначити застосування Біблії в етиці тільки за допомогою продуманої екзегези, схожі на людей, впевнених у своїй здатності полетіти, добре помахавши руками» [17, с. 3].

Хейз бажає, щоб Церква сьогодні правильно використовувала Писання після ретельного екзегетичного дослідження та будувала «новозавітну етику»

---

<sup>74</sup> Christianity Today, 24 April 2000, 93.

<sup>75</sup> Російською мовою назва книги отримала більш простий варіант перекладу: «Етика Нового Завета».

через формування метафор, які б дозволяли поєднувати біблійну етику з сучасними обставинами життя християнських спільнот.

Можливо, одне з найвагоміших заперечень до герменевтики Хейза виходить від прихильників постмодерністської герменевтики, які стверджують, що «не існує «тексту» зовнішнього у відношенні до традицій і норм інтерпретації, прийнятих серед тих чи інших груп читачів» [17, с. 11]. Хейз відповідає на це, опираючись на всезагальну людську переконаність у тому, що «тексти володіють обмеженим діапазоном смислу» [Там само] і «мають певний діапазон семантичних можливостей, і можна провести чітку межу між світом сигніфікації тексту і його інтерпретацією в традиції» [17, с. 12]. Тому соціальний дискурс стає можливим. Хейз не бачить своїм завданням пропонувати апологетичні аргументи щодо авторитету Писання, бо передбачає, що його аудиторія – це християни, що перебувають у спільноті віри і визнають Біблію за нормативний авторитет у сповіданні своєї віри і практичного життя. Хейз підсумовує: «... я виходжу з того, що канонічні тексти – *norma normans* для церковного життя, а інші джерела моральних настанов (церковний переказ, філософські рефлексії, наукове дослідження, сучасні претензії на релігійний досвід) – *norma normata*. Тому нормативна християнська етика – справа глибоко герменевтична: вона повинна починатися і закінчуватися тлумаченням і застосуванням Писання для життя віруючої спільноти» [17, с. 14]. Хейз вважає очевидним завдяки попереднім герменевтиці, що автори Нового завіту не знають етики, яка була відділена від їх теологічних роздумів. У свою чергу, їх теологічна рефлексія невіддільна від проблем, які існували у певних християнських спільнотах. Наприклад, про Павла Хейз стверджує наступне: «Лише відсторонившись від реального змісту Павлових послань, можна постулювати дихотомію між його богослов'ям і етикою, або між керігмою (провіщенням Євангелія) і дідахе (вченням про норми поведінки), або між індикативом (те, що Бог зробив у Христі) і імперативом (те, що покликані робити люди). Чим уважніше ми читаємо послання Павла, тим менше обґрунтованими видаються ці знайомі дихотомії. У цих текстах важко провести чітку грань між богослов'ям і

етикою. Вони спаяні воєдино: специфічні пастирські проблеми в Павлових церквах викликають його богословські роздуми. І богослов'я розвивається буквально на наших очах. Павло не просто повторює старі доктрини, але богословствує в процесі створення послання, богословствує з метою прищепити церквам певну поведінку. Для Павла богослов'я ніколи не було абстрактним, далеким від реального життя заняттям. Воно завжди було засобом побудови громади» [17, с. 23]. Таким чином, етика перестає бути практичними висновками з теологічних теорій. Навпаки, практика богословської рефлексії напряду пов'язана з практикою етичних розумів та моральних вчинків, при чому на думку Хейза, суб'єктом моральної поведінки при цьому виступає не окремий християнин, а церковна громада.

*Уява як спосіб поєднання між часом написання тексту і нами*

Хейз називає моральним баченням<sup>76</sup> здатність бачити світ крізь лінзи, які ми знаходимо в Писанні, в результаті чого це бачення, використовуючи нашу уяву, змінює не тільки те, як ми розуміємо сучасний світ, але також і те, як ми розуміємо Писання. Таким чином, здійснюється герменевтичне коло або цикл між читанням Писання і читанням світу, в якому ми живемо. Мати моральне бачення – значить мати здатність трансформувати нашу уяву в результаті зустрічі з Писанням таким чином, що ми бачимо світ у світлі Божого об'явлення, тобто осягаємо світ у світлі ключових наративів: обрання і покликання Ізраїлю, смерть і воскресіння Христа як відкупительні події для цього світу. Для християн мати таку уяву, що перебуває в трансформації під впливом Писання, дуже важливо, тому що наша уява, в будь-якому випадку, завжди перебуває під постійним впливом і формуванням інших наративів, які промовляють із популярних медіа-джерел, культури, в якій ми живемо. За допомогою уяви моральне бачення формує людське мислення і спонукає до дії як реакції у відповідь на бачення. Писання постачає читача лінзами, через які потрібно

---

<sup>76</sup>Саме такою фразою можна перекласти назву його книги «Етика Нового Завіту» (The Moral Vision of the New Testament: a Contemporary Introduction to the New Testament Ethics).

бачити світ. Теолог пише: «Писання – це не те, на що ми дивимося, а те, через що ми дивимося, лінзи, які рефокусують те, що ми бачимо, в зрозумілу закономірність» [78]. Писання спонукає нас досліджувати навколишні нас наративи, а також дозволяє нам роздумувати й оцінювати їх по-іншому.

Марк Джонсон робить особливий внесок у дискусію про роль уяви в етиці [114]. Він стверджує, що моральне міркування, як і все мислення, по суті, складається з уяви в тому сенсі, що людський розум сприймає поняття, які за своєю природою метафоричні<sup>77</sup>. Метафора «об'єднує мислення і уяву» [126, р. 193], роблячи розуміння можливим. Наш розум функціонує метафорично, «розуміючи і відчуваючи одну річ у порівнянні з іншими» [126, р. 5]. Ми розмірковуємо, використовуючи образи, які можна описати як метафори [126, р. 56–60], парадигматична уява<sup>78</sup>, символи<sup>79</sup> або аналогії<sup>80</sup>. Ми розуміємо, використовуючи уяву, яка, як стверджує Кант, є «здатністю представляти об'єкт навіть без його присутності в інтуїції» [119, р. 88]. Людська уява бере одну річ і бачить її в порівнянні з іншою, де дві різні речі пов'язані з допомогою уяви, яка підсилює розуміння [151, р. 71]. Річард Нібур називає розум правильною уявою [151, р. 71].

Уява відіграє критичну роль у визначенні того, як принципи новозавітної етики переходять із контекстів минулих подій у Писанні до сучасних обставин. Хейз стверджує, що «використання Нового Завіту в нормативній етиці вимагає

---

<sup>77</sup>Він стверджує, що метафори не просто існують у мові, але навіть процеси мислення, по суті, метафоричні [126, р. 6]

<sup>78</sup>Garrett Green [78, р. 79], пояснюючи поняття парадигматичної уяви, стверджує, що «в загальному, функція релігійної уяви полягає в тому, щоб розповісти нам, «який цей світ» у найширшому і найглибшому значенні».

<sup>79</sup> П. Рікер [159, р. 53] стверджує, що «поняття «смислу» поєднує разом два виміри, ми навіть можемо сказати, два всесвіти».

<sup>80</sup>David Tracy [185, р. 50–71] порівнює аналогічний спосіб погляду на життя віри з іншими можливими способами в культурі плюралізму.

інтегруючого акту уяви, судження про те, як наше життя, при всій його історичній відмінності з життями, описаними в Новому Завіті, повинно відповісти на цю оповідь і брати участь у її істині» [17, с. 403]. Коли ми звертаємося до Нового Завіту, то «неминуче вибудовуємо метафору» [Там само], тому що «позачасова істина» не може бути повністю вилучена з культурно-обумовлених текстів Писання. Хейз підсумовує: «Фундаментальне завдання новозавітної етики – знову і знову закликати нас відкритися тій трансформації, яка починається при метафоричному співвіднесенні свого життя і цієї розповіді» [17, с. 407].

### *Методологія новозавітної етики Хейза*

Ключем до розуміння методології Хейза є чотири завдання для визначення новозавітної етики: дескриптивна, синтетична, герменевтична і прагматична задачі. Всі чотири розділи книги послідовно представляють кожне із чотирьох завдань.

Перше завдання – дескриптивне – «має глибоко екзегетичний характер... вимагає спочатку детально описати вчення кожної окремої книги канону, не намагаючись поки їх гармонізувати між собою» [17, с. 4]. Хейз присвячує одну третину книги дескриптивному завданню, не створюючи повне біблійне богослов'я НЗ, обираючи лише деякі репрезентативні книги новозавітного канону. А саме, описуються корпус Павла, Марк, Матвій, Лука – Діяння, Євангеліє від Івана, послання Івана та Одкровення. Соборні послання (Якова, 1 і 2 Петра, Юди) відсутні в описі дескриптивного завдання. Хейз передбачає, що об'єднане розуміння окремих книг вкаже на етичне вчення НЗ через нормативний статус Писання. Починаючи дескриптивний огляд із листів Павла, на яких богослов спеціалізується і вважає апостола більш переконливим і систематичним у представленні християнської етики, він далі розглядає більш пізні книги новозавітного канону.

Друге завдання – синтетичне – намагається визначити канонічну когерентність досліджуваних текстів [17, с. 6]. Виникає питання: чи є загалом якась єдність за різноманіттям канону і яка методологія дозволить нам визначити

цю єдність і моральну когерентність? Щоб допомогти в процесі визначення когерентності в поліфонії індивідуальних свідчень біблійних текстів, Хейз пропонує три методологічні принципи: (1) необхідно звертатися до повного канонічного свідченням, (2) протиріччя і гострі кути потрібно залишити як вони є, (3) потрібно враховувати літературні жанри текстів [17, с. 248–250].

Хейз визнає, що не існує невразливої методології для визначення канонічної когерентності і що залишається тільки індуктивний підхід, тобто аналіз індивідуальних текстів у пошуках фактів як підстава для можливого синтезу [17, с. 247–248]. Богослов знаходить когерентність у кластері ключових образів, які виходять із текстів і подають «сполучну канву, що допомагає інтерпретувати окремі тексти» [17, с. 7]. Він обрав такі ключові образи: спільнота, хрест, нове творіння. Чому саме «образи», а не поняття або доктрини? Хейз стверджує, що «єдність Писання осягається лише через акт метафоричної уяви, яка наділяє розрізнені тексти єдиним фокусом» [17, с. 253]. Ці образи слугують ключовими метафорами, які «вміщують у собі ключові елементи оповіді й фокусують нашу увагу на тому, що об'єднує різні свідчення» [17, с. 254]. Тут образи слугують як лінзи, через які видно «не тьмяні і розмиті обриси, а сфокусовану картину» [17, с. 254]. Богослов продовжує свою думку: «Такого роду образи мають багато спільного з поняттям *dianoia* у Нортропа Фрая, що адаптовано з Аристотеля. Якщо *mythos* літературного твору – його лінійний сюжет, то *dianoia* – його тема, оповідна модель, що розглядається як синоптична єдність. Словесна оповідь, або *mythos*, передає відчуття руху, як його вловлює вухо; словесний смисл, або *dianoia*, передає (або, принаймні, зберігає) почуття одночасності, яку вловлює око ... Як тільки в нашому мозку вимальовується цілісна картина, ми «бачимо» її смисл» [17, с. 254]. Більш докладно Хейз описує методологічну основу для використання ключових метафор у своїй першій монографії «Вірність Ісуса Христа: дослідження наративної підструктури Послання до галатів 3:1–4:11».

Зміст і кількість цих ключових образів, загальних для всіх канонічних свідчень, є дискусійними. Наприклад, Джудіт Гандрі-Волф (Judith Gundry-Volf)



пропонує додати образ «творіння», особливо враховуючи наголос Хейза на послідовності образів [82]. Ці образи – це не спроба винайти новий підхід до систематичного богослов'я, а особливий наголос на тому факті, що всі новозавітні тексти переказують і коментують одну фундаментальну історію<sup>81</sup>, при цьому наголошуючи на різних аспектах цієї історії. Хейз визнає, що не всі погодяться з його розумінням метанаративу<sup>82</sup>, але в подальшому показує, як ці три центральних образи є частинами єдиної наративної структури: «Новий Завіт закликає спільноту Завіту брати участь у хресті Христовому так, щоб смерть і воскресіння Ісуса стали взірцем для спільного життя її членів як проголошувачів нового творіння Божого» [17, с. 393].

Також очевидно, що аргументація Хейза була б значно посилена додатковими ключовими образами, а саме: гріхопадіння (як акт розділення), завіт, вигнання<sup>83</sup> (стан вигнання у результаті гріхопадіння). На основі цих старозавітних образів, стають більш зрозумілі образи Хейза, з їх новозавітним наголосом на хрест, спільноту і нове творіння, як шлях відновлення<sup>84</sup> народу Божого зі стану вигнання, або заслання.

---

<sup>81</sup>На думку Хейза, ця історія звучить так: «Бог Ізраїля, Творець світу, здійснив через смерть і воскресіння Ісуса вражаючий акт спасіння світу, що гинув. Масштаби спасіння ще не проявилися повною мірою, проте Бог уже створив спільноту свідків цієї Благої вістки – Церкву. Очікуючи великого завершення Розповіді, церква, одягнена Духом Святим, покликана наслідувати Ісуса Христа у Його любові та послухові й тим самим служити знаменням спасительного задуму Бога про світ» [17, с. 252].

<sup>82</sup>У підтримку використання метанаративу Хейз наводить аргументи Н.Т. Райта [201], Хауерваса і Джонса [92].

<sup>83</sup> Стан «покликання» характеризується: непослухом, прокляттям, вигнанням, політичним переслідуванням, смертю і демонічною одержимістю або впливом.

<sup>84</sup> Процес «відновлення» характеризується: вірністю/послухом (замість непослуху), благословінням (замість прокляття), примиренням (замість вигнання), правлінням Месії (замість політичного переслідування), життям/воскресінням (замість смерті), присутністю Духа (замість демонічної активності).

Розуміння ключових образів, або ключових метафор, допомагають не тільки побачити цю фундаментальну історію в Писанні, але також сприйняти себе частиною цієї історії, навіть у смерті і воскресінні Ісуса Христа. Еклезіологічне читання Писання передбачає, що спільнота, беручи участь у метанаративі, зокрема в стражданні, також і стає співучасницею майбутньої слави. Наприклад, інтертекстуальне читання Першого послання Петра дозволяє почути відголоски Ісаї 40–66, де еклезіологія Петра будується на наративі відновлення Божої присутності серед людей, що проходять через страдання. Наратив Першого послання Петра залучає свого читача і допомагає побачити свої страдання як частину драми, що розкривається, в контексті страдання і своєї вірності і, водночас, у контексті Божої присутності й відновлення.

Третє завдання – це герменевтичне віднесення синтетичних висновків до нашої ситуації. Герменевтичне завдання полягає в подоланні часової і культурної дистанції між нами і текстом, що включає в себе необхідність «винаходити метафори, мисленнєво поміщати наше спільнотне життя в світ, до якого звертаються тексти» [17, с. 9].

Хейз підкреслює чотири способи апеляції до Писання зі сторони богословів, що спеціалізуються в питаннях етики. Відповідаючи на питання, «яку роль відіграє Писання в етичному дискурсі?», богослови знаходять чотири наступних способи дискурсу, що присутні в НЗ: правила, принципи, взірці, світ символів» [17, с. 275–276]. Присутність цих способів дискурсу в біблійному тексті, на думку Хейза, «легітимізує їх використання в нашій власній нормативній рефлексії» [17, с. 276]. Далі, ґрунтуючись на висновках і критиці п'яти герменевтичних стратегій, що відрізняються одна від одної<sup>85</sup>, Хейз намагається визначити і порівняти їх методи побудови етичного дискурсу, які можна було б позначити як: принципи любові й справедливості (Нібур), правила і заповіді (Барт), взірць для віруючих (Йодер і Хауервас) та прототип, що стимулює творчий розвиток і трансформацію (Фьоренца) [17, с. 395–396]. Через

---

<sup>85</sup> Нібур, Барт, Йодер, Хауервас і Фьоренца [17, с. 283–391].

те, що всі ці способи етичного дискурсу присутні в новозавітному тексті, Церква повинна бути досить уважною, щоб виявити їх у тексті й засвоїти в своєму етичному вченні. Хейз підкреслює необхідність «проявити уважність до того, як несуть свою Звістку новозавітні тексти» [17, с. 395], і формулює базову установку: *«новозавітні тексти володіють (або не володіють) авторитетом саме в тому способі благовісткування, який їм притаманний»* [17, с. 396]. Через те, що тексти Писання постають перед нами, перш за все, як розповідь, християнська спільнота буде шукати в них взірці й проводити аналогії між розказаною історією в біблійному тексті та своїм життям.

Тому для Хейза по-справжньому «розуміти» будь-який текст, це означає сформулювати аналогію між біблійним текстом і нашим досвідом, а використання оповіді новозавітного тексту в нормативній етиці «вимагає інтегруючого акту уяви, судження про те, як наше життя ... повинно відповісти на цю оповідь і брати участь у її істині» [17, с. 403]. Кожного разу, коли ми звертаємося до авторитету Писання, це втягує нас у процес уяви метафор, і ми поміщаємо своє життя в контекст світу оповіді в тексті.

Така уява не було б необхідною, якби було можливо відокремити «позачасову істину» від різних «культурно-обумовлених» складових. Для Хейза ця стратегія відділення культурно-обумовлених елементів «внутрішньо суперечлива», «помилкова» і «неможлива», тому що «кожна риса Нового Завіту культурно обумовлена» і несе на собі «відбиток свого історичного походження» [Там само]. Тому більш перспективна герменевтична стратегія для Хейза – це «метафоричне зіставлення світу тексту і нашого світу» [17, с. 405]. Він зауважує: «Герменевтичне завдання полягає в тому, щоб помістити наш досвід на карту новозавітної розповіді про Ісуса. Новий Завіт перевертає звичайний світогляд і пропонує образи і категорії, в світлі яких можна інакше поглянути на життя нашої спільноти» [17, с. 408].

Герменевтичне завдання, згідно Хейза, складається з двох важливих елементів: *морального судження*<sup>86</sup> та *виконання*<sup>87</sup>. Визначення духовної істини для практичного життя, на думку богослова, вимагає уяви і передбачає необхідність «винаходити метафори, мисленнєво поміщати наше спільнотне життя в світ, до якого звертаються тексти» [17, р. 8–9, 401–411].

Розуміння істини Писання містить у собі участь у винаході метафор, тобто участь у процесі визначення аналогій між світом, в якому був написаний текст, і нами. Біблійна істина завжди приходиться до нас разом із культурою та історією часу написання біблійного тексту, тому винахід метафор стає інтегральною частиною розуміння істини тексту Писання в сучасному контексті. Під фразою «винахід метафори» Хейз має на увазі зіставлення нашого життя в контексті ХХІ століття з наративами і світом символів Нового Завіту, «що створює перцептивні категорії, через які ми інтерпретуємо реальність» [17, с. 275]. Зрозуміти текст – означає знайти аналогії між текстом і нашим досвідом.

Хейз розуміє метафору як «поєднання двох непок'єднаних образів або семантичних полів ... (метафора) передбачає несподівану аналогію, що виходить поза межі буденного сприйняття. Вона змінює наше сприйняття речей» [17, с. 406]. Згідно Хейза, аналогії, які ми сприймаємо через читання Писання, переформовують наше розуміння реальності.

Подібне метафоричне перенесення здійснюється в обидві сторони: текст преображує життя спільноти, яка переосмислює текст у світлі досвіду Церкви. Прийняття історії Ісуса як парадигми сучасної етики не означає, що теперішній читач буде в точності копіювати кроки Ісуса в своїй особистій ситуації. Одна з

---

<sup>86</sup>В оригінальному тексті Хейза [99, р. 462–463] використовується слово «discernment», яке в російському виданні перекладається як «дискусія», «обговорення», «роздуми» і навіть «рішення», наприклад [17, р. 622–623].

<sup>87</sup>Хейз використовує слова «performance» або «action» [95, р. 305, 462–463]. На жаль, фраза «performance of the imaginative task» перекладена просто як «принятие» у виданні книги російською мовою [17, р. 622].

прикметних характеристик метафори – це те, що у неї є здатність зберігати напруженість несхожості і, водночас, відкривати нові взаємозв'язки схожості. Це схоже на опис відголоску в Холландера: він розуміється не як копія попереднього звуку, але як продовження оригінального звуку<sup>88</sup>.

Також, як і у «Відголосках Писання», Хейз визнає небезпеку подібного підходу до новозавітної етики щодо можливого релятивізму. Але як підтвердити обґрунтованість метафоричного присвоєння? Хейз припускає, що спільнота віри повинна забезпечувати необхідні обмеження, і також важлива відповідь на питання: наскільки тлумачення когерентне з фундаментальною історією, представленою трьома центральними образами? Якщо тлумачення тексту створює протиріччя з одним із центральних образів або не відповідає плану великої біблійної історії, то воно не є вірне.

Хейз пропонує коротке резюме нормативних рекомендацій для використання Нового Завіту в моральному богослов'ї, зокрема:

«1) Базовою вимогою є серйозна екзегеза. Тексти, які використовуються в етичних аргументах, повинні бути якомога краще зрозумілі в їх історичному та літературному контексті. При цьому слід бути глибоко уважними до старозавітних алюзій у новозавітних текстах.

2) Необхідно враховувати весь спектр канонічних свідчень.

3) Треба визнати наявність у каноні суттєвих протиріч.

4) Синтетичне прочитання Нового Завіту можливе через послідовне використання трьох ключових образів – спільноти, хреста і нового творіння.

5) Новозавітні тексти володіють (або не володіють) авторитетом саме в тому способі благовісткування, який їм притаманний. (А) Всі чотири способи (правило, принцип, вірець, світ

---

<sup>88</sup>Для Холландера, все, що ми чуємо, є відголоском. Він порівнює акустичні, алегоричні, схематичні, метафоричні й металептичні відголоски у поезії [110].

символів) законні й необхідні. (Б) Не слід за допомогою одного способу апеляції до Писання скасовувати свідчення Нового Завіту в іншому способі.

6) Новий Завіт – це переважно *розповідь* про відкупительне діяння Боже. Відповідно, зі згаданих способів богословський пріоритет має вірець. Оповідні тексти – фундаментальні ресурси нормативної етики.

7) Не слід розглядати переказ, розум і досвід як самостійні й незалежні джерела авторитету: їх необхідно співвідносити з Новим Завітом.

8) У Новому Завіті неможливо відокремити «вічну істину» від «культурно-обумовлених елементів».

9) При використанні Нового Завіту в нормативній етиці вимагається уява. Таким чином, коли ми апелюємо до авторитету Нового Завіту, то неминуче займаємося побудовою метафор.

10) Правильне прочитання Нового Завіту відбувається лише там, де втілене Слово» [17, с. 420–421].

Ці десять фундаментальних положень Хейз запропонував як модель цілісного підходу до етики Нового Завіту. При цьому, він визнає, що не всі погодяться з кожним пунктом цих рекомендацій, особливо, на його думку, з пунктами: 4, 5, 7 і 9.

Четверте завдання – прагматичне – визначає, як прожити текст, як виробляти плоди вірності в повсякденному житті. Йдеться про живе втілення біблійного Слова в життя християнської спільноти, без чого попередні роздуми не мають сенсу. У чому різниця між герменевтичним і прагматичним завданнями? І одне й інше завдання можна об'єднати під заголовком «застосування», але «герменевтичне завдання – це когнітивне/концептуальне застосування новозавітного вчення до нашої ситуації, а прагматичне завдання – це реалізоване (enacted) застосування новозавітного вчення до нашої ситуації» [17, с. 10]. При цьому «прожити Новий Завіт можна тільки в

спільноті» [17, с. 10], якій адресовані божественні імперативи та яка є «початком остаточного відкуплення світу Богом» [17, с. 32]. Тому тут Хейз підтверджує свою тезу про еклезіоцентричність герменевтики Павла, яку він запропонував у попередніх працях [18, с. 5, 120–125, 169], стверджуючи, що «Павло знаходить у Писанні історію про Ізраїль, яка провіщує історію про Ісуса Месії і зароджену Церкву – «Ізраїль Божий» (Гал. 6:16)» [97, р. xxxviii].

Хейз підходить дуже близько до межі, де його можна прийняти за прихильника точки зору, що праведність є справжньою тільки тоді, коли вона очевидна. Прагматичне завдання руйнує дистанцію між християнською ідентичністю і діями. Незважаючи на те, що прагматичне завдання може бути потенційно небезпечним, його, звісно ж, не слід відкидати.

#### *Висновок*

Хейз пояснює євангелієцентричну моральну логіку за допомогою трьох ключових метафор: нове творіння (есхатологія і етика), хрест (як парадигма вірності), спільнота (як тіло Христове в цьому світі). Він пояснює, що смерть і воскресіння Ісуса Христа, будучи апокаліптичною подією, знаменують кінець старого і початок нового віку [17, с. 25]. Церква повинна знайти свою ідентичність і покликання, «побачивши власну роль у космічній драмі» Божого спасіння для цього світу [17, с. 25–49]. Сьогодні Церква живе не в проміжний період між старим і новим віком, але в якомусь «аномальному проміжку, коли «вже» і «ще немає» відкуплення співіснують у діалектичній напрузі» [17, с. 27]. Це означає, що Бог уже здобув перемогу над силами гріха, зла і смерті, але війна ще не закінчилася. Церква, як за часів Павла, так і в наші дні, бере участь у моральній і «космічній, апокаліптичній» битві, яка закінчиться в День Господній: «Церковна громада – есхатологічний плацдарм Бога – місце, де сила Божа вторглася в цей світ» [17, с. 35].

Хрест Христа є парадигмою християнського послуху настільки, що «стає ключовою метафорою християнського послуху» [17, с. 41]. Таке розуміння Хейза підтверджується його читанням фрази *πίστις Χριστοῦ* в посланнях Павла як суб'єктного родового відмінку («вірність Христа»). А саме, вірність Христа

уможливило відкуплення і дає «взірець, за яким християни повинні будувати своє життя» [17, с. 42].

Третя ключова метафора – «нова спільнота у Христі» – вказує на те, що Божою метою у світі в наші дні, є формування богоцентричної, наповненої Духом, спільноти, яка провіщає і втілює «примирення і зцілення світу» [17, с. 44]. Така спільнота стає не просто отримувачем спасіння, але також і місцем, де можна пережити Божу «спасаючу силу», де Він «преображає і рятує не окремо взяті особистості, а народ» [17, с. 49] і «метою спільного богослужіння стає формування спільноти» [17, с. 48].

В цілому етика Нового завіту для Хейза – це етика спільноти, яка через хриstopодібні страждання трансформується в нове творіння. «Якщо Церква являє праведність Божу, вона робить це так само, як і Ісус, – через страждання і смерть заради інших» [17, с. 32]. Таким чином, метафори «спільноти» та «нового творіння» напряду співвіднесені з Церквою, а метафора «хреста» виявляється такою, що вказує на страждання не лише Христа, але й церковної спільноти. Відмітимо, за Хейзом, взірцева поведінка членів церковної спільноти пов'язані не лише із стражданнями, а із послухом. Традиційно велика увага теологічним та етичним роздумам про значення послуху приділялася в католицизмі: кожен віруючий повинен був являти такий послуг Богові та ієрархії, який Христос явив у послухові Отцю. В умовах постмодерного релятивізму християнська мораль стає наслідком не лише свідомого вибору особистості, але й слідуванню традиції, яке осмислюється як хриstopодібний послух, що має велике сотеріологічне значення та має таку ж творчу силу, як солідарність у світських спільнотах. Саме такими принципами зумовлені етичні тлумачення Хейзом знаменитих кенотичних мотивів послання до Філіппінців. «Павло наводить філіппійцям послух Христа до смерті (2: 8) як приклад для їх власного послуху (2:12). Як Христос слухняно страждав, так і філіппійці повинні бути тверді у благовісті, навіть коли воно вимагає від них страждання (1: 27–30). Як Він упокорив себе (*etateinosen*, 2: 8) і прийняв образ раба, так і філіппійці повинні в покорі (*tateinophrosyne*, 2: 3) служити один одному. Таким чином, Павло бере гімн,



спочатку мав доксологну мета, і використовує його в цілях моральної настанови. Христос стає «зразком для наслідування», який висвітлює шлях послуху» [17, с. 39]. Разом із тим, Хейз нагадує, що ідеал послуху Богові був таким, що звільняв від послуху численним звичаям, надавав простір для свободи [17, с. 50]. «Яким же має бути послух Богу? Це розкривається в хресної смерті Ісуса Христа заради народу Божого. Для слухняності громади смерть Христова метафорично парадигматична: слухатися Бога означає повністю віддати своє життя заради інших. Фундаментальна норма Павлової етики – христоморфне життя. Наслідувати Христа означає також наслідувати приклад Павла у відмові від власних прерогатив і інтересів. Живучи в цьому оповіданні, громада весь час прагне знайти духовне бачення, що дозволяє зрозуміти і виконати послух віри. Закону і жорстких правил для етичної поведінки недостатньо. Необхідно перетворення в образ Христа під керівництвом Духа Святого. Громада покликана діяти в творчій свободі, щоб стати «жертвою святою, живою, приємною Богові» (Рим 12:1). Цим її члени знаходять «койнонія» один з одним в стражданнях Христа і в надії стати причасниками Його слави» [17, с. 63–64]. Здійснення хриstopодібності можливе лише у спілкуванні – як у спільнотах, так і поза ними. Оновлене спілкування з іншими не може бути унормоване ані релігійними, ані раціональними нормами, але вимагає творчої спонтанності та перебування в оновлених відносинах з Богом [17, с. 62–63]. Саме у цьому моменті еклезіоцентричність новозавітної етики за Хейзом виявляється теоцентричністю. «З точки зору Павла, віруюча громада залучена в розповідь про перетворення Богом світу через Ісуса Христа. Тому для Павла виносити моральні судження означає просто побачити своє місце в епічному оповіданні про спокуту. У апостола немає чіткого поділу між богослов'ям і етикою, оскільки його богослов'я – розповідь про перетворення Богом свого народу в образ Христа. У цьому оповіданні все вказує на смерть і воскресіння Ісуса як на центр століть: старий космос підійшов до кінця, і в даний увійшла оновлююча есхатологічний праведність / справедливість Божа. Це явище божественної справедливості підтверджує непорушність обітницю Ізраїлю: Бог закликає

громаду Завіту і через неї творить любов і істину. Павло стверджує: прочитання Тори в світлі нової громади у Христі вперше виявляє її справжній зміст, і виконання свого вона знаходить у віруючій громаді, чие покликання – проголошувати й втілювати це виконання» [17, с. 63]. Моральна поведінка громади твориться завдяки впливу Духу [17, с. 62], і саме тому, «Святий Дух – джерело сили, що дає народу Христову в своєму житті виконувати справжній сенс Закону» [Там само]. Хейз звертає увагу на те, що у Павла «громада, заснована апостолом, стає на місце Єрусалимського храму як місця, де живе Бог» [17, с. 46], і сама ця громада є «жертвою живою» [17, с. 48] при сповненні сенсу жертви – спільному послухові громади Богові [17, с. 49]. Відповідно, громада як місце присутності Бога (Шехіни) переживає власні відносини з Богом завдяки Духу. «Святий Дух – не богословська абстракція, а прояв оновлюючої Божої присутності в громаді» [17, с. 62], і реальність цієї присутності зумовлює можливість моральної поведінки громади та окремих вірних. «Послух – це наслідок порятунку, а не його умова» [Там само]. Таким чином, моральний вчинок не лише характеризує християнина як члена спільноти, а мислиться як наслідок дій Бога.

Обговорюючи «підстави», «норми» і «джерела сили», Хейз підкреслює важливість участі, або «плодоносного преображення через єднання з Христом», що є «фундаментальним для богословської етики Павла» [17, с. 52]. Відносно норм поведінки, то Павло не залишає списку моральних правил, але Хейз знову вказує на Христа – як на остаточну парадигму вірності й послуху, в контексті спільноти.

Ключем до методу Хейза є його чотири ступені в розумінні завдання новозавітної етики. Перший крок – це дескриптивне завдання: детально пояснити зміст різних текстів канону, без попередньої їх гармонізації. Другий крок – синтетичний: полягає у пошуку визначення «канонічної когерентності» різних текстів Писання. Хейз знаходить когерентність у згаданих трьох кореневих метафорах. Третій крок – герменевтичний – вимагає уяви в співвідношенні висновків синтетичного кроку з нашою ситуацією. Четвертий

крок – прагматичний – визначає, як жити цим текстом, як виробляти плоди вірності в повсякденному житті.

Хейз справедливо зауважує, що єдність біблійної історії передається чіткіше через образи, а не через точність доктрин. Він вважає, що Новий Завіт не представляє недосяжний, моральний ідеал, але реалістичний виклик до більшої вірності. Новий Завіт – це не книга правил, але книга, яка спонукає християн до уяви таким чином, щоб церкви були трансформовані в спільноту і провісників нового творіння, в їх слідуванні шляхом хреста.

Як пропонує оригінальна назва книги Хейза з новозавітної етики, основний наголос у Писанні – це формування в нас морального бачення. Богослов справедливо припускає, що християнська етика починається з канонічного авторитету Писання, яке є не одним із багатьох джерел формування етики, але одним над багатьма можливими джерелами, такими як: досвід, розум, традиції, а також є остаточним авторитетом, що встановлює норми християнського життя [97, р. 291].

Вагомий внесок Хейза в дискусію про етику Павла – це його соціо-літературний і когнітивний підхід. Він описує взаємозв'язок між текстом і сучасним читачем як «інтегруючий акт уяви», яка вимагає вибудовування метафори, «мисленнєво поміщаючи життя нашої спільноти в світ (новозавітних) текстів» [17, с. 403]. Тому історії та метафори новозавітного тексту – це не просто інформація для «доктрин», але вони мають силу «знову і знову закликати нас відкритися тій трансформації, яка починається при метафоричному співвіднесенні свого життя і цієї розповіді» [17, с. 407].

Процес винаходу метафори підходить до своєї кульмінації в діалектичному взаємозв'язку між Церквою та біблійною історією. Хейз відзначає, що правильне читання наративів у Писанні дозволяє не тільки побачити аналогії між світом тексту і нашим світом, але також уможлиблює нам втілювати ці аналогії в житті Церкви Ісуса Христа. Церква стає втіленою метафорою у тому значенні, що текст формує спільноту в образ Христовий, а спільнота, в свою чергу, втілює і прояснює значення тексту. Розуміння тексту не

завершується в процесі екзегетичного дослідження, але у виповненні в особистому практичному житті, будучи частиною християнської спільноти.

У своєму аналізі етики Нового завіту Хейз значно розвиває власну теологічну герменевтику. Перш за все слід відмітити, що він виходить за межі розгляду проблематики взаємовідносин послань Павла і текстів Старого Завіту. Важливими для новозавітньої етики Хейз вважає послання, які розвивають павлову традицію (кому б вони не належали – Павлу чи його учням), особливо послання до Ефесян і перше послання до Тимофія. Специфічні етичні установки можна віднайти, на думку богослова, у наративному світі Євангелія від Марка. Особливо важливим для новозавітньої етики є текст Євангелія від Матвія. Специфічні наголоси на наративі чудесного торжества Божої сили Хейз знаходить у наративному світі Луки (Євангелія та Діяння Апостолів розглядаються разом), що зумовлює унікальна моральне бачення історичного торжества церкви як спільноти, що втілює певні чесноти та має власну історію. Богослов констатує наявність особливої етики любові в Євангелії від Івана та його ж посланнях. Особливою, на думку Хейза, є есхатологічна та дуалістична картина світу в Одкровенні Івана Богослова, що передбачає особливі етичні стратегії. У кожному із цих наративних світів (два у павловому корпусі, Марк, Матей, Лука, два в івановому корпусі) є власні відголоски старозавітніх текстів, які визначали етику, бачення морально значимих історичних трансформацій, розповідали про характер Бога та його відносини із народом Божим. Також важливо, що етичні норми для християнських спільнот, які пропонуються у цих наративних світах, не відображають єдиний моральний кодекс. Зокрема, не існує можливості всі морально значимі тексти звести до положень етики обов'язків, етики любові або до етики чеснот. По-перше, приписи про обов'язки вірних Хейз бачить включеними у більш широкий контекст розповідей: «Звичайно, Євангелія (особливо Євангеліє від Матвія) містять і розповіді, в яких Ісус виступає як учитель моральності. Однак моральний сенс Євангелій цими експліцитно дидактичними уривками не вичерпується. Розповіді формують наші цінності і моральне почуття більш непрямими і багатогранними шляхами. Вони вчать нас,

як бачити світ, чого боятися і на що сподіватися. Вони пропонують нам нюансовані моделі поведінки, мудрого й дурного, хороброго і боягузливого, вірного і віроломного» [17, с. 93]. В цілому євангельські наративи пропонують читачеві ототожнити себе з учнями Христа [17, с. 100], бути такими ж вірними Богові, як Ісус [17, с. 111], прийняти для себе спільнотну етику довершеності [17, с. 127]. По-друге, заповіді любові розглядаються не лише як імперативи значимі самі по собі, а і як певні герменевтичні фільтри для розуміння інших етичних приписів Писання. «подвійна заповідь про любов виступає в ролі свого роду герменевтичного фільтра (практично синонімічного з Ос. 6:6), який регулює відношення громади до Закону. І це має глибокі наслідки для змісту моральної позиції євангеліста. Ті, що навчаються Царства Небесного, вчать оцінювати всі норми (навіть норми Закону) у світлі критеріїв любові і милосердя. Тому в громаді, яка керується цими принципами, повинні процвітати справи любові і милосердя» [17, с. 132]. По-третє, Ісус не просто надає взірці чеснот, дотримання яких гарантувало б спасіння та довершеність. Хейз зазначає: «З самого початку Євангелія від Луки стає ясно: Бог хоче не просто врятувати окремих людей, але створити народ» [17, с. 160]. Як відомо, після праць А. Макінтаєра цілий ряд дослідників історії християнської етики почали ратувати за відхід від логіки в парадигмі етики закону і перехід виключно на теорії та практики в межах парадигми етики чеснот. Однак, Хейз підкреслює як необхідність різних елементів для творення повноцінної християнської етики, так і неможливість заперечувати наявність у Писаннях Старого і Нового завітів різних елементів етичного теоретичного і практичного дискурсу. Дійсно, в біблійних текстах знаходимо і приписи, і взірцеві чесноти, і легітимізацію спонтанності поруч із легітимізацією самообмеження.

Християнська етика спрямована на побудову церкви як альтернативного соціального утворення, що пов'язана із баченням протистояння добра і зла у світовій історії, як вона зображена у біблійному наративі [17, с. 192]. Наприклад, загальна логіка альтернативності моральної спільноти церкви звичайній соціальності в посланні Івана Богослова виражена на думку Хейза наступним

чином: «Світ лежить у злі. Тому, попереджає автор, «не любіть світу і того, що в світі» (1 Ін 2:15). Любов до світу збиває громаду зі шляху, «бо все, що в світі – похіть плоті, похіть очей і марносластво від багатства – це не від Отця, а від світу» (1 Ін 2:16). У цих умовах облоги, любов до братів і сестер по громаді – не тільки акт самозбереження громади, а й акт пророчого опору. У світі, де панують зло, ненависть і марносластво від багатства, взаємна любов членів громади – світло, що в темряві світить, і темрява не в силах його поглинути» [17, с. 191].

Розвиток альтернативного соціуму, яким є церква, неможливий без використання того, що В. Брюггеман назвав «пророчою уявою». Ця уява дозволяє творити «синоптичні судження», тобто такі судження, що узагальнюють різноманітні соціальні ідеали без їх уніфікації. Наприклад, «у Матвія ригоризм знаходиться в досить напруженому взаємозв'язку з милосердям. З одного боку, громада покликана до досконалості: подібно місту на пагорбі, вона повинна неухильно являти собою зразок праведності, яка перевершує навіть праведність книжників і фарисеїв. З іншого боку, громада покликана інтерпретувати Тору в світлі герменевтики милосердя, яка призводить до підпорядкування конкретних заповідей Закону його внутрішньої інтенції; отже, за прикладом Ісуса громада повинна брати збирачів податей і грішників, милостиво ставлячись до людських слабостей і помилок. Строгість і милосердя йдуть рука об руку» [17, с. 132]. Не уніфікуючись у самому тексті, моральні вимоги щодо поведінки спільнот та особистостей, мають поєднуватися у самій свідомості кожного нового покоління християн. Як ми вже відмічали, відповідні синоптичні судження можливі завдяки використанню трьох кореневих метафор, центральних для новозавітних текстів – спільноти, хреста, нового творіння. Хейз усвідомлює, що у сучасній протестантській теології важливе значення має метафора звільнення: В. Брюггеман наполягає на тому, що Мойсей зумів звільнити євреїв з єгипетського рабства саме завдяки використанню пророчої уяви, за допомогою якої виник соціальний ідеал вільної народу вільних людей. Ця метафора дозволяє як продуктивно осмислювати сотеріологію та здійснювати легітимізацію сучасного демократичного суспільства. Разом із тим, метафора

звільнення легко може бути шляхом до секуляризації та релятивізації релігійної етики. Іншого роду заперечення існують у Хейза щодо універсальності метафори любові. А саме, любов як етичний ідеал характеризує не усі книги Нового завіту.

Концентрація уваги на трьох кореневих метафорах, центральних для новозавітніх текстів – спільноти, хреста, нового творіння – в дійсності є відображенням екзелізоцентричної логіки Хейза. Дійсно, достатньо звернути увагу на саме формулювання богословом змісту кожної із цих метафор, щоб побачити ключову роль образу церкви, який є можна назвати наративною або концептуальною підструктурою по відношенню до структури із трьох кореневих метафор. Першою метафорою є спільнота учнів Христа, оскільки саме «спільнота в своєму спільному житті покликана втілювати альтернативний порядок, який служить знаком Божого задуму про світ» [17, с. 257]. Хейз пояснює вибір саме цього концепту: «Спільнота» – не просто поняття. Йдеться про конкретному соціальному прояві народу Божого. Підійшло б і слово «церква», але його можна невірно зрозуміти як стосується інституційної ієрархії. Термін «спільнота» більш точно передає спільність перебування народу Божого у Христі. Багато новозавітніх текстів описують різні грані цього образу: Церква – тіло Христове, Ізраїль в пустелі, Храм, побудований з живих каменів. Ми починаємо бачити когерентність новозавітньої етики тільки тоді, коли осмислюємо її в категоріях спільноти, тобто коли ми запитуємо в першу чергу не «що я повинен робити?», а «що ми повинні робити?» [Там само]. Спільнота діє як єдине ціле не завжди, а тому важливим є питання «що я маю робити як члени спільноти?» [Там само]. Спільнота є суспільством, що втілює біблійні ідеали, в тому числі моральні, оскільки спільнота мислить себе частиною історії, що її оповідають наративи Писання [17, с. 252]. «Церква – контркультурна спільнота учнівства, і саме їй в першу чергу адресовані божественні імперативи. Біблія розповідає про задум Бога щодо Його народу. Таким чином, головна сфера моральної турботи – не характер індивіда, а спільний послух Церкви» [17, с. 257]. Таким чином, перша метафора прямо відсилає до церковної реальності, хоча і робить спеціальний наголос на спільноті, у протиположності ієрархії. У попередні

десятиліття більш популярним був концепт «народ Божий», через який і пояснювалися ідеї завіту, викуплення та спільнотності церкви. Тепер Хейз свідомо переносить увагу на конкретні характеристики церковного життя, які виражають горизонтальний характер відносин між членами громад, адже перш за все християнин – це той, хто прийняв іншого члена громади при всій його іншості. Це прийняття іншого має моральний характер, і воно можливе завдяки вертикальному виміру спілкування – досвіду «койнонії» спільноти та Бога. Радикальність новозавітної спільнотної етики проявляється і у другій кореневій метафорі – образі хреста. «Хресна смерть Ісуса – зразок вірності Богу в нашому світі. Спільнота відчуває і висловлює присутність Царства Божого, беручи участь в «койнонії Його страждань» (Флп 3:10). Новозавітні тексти описують смерть Ісуса як акт жертвовної любові і закликають спільноту взяти хрест і слідувати шляхом, який визначається цією смертю. Смерть Ісуса несе з собою звістку про воскресіння, але сила воскресіння – в Божих руках, а не в наших. Критерій наших вчинків – не в їх практичній доцільності, а в їх відповідності прикладу, явленному Ісусом» [17, с. 258]. Отже, якщо Церква – це спільнота учнів, то «хрест» нагадує про спосіб поведінки Вчителя, про той спосіб поведінки, що має наслідуватися учнями. Особливо важливим є те, що хрест нагадує про необхідність християнами відмовлятися від насилля та примусу [17, с. 259], оскільки сам засновник християнства вибрав позицію жертви насилля. На нашу думку, значно більше значення для сучасної християнської етики має цілісний образ, Христа який формується у світогляді християн при читання Писання, при здійсненні літургії та інших форм поклоніння. Слова та дії Христа у їх цілісності впливають на християн, і тому слід визнати значну правоту екземпляризму, який наголошує на значенні прикладу засновника релігії для релігійної етики. Тим не менше, для Хейза важливою є саме метафора хреста, яка, тим не менше, вказує не лише на спосіб поведінки самого Христа, а і на спосіб поведінки спільноти, церкви. Не менш еклезіоцентричним є розуміння богословом і третьої кореневої метафори – нового творіння. А саме, цей образ стосується церковної спільноти, наскільки вона у собі втілює ідеї та цінності



Царства. «Церква втілює силу воскресіння серед ще не викупленого світу. Поняттям «нове творіння» ми тут позначаємо діалектичну есхатологію, яка червоною лінією проходить через весь Новий Завіт. У нинішній час, між воскресінням і парусією, нове творіння вже присутнє, хоча і не повністю» [Там само]. Новим творінням покликана бути саме церковна спільнота, яка має являти майбутнє Царство Боже. Хейз нагадує, що церква – це Новий Ізраїль, і відповідно саме образ народу Божого задає герменевтичну перспективу для суджень про обов'язки християн. «Ставлячи спільноту на перше місце, ми стверджуємо: Божий задум про богообраний народ передує самим новозавітним текстам, бо Церква знаходиться в глибокій спадкоємності з Ізраїлем. Ставлячи хрест в середину, ми стверджуємо: смерть Ісуса – кульмінація і поворотна точка есхатологічної драми. Ставлячи нове творіння на останнє місце, ми стверджуємо: Церква живе в очікуванні майбутнього спокутування Богом творіння. Іншими словами, ці образи потрібно осмислювати в рамках єдиного сюжету» [17, с. 262]. Отже, історія Ізраїлю, яка перейшла в історію Церкви, і у якій спільнота християн бере участь як учні Христа, є тією герменевтичною лінзою, яка має задавати перспективу прочитання моральнозначущих настанов біблійних текстів. Оскільки моральні приписи Біблії не можна універсалізувати, відірвавши їх від контексту [17, с. 403], то сучасні спільноти християн мають навчитися мистецтву жити в якості відголосків – більших чи менших, але завжди різноманітних – практик апостольських спільнот [17, с. 402–403]. Зокрема, Хейз наголошує на необхідності для сучасних християнських церков бути так само щедрими відносно бідних членів спільнот, як це було в часи апостолів, щоб бути прообразом майбутнього Царства [17, с. 629], щоб серед членів церкви більше не було нужденних [17, с. 633]. Цілком очікувано, що при цьому наголосі на посткапіталістичному ідеалі економіки взаємного дарування і щедрості, Хейз ставить за приклад сучасним християнським спільнотам Церкву як вона зображена у 4 розділі книги Дій апостолів [17, с. 630].

## Висновки до другого розділу

Доведено, що Хейз реконструює цілісний теологічний дискурс апостола Павла, що сягає корінням у старозавітні наративи, та віднаходить об'єктивну когерентність у богослов'ї Павла. Використовуючи Послання до Галатів 3:1–4:11 в якості прикладу, Хейз показує, що Павло базує свої думки не на системі доктрин або особистому релігійному досвіді, але на «священній історії», «нарративній підструктурі», яка є історією про Ісуса Христа, що надає цілісності й визначає напрям у богослов'ї та служінні Павла.

У своїй докторській дисертації, уже кілька разів опублікованій під назвою *«Віра Ісуса Христа: нарративна підструктура Послання до Галатів 3:1–4:11»*<sup>89</sup>, Річард Хейз береться за обговорення складного питання в сфері біблійної теології Нового Завіту – когерентність у богослов'ї Павла.

Хейз вміло використовує методологію літературного аналізу дослідників Нортропа Фрая, Поля Рікера і А. Ж. Греймаса для визначення «нарративної підструктури» в дискурсі Павла. Хейз стверджує, що змістовну фразу Павла «πίστις Χριστοῦ» (віра Христа) слід розуміти не як людську «віру у Христа», але як «вірність Христа», де Христос проявив глибоку довіру і вірність Богу, добровільно піднявшись на хрест. Людська віра виникає як відповідь на «вірність Христа» та участь у Його вірності. Смерть і воскресіння Христа стають осьовими подіями в історії людства, в яких ми стаємо учасниками через наше заміщення Христом, у тому значенні, що Він є прототипом нового людства, покликаного Богом, і підкореного порядку, що характеризується поняттям πίστις. Охрещені «в ім'я Христа Ісуса», ми стаємо охопленими присутнім Святим Духом та поміщеними в історію Ісуса Христа, в якій наші життя прогресивно підкоряються у відповідність з образом Його саможертвовної любові та вірній довірі Богу. Таким чином, етика Павла, його теологія, ґрунтується на нарративі його євангелія.

---

<sup>89</sup> На жаль, ще не перекладена українською чи російською мовою.

Виявлено, що особливості герменевтики Хейза пов'язані з ідеєю, що загальна новозавітна наративна підструктура тексту може бути віднайдена через аналіз використання ключових біблійних образів або кореневих метафор, які через акт метафоричної уяви стають для читачів та християнських спільнот «лінзами», що наділяють розрізнені тексти єдиним смисловим фокусом. Для Хейза, цими кореневими метафорами є: «спільнота», «хрест» та «нове творіння». Ці три лінзи взаємопов'язані між собою та роблять можливим формування цілісного світогляду та «морального бачення», що слугує шляхом для трансформації свідомості сучасних християн.

Розкрита еклезіоцентричність герменевтики Хейза, який бачить тлумачення Старого Завіту в Павла, обмежена не методологічно, а теологічно, у зв'язку з прагненням осмислити церковне життя як перехід до «нового творіння» через «хрест». Церковне життя, по суті, є «участю у Христових стражданнях». Павло спонукає своїх читачів розглядати власні обставини у житті в теодраматичній перспективі. Таке сопричастя пропонується розглядати як Богом вибраний засіб преображення Його народу в Його образ, де Церква, як тіло Христове, більш за все схожа на Бога, коли її члени офірують своє життя заради інших, через різні види служіння.

Подальший розвиток наративно-обумовлена характеристика теології Павла у працях Хейза отримала у другій книзі «Відголоски Писання у посланнях Павла». Тут Хейз також звертається за допомогою до літературної критики, використовуючи підхід Джона Холландера до «інтертекстуальності», який намагається визначити «поетичні ефекти та більш широкі смисли» [18, с. 34], створені біблійним автором у перегукуванні з цитатами й алюзіями попередників. Те, що Хейз називає «відголоском», часто використовується в особливому значенні як алюзійний відголосок, який може функціонувати в якості діяхронічного тропа, який Холландер визначає як *заміщення* або *металепсис*. Коли літературний відголосок зв'язує текст, в якому він звучить, із більш раннім текстом, то художній ефект, що виникає, може пояснюватися невисловленими або прихованими (заміщеними) відповідностями між двома

текстами. Через те, що Павло часто використовує діахронічний троп, його дискурс набуває характеристики розмови, в якій чути голос Писання та його авторський голос. Хейз характеризує герменевтику Павла як еклезіоцентричну й есхатологічну. Писання водночас вказує на спільноту, яку сформували юдеї та язичники, і звертається до неї із закликом бути во Христі, проходити через преображення, під дією Духа, в єдиний народ Божий. Хейз не просто описує герменевтику Павла, але спонукає сучасних читачів навчитися в апостола читати Писання: як наратив про обрання й обітницю; як учасники в есхатологічній драмі спасіння; з розумінням метафоричного зв'язку між текстом і нашим використанням тексту сьогодні, під керівництвом Духа, зі свободою уяви, як у Павла.

### РОЗДІЛ 3

## ДИСКУСІЇ ЩОДО ГЕРМЕНЕВТИКИ РІЧАРДА ХЕЙЗА В СУЧАСНОМУ БОГОСЛОВСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Як доводить Р. Хейз, герменевтика Павла сформована з постійного взаємозв'язку між суттю, або центром, євангелія і його інтерпретацією в окремих, можливих обставинах. Такий погляд на Павла відрізняється від більш традиційного розуміння його теології, яке намагається визначити позачасову теологічну істину в листах апостола у відповідь на унікальні обставини конкретної церкви. Під «суттю», або «основою», євангелія Павла Р. Хейз і Н. Т. Райт мають на увазі «нарративну підструктуру», що міститься в його листах<sup>90</sup>, які залучають читачів у центральний, підструктурний нарратив про Божу діяльність у житті народу Божого. Таке розуміння листів Павла розглядає унікальні обставини його читачів як частину всеосяжного і триваючого нарративу, а також вимагає від читача участі в цьому триваючому дійстві. Павло залучає своїх читачів за допомогою використання теологічної уяви.

У своїй основоположній роботі Хейз підкреслює головну тезу власного дослідження: «Основним аргументом Послання до Галатів мається на увазі історія про Ісуса Христа, де Павло наводить свої теологічні роздуми в спробі підкреслити значення цієї історії» [103, р. xxiv]. Ця історія, інтегрована в теологію Павла, за своєю природою, об'єднує читачів листів Павла в першому столітті і в наші дні: «Ми залучені в історію Ісуса Христа. Ісус, чудесним чином, передбачив (enacted) нашу долю і, ті хто у Христі, проходять через преображення, перебуваючи під впливом його саможертвовної смерті. Він є прототипом відкупленого людства ... Ісус – не просто хороший моральний

---

<sup>90</sup> Далі, як Хейз, так і Райт, розвивають цю тему в своїх подальших дослідженнях. Хейз – [16; 17; 18]. Райт розвиває цю тему в своїй книзі: *The Climax of the Covenant: Christ and Law in Pauline Theology* [200].

приклад, а Його історія преображає і залучає в себе цей світ» [97, р. xxix]. Участь в історії Ісуса Христа, розуміння Христа як есхатологічного прототипу людства є основою для історії Павла<sup>91</sup>.

У цьому контексті Хейз розуміє Павла як «місіонера-проповідника, який є поетом тією ж мірою, що й богословом» [97, р. xxxiii]. На думку Хейза, Павло – майстер використання алюзій і метафор, що використовує поетичну манеру оповіді, як «проповідник, активно залучений в інтертекстуальний діалог зі своїми одержувачами, які добре знають історію Христового розп'яття ... на тлі широкої історії Ізраїлю» [97, р. 3].

Хейз стверджує, що спроби визначити цю підструктурну історію раніше зводилися до одного з двох підходів: або визначення богослов'я Павла як продукт його особистого релігійного досвіду, або спроба окреслити євангеліє Павла в екзистенціальних категоріях. Жоден із цих підходів, на думку Хейза, не є правильним. Замість цього, він пропонує пошук наративних елементів у думці Павла: «Загальна структура думки Павла не ґрунтується на системі доктрин або особистому релігійному досвіді, але базується на «священній історії», наративній структурі ... яка є історією про Ісуса Христа» [97, р. 6]. Павло не просто переказує історію євангелія Церкви, але бере участь в інтерпретації цієї історії, приводить до висновків для віри і практики в конкретних церквах, що перебувають в особливих для них обставинах. В кінцевому підсумку, Павло залучає їх у розвиток цієї історії.

Методологічна модель наративної підструктури Хейза описана в підрозділі 2.1, де показано, як «історія» проявляється в дискурсивній мові листів Павла. Для Хейза основний наратив, який стоїть за думкою Павла, – це наратив про Ізраїль та Ісуса Христа, Месію Ізраїлю. Цей наратив, за своєю суттю,

---

<sup>91</sup> Юрген Мольтман використовує термін «пролепсис» (від давньогрецького πρόληψις – припущення, передбачення) для опису цієї історії і Христа як есхатологічного прототипу [145].

закликає до участі в теперішньому тим, що залучає в себе історію читачів, трансформуючи її і наділяючи значенням.

Як ми вже зазначали раніше, Хейз не бажає засновувати свої аргументи на нарративному характері людської природи або соціології і стверджує наступне: «я не роблю загальних заяв про нарративну структуру людської свідомості загалом, і не стверджую, що ми всі живемо «всередині історій». Насправді ... мислення Павла сформоване історією так, як жодне інше мислення» [97, р. 20]. Водночас, Райт починає саме з цієї підстави [201, р. 31–46]. Хейз будує свою герменевтична модель, ґрунтуючись на читанні листів Павла, а от Райт в основу закладає епістемологічну модель і потім обговорює її у відношенні вивчення Нового Завіту в загальному, де листи Павла є частиною більшої моделі.

Відштовхуючись від критичних зауважень на адресу позитивізму і феноменології в сфері теорії пізнання, Райт пропонує третій варіант – «певну форму *критичного реалізму*» [201, р. 178]. Він визначає критичний реалізм як «такий опис процесу пізнання, яке визнає реальність пізнаваного об'єкта, відмінного від того, хто пізнає (звідси «реалізм»), і водночас повністю погоджується з тим, що єдиний наш шлях до реальності пізнаваного веде по спіральній стежці конструктивного діалогу або співбесіди між тим, хто пізнає, і пізнаваним об'єктом (звідси «критичний»). Ця стежка веде до критичної рефлексії над результатами нашого дослідження реальності й до визнання того, що будь-які наші судження про реальність неминуче є орієнтовними і приблизними. Іншими словами, пізнання, хоча в принципі і досліджує об'єкти, незалежні від того, хто пізнає, саме ніколи не буває від нього незалежним» [13, с. 178].

Така модель критичного реалізму ґрунтується на розумінні людського життя в реальності «історії». Райт звеличує категорію історії, називаючи її складовою частиною надання значення людиною: «можна сказати, що людське життя засноване на історіях і складається з історій, явних і прихованих, які люди розповідають одні одним та самим собі» [13, р. 199]. Він стверджує, що люди «за

допомогою історій пізнають навколишній світ і зав'язують із ним відносини» [13, р. 204].

Ці фундаментальні історії, які люди розповідають одні одним, стають частиною особистого світогляду. Райт стверджує, що яким би не був світогляд, він «містить у собі нередукований оповідний елемент» і є фільтром («grid») [201, р. 38], через який ми сприймаємо реальність, що «усвідомлюється у вигляді *переконань і цілей*» [13, р. 200]. Отож, наративи, які формують світогляд, перебувають на більш глибокому й більш фундаментальному рівні, ніж переконання і цілі людини.

Через те, що світогляд, по суті, нормативний і претендує на те, що наділяє реальність змістом, то різні світогляди неминуче стикаються один з одним. Коли це відбувається, то можливий один із двох варіантів: «На одному кінці шкали – феномен повного підтвердження: історія, яку втілює цей об'єкт, дія чи подія, що повністю вкладаються в мої уявлення про світ. На іншому кінці – пряме зіткнення: для того, щоб історії, які втілювалися переді мною, знайшли для мене сенс, мені необхідно відмовитися від власної контролюючої історії і знайти нову; при цьому моє завдання – не сконструювати нову історію на основі свого чуттєвого досвіду, а підслухати історію якоїсь іншої спільноти, яка, мабуть, могла б надати сенс подіям (зараз загадковим), що розгортаються переді мною ... А між цими двома крайнощами – повним підтвердженням і прямим зіткненням – розташовуються події й об'єкти, здатні змінити нашу первісну історію або поставити її під сумнів» [13, р. 210–211].

Світогляди або ключові історії, які люди розповідають один одному, або змінюються, або підтверджуються при зіткненні з іншими історіями, які кидають їм виклик. Критично-реалістична модель пізнання і верифікації, яку запропонував Райт, – це «епістемологія відносин», що має оповідну природу людського знання, життя в контексті світоглядів, які складаються з історій [13, с. 219–220].

Райт, далі, застосовує цю герменевтику до літератури першого століття, підкреслюючи, що більшість текстів мають легко впізнавану форму історії. Він



акцентує, що богослов'я Ізраїлю завжди було представлене у формі історії, а Ісус і Павло продовжують цю традицію: «Хіба не вирвався (Павло) зі світу юдейського сюжетного богослов'я, чи не кинувся навскач по незвіданих територіях абстрактної елліністичної філософії? Відповідь на це – тверде «ні». Як було недавно показано, для деяких ключових сфер і тем Павлових писань навіть самі богословські твердження і «міркування апостола – на ділі не що інше, як виклад основної юдейської історії, тепер переписаної і перегрупованої навколо Ісуса. Ясніше всього видно це в його частих твердженнях, зазвичай стислих, майже до формул, про хрест і воскресіння Ісуса: знову і знову Павло розповідає нам всю історію Бога, Ізраїлю та світу, стислу до історії Ісуса» [13, с. 308].

Павло переказує основну історію Ізраїлю: як вона зіткнулася з історією Ісуса Христа й як тепер переосмислена історія перетинається і включає в себе життя його церков. Райт впевнений, що основоположні історії Павла виходять безпосередньо з юдейської наративно-богословської традиції, але вже зміненої: «Як і історія самого Павла, цей великий сюжет – юдейська історія, проте з несподіваними і «підривними» поворотами майже в кожному пункті» [13, с. 163]. Поворотів, які Павло вносить у свою розповідь традиційного юдейського теологічного наративу, багато, але найяскравіші – це переконструювання наративу про вихід, де Ісус, Месія, представник Ізраїлю, інаугурував вихід із заслання Своїм воскресінням.

Аналогічно ідеям Хейза, Райт стверджує, що наратив Павла, тобто розповідь про Бога, Ізраїль та про світ, є оповіддю про Христа, яка присутня як смислова основа всіх його листів і може бути виявлена, зокрема, завдяки коротким покликанням, або індикаторам, котрі повертають читача його листів назад до наративної підструктури. Райт стверджує, що цей наратив є центром світогляду Павла. Аналізований наратив сформувався на основі теологічного наративу Ізраїлю, який змінився в перетині з есхатологічною історією Христа – як початку виконання історичного покликання Ізраїлю. Павло бачить себе і церкви, яким він пише, як учасників цієї історії. Ця історія триває і в наші дні, в

очікуванні завершення, яке пов'язане з обіцям пришествям Христа. Райт підсумовує: «Це історія Ізраїлю, виконана, преображена і спростована історією Ісуса, яка тепер спростовує історії цього світу. У своїй новій формі вона породжує і підтримує символічний всесвіт, який автори як послань, так і євангелій, разом із читачами, розуміють так: це світ, в якому виконана драма Ізраїлю тепер наближається до свого остаточного завершення, до ще не досягнутого кінця» [13, с. 1174]. Цей наратив закликає до участі в наші дні, залучаючи церкви до участі в справі Божого відновлення Його творіння, в очікуванні звершення всіх Його цілей.

Наративна парадигма, як інструмент для тлумачення герменевтики Павла, викликала критику з різних причин, основні з яких будуть перелічені нижче<sup>92</sup>.

Джоетт Басслер розглядає наратив як форму, в яку насильно помістили листи Павла. Басслер визнає, що «Павло б погодився з істиною, яку Хейз витягнув з його листів» [29], але задає питання щодо того, чи є наратив сполучною ланкою листів апостола. Вона вказує на те, що Павло ніколи чітко не говорить про наративну підструктуру, вплив якої на аргументацію Павла перебуває під питанням [29, р. 8]. Також Басслер підкреслює, що наративна теологія часто невизначена в описі методології та дефініції історії<sup>93</sup>. Дослідниця зауважує, що пропонований центральний наратив у листах Павла проявляється через «сучасний інтерес у сучасній теології», а не через реальну наративну підоснову в листах апостола.

Те, що Павло сам не використовує фразу «наративна підструктура» і історія, на підставі якої пропонується практичне застосування, не означає, що ця історія не існує, або те, що це не актуальний об'єкт для теологічного

---

<sup>92</sup> Критика на адресу наративного підходу Хейза, див.: Douglas J. Moo [147]; Judith Gundry-Volf [83]. Ответ Хейза, см: Richard B. Hays [101, р. 289–296].

<sup>93</sup>Басслер [29] покликається на критику: George W. Stroup, III, «A Bibliographical Critique» [179].

дослідження. Відносно обмежень у методологічному контролі в наративній теології, то Струуп, на якого покликається Басслер на підтримку своєї критики, визнає, що «якщо досвід має невід'ємну наративну складову, то питання взаємини між досвідом і наративною формою має першорядну важливість для теології» [179, р. 134]. Якщо історія – це основна категорія, завдяки якій людство робить спроби визначити зміст реальності, то важко припустити, що цей підхід був нав'язаний Павлу з боку дослідників, які захопилися «сучасним інтересом до наративної теології»<sup>94</sup>.

Френсіс Уотсон заперечує проти розуміння теології Павла як наративної на підставі того, що «Павло не оповідач історій» [192, р. 232] у тому сенсі, як автори Євангелій. Уотсон визнає присутність наративної підструктури в теології Павла, але не вважає, що апостол переказує ці фундаментальні наративи: «Павло реінтерпретує ці наративи в світлі єдиного, божественного акту спасіння. Він сам не переказує історії, але вказує на те, як вони повинні бути зрозумілі» [Там само]. Уотсон не завжди характеризує події як наратив, стверджуючи, що «смерть Ісуса – це не пересічна подія в часі, але абсолютна і незбагненна подія, яка визначає, хто такий Ісус, хто Бог і хто ми» [Там само]. Його спостереження підводять його до думки, що Павло відштовхувався від історій Писання в своїх листах, але євангеліє Павла – це не наратив: «Євангеліє Павла – це не «історія» як вона є ... Павло, характерним йому чином, апелює до окремих історій у Писанні, а не до цілісної історії Писання, і апелює з метою відкрити їх свідчення про божественні справи, які є понад людською розповіддю історій. Павло, звичайно ж, – теологічний інтерпретатор наративів у Писанні, але буде помилково сприймати Павла за «наративного теолога» [Там само].

---

<sup>94</sup> Наративний аналіз має широкий спектр застосування, наприклад, дослідження в галузі соціології знання, як процесу, в якому люди конструюють їх розуміння реальності, в основному у формі наративу, чи в теорії комунікації, де стверджується, що наратив – це основоположний спосіб комунікації людини.

Хейз відповідає на це зауваження, уточнюючи, що «питання не в тому, чи є Павло оповідачем історії, але в тому, чи повинні ми розуміти його богослов'я як безпосередній коментар на сотеріологічний наратив» [101, р. 236]. Хейз і Райт, безумовно, відповіли б «так». Хейз зазначає, що проблема Уотсона полягає в тому, що він визначає поняття наративу занадто вузько, тільки для опису людської діяльності, переживаючи, що опис Євангелія як наратив ставить під питання його трансцендентну характеристику, поміщаючи його в життєві справи людей, обумовлені часом [101, р. 237]. Однак саме серед «життєвих справ людей, обумовлених часом», відбулися діла Божі.

Ганс Фрай і Стенлі Хауервас є яскравими представниками «наративної теології», але відрізняються в поглядах на те, де є місце тлумачення: в тексті (Фрай) чи спільноті християн (Хауервас). Відмінність у поглядах Фрая і Хауерваса, як представників різних тенденцій у сучасній теології, може слугувати хорошим фоном для аналізу герменевтики Хейза.

В інтерпретації біблійного тексту існує небезпека або повністю виключити вплив читача від визначення значення біблійного тексту і робити наголос на «буквальному значенні» біблійної оповіді, або вважати читача, який є частиною християнської спільноти, домінуючим фактором у визначенні значення тексту. Фрай схильний акцентувати на «буквальному значенні» біблійного наративу без достатньої уваги до ролі читача<sup>95</sup>. Хауервас вважає, що тексти «мають смисл тільки при інтерпретації у конкретних спільнотах»<sup>96</sup>.

Позиція Хауерваса викликала досить багато критичних зауважень, які стосуються не стільки його наголошування на ролі читача в процесі тлумачення, скільки того, що цей акцент робиться разом із виключенням «буквального значення» тексту. Д. А. Карсон вважає, що Хауервас, будучи заручником теорії

---

<sup>95</sup> Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the claim that God Speaks* [199].

<sup>96</sup>Хейз [17, р. 345] покликається на Stenley Hauerwas, *Unlashing the Scripture* [94, р. 19–28].

деконструкції, «не тільки відокремлює значення від наміру автора, але навіть від тексту, і потім робить відчайдушний заклик до підпорядкування спільноті» [49]. Хейз підкреслює суперечливу «герменевтичну позицію» Хауерваса, згідно якої, «новозавітного голосу не чути: його заглушує невірна Церква, і Хауервас же сам себе залишив без теоретичних підстав для апеляції до Біблії на противагу церковним звичаям» [17, р. 364]. Дивлячись на історію Церкви, на жаль, можна легко припустити, що *sola ecclesia* може замінити *sola scriptura* [171].

Для Фрая біблійні наративи є основою для філософської та систематичної теології [72]. Його турбує той факт, що в сучасній теології біблійні наративи втратили свою нормативність і пріоритетність. Він приділяє детальну увагу окремим наративам і вважає, що кожен із них має свою власну «цілісність» [152]. Фрай вважає, що наративна структура всієї Біблії описує зовсім інший світ<sup>97</sup>, тобто світ, епістемологічно відмінний від такого, що переживається у досвіді повсякденного життя. Цей інший світ формує нас у Божий народ через Ісуса Христа. Для того, щоб знати, як відбувається цей процес формування, потрібно звернутися до деталей окремих наративів Писання і наративної структури всієї Біблії. Для опису цієї наративної структури Фрай використовує слово «інтратекстуальність», запозичене у свого колеги по Єльському університету Джорджа Ліндбека [127]: «Напрямок інтратекстуального тлумачення в тому, щоб вбирати екстратекстуальний світ у текст, а не навпаки» [71]. Фрай вважає, що наративи в Писанні стають початковими, коли їх «буквальне значення» береться як нормативне читання для Церкви і теології [71, р. 78].

Хауервас стверджує [94], що Біблія стає зрозумілою тільки якщо її зміст практикується і тлумачиться в житті Церкви, коли, як зауважує Хейз, «послух повинен передувати розумінню» [17, с. 346]. Хауервас бажає, щоб ми побачили Церкву як особливу спільноту тлумачення, яке читає Біблію з теологічною і практичною метою, не ставлячи питання про «значення» або «істини» самого біблійного наративу [94, р. 39–44].

---

<sup>97</sup> Подібно до того, як мовою К. Барта описується «дивний, новий світ Біблії» [27].

Хауервас ставить під сумнів усталені в сучасній протестантській теології поняття про «ясність» і «достатність» Писання<sup>98</sup>. Відносно ясності, то Хауервас доводить, що Писання не має значення без зв'язку з практикою Церкви [94, р. 15–18, 19–28], яка слугує як посередник між читачем і Писанням, а її практика дає Писання його точний і первинний сенс. Для Хауерваса біблійний наратив не містить у собі послідовність, що визначає «буквальний сенс». Використовуючи літературну теорію Стенлі Фіша, Хауервас стверджує, що «самі по собі тексти виникають як послідовність актів тлумачення» [94, р. 19]. З цього він робить висновок, що Писання називається «Писанням» тільки тому, що воно – «Церковне Писання», а сам канон є тлумачним актом того, що повинно розглядатися як «Писання». Для Хауерваса будь-який текст, зокрема текст Писання, може бути інтерпретований тільки в контексті «спільноти, яка тлумачить» [94, р. 21]. У випадку з Писанням цією спільнотою є Церква<sup>99</sup>. Необхідною церковною практикою для правильного тлумачення Писання, за Хауервасом, є євхаристія [94, р. 23], оскільки через неї проявляється єдність Церкви. Таким чином, Хауервас описує Писання як живе письмо, в контексті традицій і життя Церкви, «тому тільки в Церкві Писання живе і стає животворним» [94, р. 24]. Хауервас намагається «звільнити Писання» від тих, хто намагається тримати Біблію на відстані від Церкви, і очікує читання і вивчення Біблії «ким завгодно» [Там само]. Він підкреслює небезпеку в тому, що «Біблія стає власністю не Церкви, але будь-якого громадянина, який має право визначати її значення» [94, р. 32] без належної підготовки. Хауервас підкреслює, що поширена думка про достатність тільки Писання призвела до деградації авторитету самого Писання: «Якщо ми вважаємо, що для розуміння Біблії, крім

---

<sup>98</sup> Один із найвідоміших описів цих понять у протестантизмі див.: Wayne Grudem, *Systematic Theology* [81].

<sup>99</sup> Відносно різних читань Письма, Хауервас робить висновок, що «нам не потрібне «значення» тексту, коли Церква набуває більш визначального значення, ніж сам текст» [94, р. 23].

неї, нічого не потрібно, і проголошуємо «тільки Біблія, без віровчення», то ми не підносимо авторитет Біблії, але, замість цього, підносимо авторитет нашого особистого судження» [94, р. 29].

Хауервас вважає, що «Церква повинна бути вірною і мирною спільнотою для того, щоб правильно зрозуміти новозавітний образ Ісуса» [17, р. 346]. Він звертається до Афанасія Великого для того, щоб показати зв'язок між тлумаченням Писання і благочестям інтерпретатора Писання, оскільки, «згідно Афанасія, будь-яку спробу зробити Писання зрозумілим самим по собі можна вважати як спробу захистити нас від зміни нашого життя» [94, р. 38]. Хауервас наводить цитату Афанасія Великого: «Кожен, хто бажає зрозуміти розум священних письменників, повинен спершу очистити власне життя і наблизитися до святих, здійснюючи ті ж справи, що й вони» [94, р. 36]. Як бачимо, тут наголошується на важливості послуху в розумінні, яке відбувається в контексті Церкви. Згідно Хауерваса, «Писання може бути вірно інтерпретоване лише в звичаях народу, конституційованого Євхаристією» [94, р. 23], тому що «Церква створює сенс Писання» [94, р. 36] і неможливо зрозуміти його сенс без посередництва традиції. Він вважає, що читач Писання має вчитися тлумаченню не у вчених біблеїстів в університеті, але у святих, які живуть святим життям, в контексті Церкви і, таким чином, являють благочестиве тлумачення. Смісл тексту можна пізнати не завдяки якійсь методології дослідження<sup>100</sup>, але тільки в спільноті, яка сформована нарративом про Ісуса і практикує в своєму житті етику цього нарративу. Однак, на відміну від Хейза, Хауервас не дає систематичної відповіді щодо форми нарративу про Ісуса і його зміст при читанні в контексті віруючої спільноти. Бути учнем Христа – це бути частиною спільноти, яка формується нарративом про Ісуса. Церква, для Хауерваса, – це «організована форма Ісусової оповіді» [91, р. 50]. Учень Христа бачить світ в есхатологічній перспективі, «в категоріях розповіді, яка має початок, драму, що розгортається, і

---

<sup>100</sup> Саме питання про те, як використовувати Писання в християнській етиці, Хауервас вважає некоректним, див.: Hauerwas, A Community of Character [91, р. 55].

кінець» [93, р. 82]. При цьому, учень усвідомлює, що він бере участь у ще незавершеному оповіданні, в якому Євангеліє закликає нас брати участь. Тому, для Хауерваса, Церква формується нарративом про Ісуса і прикладом святих, які передали нам цей нарратив. Отож, завдання Церкви – це «бути народом ... гідним продовжувати божественне оповідання, що міститься в Писанні» [91, р. 69].

Хейз бачить концептуальну проблему, пов'язану з розумінням Хауервасом Писання і етики, яка полягає в наступному: як Церкві бути спільнотою, гідною продовжувати божественне оповідання? [17, с. 362]. Хауервас вважає, що лише спільнота, відповідна Еф. 4:25–32, здатна визначити правильне «етичне використання» Писання, що представляє герменевтичне коло, де традиція і досвід приводять до істинного його прочитання.

У сучасній протестантській етиці основою для етичного вчення є Ісус Христос як образне втілення чеснот. Євангеліє ставить моральний ідеал вище природного і писаного закону, підпорядковує мораль лише божественному закону. Відповідно, в житті індивіда й соціуму така мораль вимагає поведінки святості, що демонструє надлишок внутрішнього надприродного життя і благодаті. Тому в сучасній протестантській етиці євангельська мораль формалізується за допомогою засобів етики чеснот, теорії екземпляризму й етики святості. Інструментом створення конкретних моральних норм стає уява, спровокована метафоричністю євангельських текстів.

У сучасному теологічному дискурсі все більш актуалізується питання про те, яку роль відіграють метафори й уява в перенесенні принципів християнської етики з контекстів минулих подій в Писанні до сучасних обставин. Увага до функції уяви, що конститує релігійний дискурс індивіда і спільноти, стала загальнообов'язковою після досліджень Р. Хейза, який показав її методологічну роль в посланнях апостола Павла [18].

У 1966 році Джозеф Флетчер опублікував книгу про ситуативну етику [69], яка підкреслила, на той час давно присутню, кризу в протестантській християнській етиці. Стенлі Хауервас зауважив: «Полеміка в ситуативній етиці, здається, підійшла до кінця. Це сталося не тому, що всі питання були вирішені,



але, як часто буває в інтелектуальних дискусіях, опонентам просто набридло вести дискусію і вони спрямовують свою увагу в інше русло» [90, р. 11]. Флетчер виділяє як основні три підходи до прийняття моральних рішень [69, р. 17–31]: (1) легалізм, де процес прийняття рішення ускладнюється попередньо приготовленими правилами, які слугують не керівництвом для прояснення ситуації, а директивою для точного виконання; (2) антиномізм як повна протилежність легалізму і (3) ситуаціоналізм, який готовий пожертвувати етичними принципами певної спільноти людей, їх спадщиною (для прояснення етичних проблем), в залежності від того, який варіант рішення буде краще продиктований любов'ю. Флетчер вважає, що любов повинна бути основним керівництвом для етичних рішень, а закон відіграє свою роль у підпорядкуванні любові [69, р. 31].

Проблема виникає у визначенні того, що вимагає любов у складних соціальних ситуаціях? Хауервас критикує Флетчера за тенденцію спрощувати фактори морального життя, зменшуючи їх до балансу між ситуацією і принципами [90, р. 12]. Найбільш впливовий сьогодні етичний мислитель Аласдер Макінтайр стверджує, що, як й інша людська діяльність, етика повинна формуватися нашою мовою, культурою та історією [139, р. 32]. Філософ пропонує відновити модель моральності Аристотеля, використовуючи ключові поняття: чеснота, практика, наратив і традиція [118], в контексті етичної практики в співтоваристві людей. У його розумінні, період Відродження помилково виключив з етики всі соціальні (чеснота і практика) та історичні складові (наратив і традиція). Хауервас критикує Флетчера за фокусування уваги на прийнятті рішення, як основному етичному понятті, при цьому ігноруючи апріорне питання наших моральних понять, де традиції, культура і мова завжди впливають на процес прийняття рішень [90, р. 11–29]. Хауервас критикує підходи до етики, які намагаються встановити об'єктивні моральні судження з точки зору спостерігача. Навпаки, «ми пізнаємо світ, не сприймаючи його, але в процесі навчання у використанні нашої мови» [90, р. 17], оскільки поняття набувають значення, коли ми використовуємо їх у реальному житті. Моральні

поняття можуть трансформуватися в соціальних та історичних контекстах, що змінюються, коли ми перебуваємо в постійному процесі випробування наших моральних понять у відношенні до досвіду, адаптуючи їх там, де необхідно [90, р. 25]. Хауервас припускає, що наші моральні судження засновані на аналогії, а не на дедукції: «ми не знаходимо те, що повинні робити, через виділення «правильного вчинку» з абстрактного принципу. Навпаки, ... ми порівнюємо випадки і намагаємося визначити, що зазвичай робиться в цій ситуації ... В цьому сенсі, моральні судження більш залежать від уяви, ніж від логічної послідовності» [90, р. 22].

Можна виділити три основні теорії про природу і функції метафори [173; 24, р. 93–102]. Перша, замісна теорія, яка розглядає метафору як декоративний спосіб висловлювання чогось, що могло б бути сказано більш буквальною способом [173, р. 10]. Згідно цієї теорії, метафора – це необов'язковий елемент, який наділений декоративною, риторичною функцією і може бути заміщений буквальною значенням. Друга – це емотивна<sup>101</sup> теорія метафори, яка вказує на виключно емоційний вплив метафори. Як і замісна теорія, емотивна бачить метафору необов'язковим елементом, який нічого не додає до когнітивного змісту висловлювання [173, р. 26–31]. Третя – це інкрементна теорія метафори<sup>102</sup>, котра стверджує, що когнітивний зміст метафори, не може бути виражений жодним іншим способом. Тут метафора – це незамінний елемент через те, що частина когнітивного доповнення висловлювання міститься в самій формі метафори. Звідки беруться ці додаткові значення? В якості можливої відповіді, Річардс пропонує «інтерактивну теорію» метафори [160, р. 93], в якій вона розглядається не як заміна, але як взаємодія між словами в реченні. Поль Рікер пропонує, що напруженість, викликана взаємодією між змістом висловлювання і засобом його передачі, не виникла в результаті взаємодії частин висловлювання, але в результаті різних тлумачень висловлювання. Тобто

---

<sup>101</sup> Або збуджуюча, яка вказує на емоційну складову.

<sup>102</sup> Належить до доповнення, збільшення значення.

метафори є феноменом дискурсу, а не семантики [159, р. 1–24]. Цінність метафори може бути визначена тільки в спільноті людей, в тому сенсі, наскільки вона відповідає їх мові, світогляду і діям, до яких вона може закликати. Марк Джонсон стверджує, що наша етична думка, за своєю суттю, метафорична, а уява відіграє ключову роль в етичних (та інших) роздумах [115, р. XIII]. Важливість уяви все частіше обговорюється у відношенні до теології [41; 42; 78; 144] й етики [194; 180].

Давид Браун у своїй двотомній праці на тему богослов'я та уяви міркує про зміни в розумінні християнської доктрини через переоцінку ролі традиції як «двигуна, який підтримує одкровення всередині й поза Писанням» [42, р. 1]. Він наголошує на тому, що біблійне одкровення і подальша традиція є складовими єдиного процесу, що має спонукати нас приділяти стільки ж уваги процесам розвитку традиції, як і оригінальному одкровенню. При цьому, Браун розглядає «уяву» в якості свого основного аргументу, де «історії й образи дають релігійним переконанням їх форму і життєздатність» [42, р. 2]. Відносно практичного застосування своїх аргументів у сфері учнівства, Браун бачить уяву як те, що «найкраще зберігає розуміння божественної реальності в традиції, що розвивається, і допомагає нам застосувати це розуміння в нашому суб'єктивному процесі учнівства» [42, р. 3]. Браун простежує роль уяви до праць Канта, який стверджував, що уява відіграє центральну роль у процесі розуміння нашого світу [78, р. 73]. Богослов вважає, що уява відіграє посередницьку роль між розумом і емпіричним досвідом: «ментальні поняття та інформація, що сприймається, необхідні, але їх взаємини стають зрозумілими тільки за допомогою уяви» [41, р. 350]. Браун стверджує, що коли ми розуміємо, що уява відіграє центральну роль у процесі одкровення, «тоді стає можливим думати про зростання знання, всередині традиції, через більш глибоке розуміння образів і історій» [41, р. 353]. Це те, що можна назвати метафоричною проекцією або нарративним упорядкуванням досвіду, що переживається. Браун простежує історичну і метафізичну дистанцію між сучасним християнином та Ісусом Христом, де деталі втілення Христа стають особливо значущими, не в простому переказі

історії Ісуса, але в переказі з метою опису «життя, подібного Христовому, в неприкрашених обставинах» [41, р. 97]. Такий переказ вимагає уяви: «Візуальна і літературна уява є незамінною складовою динаміки релігійного переконання, яка є живою й такою, що розвивається» [41, р. 3].

Відповідаючи на питання, «яку роль відіграє Письмо в етичному дискурсі?», Хейз пропонує чотири різних способи апеляції до тексту Писання: правила, принципи, взірці та світ символів [17, с. 275]. Із цих чотирьох способів Хейз бачить «взірці» як найголовніший засіб для етичного виховання в Новому Завіті. Це не просто приклади моральних правил і принципів, але через приклади подій можна простежити етичні норми<sup>103</sup>. «Взірці» проявляють свою нормативну роль через аналогічну уяву, яка покликана пояснити, як правильно застосувати етичний дискурс Писання в сучасних обставинах. Фундаментальним взірцем для християнського життя є життя вірності Ісуса Христа. Християни покликані відповідати взірцеві послуху й служіння в довірі Богові<sup>104</sup>. Моральні характеристики християнського життя формуються історією Ісуса, зокрема Його смертю і воскресінням, як це описано в чотирьох євангеліях. Хрест Христа стає ключовим образом всього Його життя і служіння і, водночас, нормативним образом християнського учнівства. Як вихід із єгипетського рабства був «класичним метанаративом юдеїв», так само і хрест, і воскресіння Ісуса Христа, для Павла, стали нормативними християнськими метанаративами [12, с. 524; 3, с. 111–112, 252–269]. Аналогічна уява здатна поєднати роздуми про християнську етику зі словами і справами Ісуса Христа, описаними в тексті Писання. Уява переносить аналогії з класичних прикладів Його історії для визначення того, як прожити життя, що характеризується вірністю, в наші дні. Просте повеління, яке Ісус дає в кінці історії про Доброго Самарянина, спонукає

---

<sup>103</sup>Наприклад, наказ полюбити ближнього отримує своє унікальне християнське значення через притчу про Доброго Самарянина (Луки 10:25–37) і наративи про страждання, а не через загальний опис понять «любов» і «ближній».

<sup>104</sup> Один із багатьох прикладів такого заклику 2 Послання до Коринтян, 8:9.

християн в наші дні застосовувати аналогічну уяву: «Іди, і роби так і ти!»<sup>105</sup>. Це не означає «йди, і ти роби *так само*» як самарянин, і це, безумовно, не означає «йди, і ти роби *як хочеш*». Тут фраза «роби так» має на увазі, що учень Ісуса повинен бути вірний історії Ісуса Христа і, водночас, мусить творчо застосовувати цю історію в своєму контексті. Новий Завіт дає приклади як підставу для аналогічної уяви: метафоричні системи (як, наприклад, Царство Боже), притчі й розмови з Ісусом, а також загальна наративна структура життя, смерті і воскресіння Ісуса Христа. Нові відкриття відбуваються за участю аналогічної уяви в розгляді образів або історій Писання і можливих варіантів прояву вірності в сучасному контексті. Нові вчинки будуть аналогічними через те, що вони будуть частково однаковими і частково відмінними, але, в загальному, схожими на відповідний фрагмент з історії Ісуса Христа [185, р. 88]. Визначення того, як чинити, вимагає уяви, яка має з'єднати загальні біблійні взірці нормативної поведінки й конкретні обставини сучасного людського життя. Для визначення взаємозв'язку між часом життя Ісуса й обставинами в житті сучасних християн необхідно більше, ніж розум чи традиція. Отже, аналогічна уява притаманна тим, хто втілює життя Ісуса Христа у своєму житті та в своїй християнській спільноті. Виклик християнської етики – це необхідність бути вірним і креативним одночасно.

Уільям Лінч пропонує, що аналогічна уява включає всю особистість, коли ми уявляємо і перебудовуємо реальність, залучаючи свій життєвий досвід «для формування образів цього світу, і таким чином, виявляючи цей світ, вчимося його сприймати і навіть формувати» [138, р. 66]<sup>106</sup>. Уява, як протилежність фантазії, яка продукує образ для підміни реальності, залучена в реальність [137, р. 244]. Лінч наводить паралель між описом зішестя Христа, описаного в Посланні до Филип'ян 2, і вибором життєвого шляху для людини сьогодні:

---

<sup>105</sup> Євангеліє від Луки 10:37.

<sup>106</sup> Огляд праць Лінча, як літературного критика, і психолога, можна знайти в: [5].

«Христос зійшов у реальність людей для того, щоб прийти до Свого Отця» [136, р. 23] як вірець для нас для відкриття значення і свободи. Схожа поблажливість, що частково приводить до сходження в ціле, яскраво проявляється у творах Достоевського, Шекспіра та інших класиків [136, р. 33].

Процес винаходу метафори підходить до своєї кульмінації в діалектичних взаємовідносинах між Церквою і біблійною історією. Правильне читання наративів у Писанні дозволяє не тільки побачити аналогії між світом тексту і нашим світом, але також уможливорює нам втілювати ці аналогії в житті Церкви Ісуса Христа. Церква стає втіленою метафорою в тому сенсі, що текст формує спільноту в образ Христа, котра, в свою чергу, втілює і прояснює значення тексту. Розуміння тексту не завершується в процесі екзегетичного дослідження, але у виконанні в особистому практичному житті, будучи частиною християнської спільноти. Вплив метафори й уяви на трансформацію моральних практик християнських спільнот вимагає подальшого дослідження.

Через те, що Хейз намагається зберегти центристську позицію, його критикують з двох сторін. З одного боку, його критикують за те, що він приділяє недостатньо уваги історико-культурному оточенню тексту, з іншого боку, він нібито приділяє цьому дуже багато уваги. Хейз навмисно помістив себе між ліберальною програмою «деміфологізуючої герменевтики» і консервативним лібералізмом тому, що, як він зазначає, «на противагу прихильникам деміфологізуючої герменевтики, Павло звеличував свідоцтво Писання про дієве і рішуче апокаліптичне діяння, яке скоїв Бог у світі; на відміну від прихильників буквалістської герменевтики, Павло трактував тексти Писання з великою свободою образотворчості, не відчуваючи характерного для модерністів інтересу до відповідності своїх тлумачень тому, що відбувалося в дійсності, і авторському задуму» [16, с. 3].

Стів Мойзе розділив сучасні дослідження в галузі використання Письма Павлом на три групи: інтертекстуальна (фокусується на більш широкій контекст Старого Завіту, цитати й алюзії), наративна (фокусується на структурі наративу, звідки береться текст), риторична (фокусується на риторичному ефекті, який

Павло створює, цитуючи текст). Мойзе поміщає Хейза в інтертекстуальную групу, а Стенлі – в риторичну групу [149]. Як це видно з розглянутих праць Хейза, його можна помістити в інтертекстуальну і нарративну групу дослідників. Крістофер Стенлі наводить критичні зауваження на адресу інтертекстуального методу Хейза, більшість із яких незначні, але вони виявляють суттєву різницю в розумінні ролі інтертекстуального аналізу, зі сторони Стенлі і Хейза. Стенлі визнає, що незважаючи на те, що Хейз підходить до тексту з літературно-критичного боку, він, все ж, приділяє більше уваги риторичному аналізу використання Писання у Павла [155, р. 6]. Основна критика зі сторони Стенлі стосується недостатнього розуміння Хейзом компетенції оригінальної аудиторії Павла. Для Стенлі, Хейз просто припускає, що в оригінальних одержувачів листів Павла, юдеїв і язичників, є необхідні здібності та досвід впізнавати покликання на священні для них тексти [155, р. 145]. Крейг Еванс критикує Хейза за недостатню увагу до традицій тлумачення, що перейшли до аудиторії ранньої Церкви першого століття з періоду літератури Другого храму. Павло та інші автори Нового Завіту, ймовірно, брали тлумачення, які передавалися з покоління в покоління, всередині юдейських і ранньохристиянських традицій, і тому книгу Хейза було б більш правильно назвати «Відголоски тлумачного Писання в посланнях Павла» [66, р. 50]. Хейз визнає критику Еванса, погоджуючись із тим, що не був достатньо підготовлений почути ці традиції тлумачення так само чітко як Еванс [101, р. 72].

Дослідження Хейза в сфері діалектичної герменевтики Павла збігається з дослідженням Ентоні Тіселтона в його широкому герменевтичному проєкті. Використання Тісельтоном концептів «діалогічність дискурсу» і «поліфонія» Бахтіна для опису канону збігається з поглядами Хейза на інтерпретацію тексту [182, р. 134–144]. Кевін Ванхузер вважає Хейза своїм партнером у дискусії на тему переходу від тексту до сучасного контексту, перераховуючи кілька об'єднуючих ключових понять: «роль уяви в судженні (винаході метафор), наголос на діалогічній якості Писання, на важливості літературного жанру і покликання на імпровізацію в тлумаченні» [187, р. 315–317]. Ванхузер називає

дослідження Хейза як відмінний приклад того, як «теологічні теми Писання цілісно передаються всередині канону» [187, р. 316].

«Етика Нового завіту» здійснила вагомий внесок у християнську етику і отримала загальне визнання. Хейз поєднує й окреслює межі між екзегетикою, теологією і етикою. Структура книги унікальна тим, що включає в себе чотири окремі, взаємозалежні завдання (дескриптивне, синтетичне, герменевтичне і прагматичне) в одній книзі. Пропонуючи цілісний, нормативний підхід у новозавітній етиці, долаючи дистанцію між біблійними наративами і конкретними моральними питаннями в сучасному світі, Хейз кидає виклик кожній релігійній громаді й сучасним теологам, нагадуючи про категоричні вимоги від учнів Христа щодо пацифізму, сімейної вірності, радикального прийняття іншого.

Незважаючи на те, що «Етика Нового Завіту» не є екзегетичним дослідженням окремих новозавітніх наративів, що належать до окремих етичних питань, Хейз приділяє екзегетиці близько однієї третини всієї книги. Дуглас Му відмічає широкий кругозір в екзегетичних питаннях, що обговорює Хейз, і його «наполегливе бажання дозволити кожному тексту зробити свій внесок у дискусію» [147, р. 272]. Писання є основним авторитетним джерелом для етики Хейза, незважаючи на те, що він визнає, що «наскільки б глибоко Церква не шанувала авторитет Писання, гасло *sola Scriptura* неможливе і в концептуальному, і в практичному плані: ми інтерпретуємо Писання не в вакуумі» [17, с. 276]. Тому герменевтичне завдання покликане «сформулювати співвідношення між Писанням і іншими джерелами авторитету» [17, с. 277], такими як: традиція, розум і досвід.

Хейз наголошує на практичній складовій новозавітної етики, що включає в себе більше, ніж додавання «прагматичного завдання» в кінці книги. Наприклад, розмірковуючи про христологію Євангелія від Марка, Хейз підкреслює, що Ісус не просто називає себе страждаючим Месією, але це також означає, що «учні Месії покликані йти за Ним шляхом страждання, зречення і смерті» [17, с. 104]. Протягом всієї книги Хейз прагне навести практичне



застосування теологічних істин, актуалізованих за допомогою сучасної наратології.

Мета новозавітної етики, згідно Хейза, полягає в тому, «щоб підбадьорити Церкву в її зусиллях стати спільнотою, сформованою на основі Писання» [17, с. 624] та бути Церквою, відповідною волі Божій. Протягом всієї книги Хейз наполягає, що правильне читання новозавітного тексту може відбуватися тільки в спільноті віри і сподівається, що Ісус Христос продовжить «працю перетворення спільноти і Церкви» [17, с. 634]. Тому, не дивно, що коли Хейз визначає основні моральні питання, які є в основі християнського учнівства, то він називає чотири завдання, що відображають його акцентування на спільноті: 1) відмовитися від насильства, 2) ділитися майном, 3) подолати етнічні розбрати і 4) досягти єдності чоловіків і жінок у Христі [17, с. 624]. Ці завдання відображають не тільки особистий інтерес Хейза, але також показують прогалини в етичній програмі, яку він представляє, в його наголошуванні не на індивідуальній слухняності, але на перетворенні спільноти. Цей список показує тенденцію всієї книги до того, щоб надавати дуже малого значення індивідуальній трансформації віруючого. Наприклад, коментуючи Послання до Римлян 12 і Друге послання до Коринтян 5, Хейз стверджує, що «головна сфера моральної турботи – не характер індивіда, а спільний послух Церкви» [17, с. 257]. У ситуації, якщо віруючий буде ділитися своїм майном, то це може бути проявом його любові до ближнього, але також може бути розцінено як підпорядкування практиці спільноти. Звісно, Хейз не бажає наголошувати на зовнішньому прояві моральності, який би був відокремлений від внутрішнього прояву моральних якостей окремого віруючого. Але відсутність змістовного обговорення стосується індивідуального перетворення – це очевидна прогалину в сфері новозавітної етики.

На тлі тверджень прихильників постмодерністської «герменевтики підозри» про необхідність зняти маску з прихованих стратегій насилля, що імовірно переходять за кожним текстом, Хейз пропонує власну «герменевтику довіри». Замість нескінченних підозр з боку наукового

співтовариства до тексту Писання, він пропонує ставитися з підозрою до себе і дозволити Писанню критикувати нас. Хейз закликає підходити до Писання з позиції грішника, в очікуванні зустрічі з люблячим Богом, в смиренні і вшанування, у готовності до послуху, викликаного залученням сучасних спільнот в наративний світ давніх текстів.

Дослідження Павла як наративного теолога ще і зараз знаходяться на самому початку свого розвитку. Дві перші піонерські роботи Річарда Хейза [98; 95] закладають методологічну основу для дослідження наративних особливостей в теології Павла і всього Нового Завіту. Надалі, кілька інших видатних дослідників Нового Завіту запропонували розглядати епістолярний дискурс Павла як прояв лежить в підструктурі наративу. Джеймс Д. Данн [60] запропонував поняття «багатошарового» дискурсу послань Павла, який можна розглядати як результат «нاراتивної теології» з якої виходить дискурс. Майже одночасно з монографією Данна була опублікована робота Френка Д. Матера в якій він стверджує, що наративна структура призводить до когерентності використовувани Павлом понять «про Бога, Христа, Ізраїлі, язичників і творіння» [203]. Матера вважає, що під усіма посланнями Павла мається на увазі метанарратів, який можливо змінювався мірою усвідомлення Павлом того, що Бог здійснив у Христі.

Можна виділити кілька тем відображають розуміння Хейзом герменевтики Павла: Павло завжди ставив перед собою пастирські та спільнотно формуючі цілі в тлумаченні Писання; Павло представлений не як автор систематичного богослов'я або історик, але як проповідник, який формує метафоричні зв'язки між проголошуваних їм євангелієм і історією старозавітного Писання; Павло розуміє Писання наративно, як драму Божого відкуплення, де християнські громади – це спадкоємці обіцянок, зроблених Ізраїлю, розуміючи несподіване виконання обітниць Ізраїлю в світлі розпочатих есхатологічних подій, пов'язаних з розп'яттям і воскресінням Месії. Павло закликає своїх читачів до діалогу уяви для розуміння їх нової ідентичності у Христі, яка стає збагненою, будучи частиною метанаративу про Божій праці з Ізраїлем, який

повинен радикально перефокусувати моральне бачення громад, як тоді, так і зараз.

Перша монографія Хейза вказує на історію Ісуса як на основний генеруючий фактор в теології Павла. Хейз використовує ресурси та інструментарій широкого спектра дослідників, таких як Поль Рікер (розрізняючи поняття «конфігурації» і «епізодична і універсальна зв'язок подій» в концепції наративу), Роберт Фанк і Нортроп Фрай (застосовуючи аристотелевські категорії *μῦθος* і *διάνοια*). Рікер вказував на те, що не слід розглядати метафори як тільки лише декоративну частину образної мови тому, що метафора здатна стимулювати уяву і відкрити нове можливе сприйняття тексту. Використання метафоричної уяви як здатності проводити аналогії та чути відлуння попередніх текстів у нових, дозволяє не тільки пояснити можливість нових прочитань Писання, а і морального бачення, що важливо для сучасних християнських спільнот.

Наративний підхід, запропонований Хейзом, використовується в сучасній теології для творення біблійного богослов'я Нового Завіту, яке не передбачає пропозиціоналізму і здатне визнавати недомовленість або напруженість в біблійному тексті. Історія вимагає активного взаємозв'язку між текстом і контекстами, при цьому, контексти можуть бути одночасно як стародавні, так і сучасні. Замість пошуку чіткого визначення пропозицій або біблійних принципів, історія уможливорює більш діалогічний підхід до тексту і передбачає співучасть читача. Хейз пропонує «метафору всеосяжного драматичного наративу», який вказує на когерентність біблійного оповідання, що проявляється в цілісній структурі божественної драми. Райт і Ванхузера, також пропонують аналогію «драматургії» по відношенню до формування теології [187, р. 243–264].

У той же час, не можна вважати наративну методологію панацеєю для біблійної теології. Є небезпека сконцентрувати всю увагу на наративі як інструменті формування канонічного і біблійного богослов'я, і при цьому, не звертати увагу на питання взаємозв'язку між наративом і історією. Тут важливо виділити дві сторони серед учасників триваючого методологічного діалогу на

тему природи історичної повісті, оскільки існують прихильники історичного скептицизму, з одного боку, і прямої відповідності між наративом і подією, з іншого. Н.Т. Райт [201, р. 61–63] і Джоел Грін наводять аргументи з боку критичного реалізму і висловлюються проти поділу наративу на історію, теологію та літературний артистизм. Замість цього, вони бачать біблійний наратив як богословськи обумовлене наративне уявлення історичних подій. При цьому, Д. Грін робить наголос на інтеграції історичних і літературних особливостей біблійного наративу. Хейз зауважує, що літературознавче читання біблійного наративу може посилити проблему наративної єдності, підкреслюючи різноманітність голосів в Біблії. На думку Хейза, наративна критика не може вирішити проблеми когерентності, але почуті голоси (відголоски) в Біблії можуть направляти нашу інтерпретацію наративів у можливому дисонансі, що виходить від історичного, текстуально критичного або літературознавчого поглядів на текст.

Потенційна слабкість наративного формування біблійного богослов'я полягає в спробах відтворення метаісторії Писання, що може привести до більшої ступеня абстрактності в богослов'ї. Сучасні теологи, замість детальної контекстуальної прив'язки в судженнях, мають тенденцію до все більшої і більшої абстракції. З огляду на той факт, що без контексту – немає історії, теологія може перестати бути біблійною без тісного зв'язку з історико-граматичними особливостями тексту. Також, є небезпека формування метаісторії Письма на підставі конфесійних упереджень.

Сучасна етика під впливом А.Макінтаєра переживає перехід від етики обов'язків до етики чеснот. Згідно із Макінтаєром, неможливо довести універсальність вимог морального закону, і усі надії модерного мислення на конституювання універсальної моральної раціональності необґрунтовані. Макінтаєр переконливо доводить, що прийняття тієї чи іншої етики імперативного характеру є результатом інтуїтивно-емоціонального, а не раціонально-вольового вибору. Ефективні моральні стратегії ґрунтуються на визнанні різниці між тим, ким людина є та тим, якою вона має бути. Моральні

вчинки та моральна рефлексія відображають наративи спільнот, про те, якими вони мають бути як ціле та якими мають бути члени цих спільнот. Хейз не поділяє нігілістичного ставлення Макінтаєра до етики обов'язків, оскільки моральні приписи є не менш важливими, ніж взірців моральних чеснот. Однак, провідна роль наративу про ідеал спільнотності, визнається богословом.

Теологічна герменевтика Хейза відіграє значну роль у розвитку сучасних наративних підходів в дослідженні новозавітної етики. У своїй книзі «Етика Нового Завіту» [17], Хейз окреслив три центральних метафори, що визначають новозавітну моральну ідентичність: спільнота, хрест, нове творіння. Новаторський підхід Хейза до етики НЗ і концентрація на «метафорах» ще більше підкреслюють його прихильність наративної теології. Підсумовуючи історію, пропоновану Письмом і, в той же час, регулюючи інтерпретацію окремих текстів, поміщаючи їх в когерентну наративну структуру, Хейз може досягати все більш чіткого розуміння новозавітних приписів щодо етичних норм різного характеру. Автори Нового завіту не просто повторюють задалегідь сформульовані доктрини, але залучають своїх слухачів в Божу історію відновлення творіння через Ісуса Христа. І вже це залучення вимагає певної трансформації власної моральних свідомості та практик – колективних та індивідуальних. «Етика Нового Завіту» є прикладом творення трансформаційної герменевтики та різновидом вдалої стратегії «воцерковлення» герменевтичних практик, що їх пропонує сучасна філософія.

«Етика Нового Завіту» отримала особливе визнання в протестантських колах тому, що для Хейза основним джерелом авторитету в етиці є Писання. Він підкреслює, що традиція, розум і досвід не мають цінності самі по собі, оскільки біблійна перспектива переважає над нашою. Не всі з ним згодні, наприклад Дейл Мартін, називає подібний підхід «фундаментальної слабкістю» книги і вважає, що Писання неможливо тлумачити, не спираючись на досвід і традиції. Хейз визнає, що будь-який тлумач Нового Завіту читає текст, знаходячись під формативним впливом певної традиції і досвіду, але пріоритет віддає Письма. Канон Писання має більший пріоритет для Хейза також в порівнянні з

історичним тлом і літературними особливостями тексту. Новозавітні наративи мають переважаючий трансформаційний потенціал, і формують розум, досвід та традиції християнських спільнот. Новозавітні автори роблять наголос на різні сторони однієї і тієї ж метаісторії. Для формування єдиного етичного вчення на підставі різних канонічних голосів необхідні ключові образи, які спрямовують нашу увагу на загальне підставу властиве різними свідченнями всередині канону. Хейз переконливо вказує на те, що розрив між християнами першого століття і сучасними віруючими можна подолати тільки за допомогою уяви, використання якого дозволяє вибудовувати метафоричні зв'язку. У здійсненні прагматичного завдання, Хейз робить особливий наголос на важливості належності до спільноти тлумачів – до церкви, і ставить під питання можливість зрозуміти трансформуючу звістку Писання поза належності до спільноти учнів, які намагаються бути вірними цій центральній метаісторії і Тому, хто її відкрив. Головним є те, що сучасна християнська етика повинна бути аналогічної до новозавітньої етики, до норм, цінностей та чеснот, які були головними для спільної апостольської доби.

### **Висновки до третього розділу**

У даному розділі представлений аналіз дискусій сучасних теологів щодо конструювання теології, християнської етики та щодо основних функцій метафори і уяви в сучасному богословському дискурсі і в моральному баченні християнських громад. Кожна з трьох основних робіт Хейза досі є предметом гарячих дискусій. Розглянуто ідея наративної підструктури Хейза як основи для історії Павла, яка вказує на історію Ісуса Христа, не тільки як історичну особистість, а й есхатологічний прототип людства. Павло Хейза засновує свою герменевтику на «священній історії», наративній структурі, яка є історією про Ісуса Христа, в яку Павло залучає історію читачів. Н.Т. Райт робить подібні висновки, але відштовхується не від реконструкції метаісторії на підставі

послань Павла, але на критично-реалістичній моделі пізнання і верифікації, епістемології відносин, в контексті світоглядів, які складаються з історій. Так само, як і Хейз, Райт розуміє розповідь про Христа, засновану на нарративній підструктурі як центр світогляду Павла.

Наративна парадигма, яка використовується як інструмент для тлумачення герменевтики Павла викликала критику через обмеженість методологічного контролю в нарративній теології. Розбіжності Ганса Фрая і Стенлі Хауерваса, на тему того де знаходиться місце тлумачення, в тексті (Фрай) або співтоваристві християн (Хауервас) служать хорошим фоном для аналізу герменевтики Хейза. Якщо Фрая турбує той факт, що в сучасній теології, біблійні наративи втратили свою нормативність і першочерговість, то для Хауерваса кризовим явищем є те, що не чути новозавітного голосу через невірність церкви, яку він бачить, як посередника між читачем і Писанням і, в житті якої тільки і можлива практика тлумачення Писання. Він вважає, що текст Писання пізнається не завдяки якійсь методології дослідження, але при читанні в громаді, яка практикує етику наративу, вираженого у Писанні. У сучасному теологічному дискурсі все частіше актуалізується питання про роль метафори і уяви в перенесенні принципів християнської етики з Писання до сучасних обставин. У даному розділі був зроблений комплексний аналіз уявлень сучасних теологів про функції метафори і уяви в теологічній етиці та методологічній ролі аналогічної уяви в посланнях апостола Павла. Процес творення метафори відбувається в діалектичних взаємовідносинах між Церквою і біблійною історією, де правильне читання наративів в Писанні дозволяє не тільки побачити аналогії між світом тексту і світом сучасних християн, але також дозволяє останнім втілювати ці аналогії в житті Церкви. Вплив метафори і уяви на трансформацію моральних практик християнських громад вимагає подальшого дослідження.

У сучасній теології критичні зауваження до герменевтики Р. Хейза, закономірно виникають через його центристської позиції між ліберальною програмою деміфологізуючої герменевтики і консервативним лібералізмом. Справедлива критика на адресу Хейза стосується недостатнього розуміння ним

компетенції оригінальної аудиторії Павла, оскільки богослов передбачає, що у оригінальних одержувачів листів Павла, іудеїв і язичників були необхідні здібності та досвід впізнавати приховані посилання на священні для них тексти. Хейз робить особливий наголос на те, що правильне читання і застосування новозавітного тексту може відбуватися тільки в громаді віри, що показує прогалину в його етичній програмі перетворення громади. А саме, відсутність змістовного обговорення тематики індивідуального перетворення – це очевидний недолік новозавітної етики Хейза.



## ВИСНОВКИ

В результаті проробленого аналізу вперше у вітчизняній теології здійснено цілісний аналіз основних праць Річарда Хейза і реконструйована його теологічна герменевтика з її теоретичними і практичними імплікаціями в богословському дискурсі й духовному житті сучасних християнських спільнот.

Вперше здійснено цілісний аналіз основних праць Річарда Хейза і реконструйовано його теологічну герменевтику з її теоретичними й практичними імплікаціями в богословському дискурсі та духовному житті сучасних християнських спільнот. Уточнена роль досліджень Р.Хейза в історії тлумачення герменевтики Павла в сучасному протестантизмі. До публікацій монографій Р.Хейза, дослідження в сфері використання старозавітного Писання Павлом майже повністю фокусувалися на прямих цитатах. Р.Хейз заклав методологічну основу для аналізу таких менш явних форм використання Письма, як алюзії і відголоски, які можуть слугувати як «слуховий апарат», що уловлює елементи думок Павла. Важливим для досліджень у біблійному богослов'ї в спробі подолати прірву між біблійним текстом і сучасним контекстом стало поняття «уяви». Р.Хейз доводив, що кожен раз, коли християни звертаються до авторитету Нового Завіту, вони стають учасниками творення метафор, коли, за допомогою уяви, поміщають своє життя в світ, описаний новозавітним текстом. Представники постструктуралізму (Жак Дерріда, Мішель Фуко) доводили, що «немає нічого поза текстом», всі тексти вказують на себе й один одного, а не на щось ззовні. Поняття інтертекстуальності вперше було систематично запроваджено Юлією Крістевою в 1967 році і пізніше широко використовувалося в постструктуралістичних колах (Роланд Барт, Жак Дерріда, Умберто Еко, Поль де Ман й інші), проникло крізь різні методологічні кордони, зокрема: формалізму, семіотики, дискурсивного аналізу, наратології, постструктуралізму, деконструкції та інших постмодерністських підходів. Р.Барт метафорично описав інтертекстуальність як «тканину» або «сплетіння» текстів, які, будучи прочитаними окремими читачами, що увійшли в діалог зі спільнотою інших

читачів, таким чином, переплітаються з іншими текстами. Ю.Крістева використовувала термін «інтертекстуальність» у сучасному літературному аналізі, вказуючи на кожен текст як на «мозаїку цитат», де кожен текст перебуває під впливом і впливає на інші тексти. Ю.Крістева засновує свої висновки на теорії діалогізму М.Бахтіна, який доводив, що слова, які вживаються в будь-якому дискурсі, неминуче запозичують і, таким чином, відповідають на попередній дискурс, який сам по собі є частиною соціально-історичного світоглядного комплексу. Ю.Крістева вважала, що такий діалогізм присутній в усіх текстах, оскільки кожен них – це система кодів і знаків, з яких складається текст; вони не обов'язково повинні бути письмовими або вербальними, але можуть включати матеріальні артефакти, людські дії або навіть історичні події. Встановлено, що Р.Хейз використовує більш вузьке поняття «інтертекстуальність», ніж його попередники, фокусуючи увагу не на інтертекстуальності «культурних кодів», а на цитатах, алюзіях і відголосках більш ранніх текстів Писання у текстах апостола Павла. Біблія, як текст, взаємодіє з читачем, який відіграє роль свого роду тексту, що складається з різних форм сучасного дискурсу (релігійного, соціального, політичного, сімейного тощо). Інтертекстуальність у теологічній герменевтиці Р.Хейза означає, що тексти відкриті не лише для впливу попередніх текстів, але й для контексту сучасних читачів. Поль Рікер запропонував розмежування між «епізодичним» і «конфігураційним» наративами, яке Р.Хейз використовує при дослідженні наративної підструктури текстів Нового Завіту. Згідно П.Рікера, історія вимагає нового мовного акту, який перефразуватиме перший мовний акт, не вичерпуючи ресурсів його значення. Для Р.Хейза листи Павла є саме тим мовним актом, який прагне того, щоб з'єднати з дискурсивною промовою «конфігураційні» аспекти євангельських наративів. Р.Хейз звертає увагу на методологічну складність знаходити історії в дискурсивному жанрі (листах). Згідно Р.Хейза, в деяких випадках дискурси направляються історією, що робить дискурс незрозумілим без історії, яка його спрямовує, оскільки причина існування дискурсу і його значення відкривається мірою відкриття значення

історії. Р.Хейз обґрунтовує своє твердження про дискурси історії, опираючись на праці Нортропа Фрая, який використовує аристотелівське розрізнення категорій *μύθος* і *διάνοια*.

Р.Хейз будує свою методологічну модель, використовуючи техніку філолога А.Ж.Греймаса, в якій передбачається, що подібно до того, як кожне речення граматично складається з різних синтаксичних елементів, із яких можна створити граматичну діаграму, так само можна сформувати і структуру нарративу, помістивши елементи нарративу в діаграму нарративного синтаксису. Р.Хейз вказує на нарративну підструктуру, яка направляє богослов'я апостола Павла. Покликаючись на нарративну теорію П.Рікера, який стверджував, що форма нарративу має теологічну значимість, Р.Хейз доводить, що послання Павла є тематично об'єднаними в основоположному нарративі про Ісуса Христа. Р.Хейз бажає представити методологію, яка б дозволила давній книзі говорити сучасному читачеві так само жваво, як оригінальним одержувачам, незважаючи на відстань у часі й різницю в культурі. Так само як К.Барт, Д.Г.Йодер і С.Хауервас, Р.Хейз вважає, що Новий Завіт потрібно розглядати як історію. Більш того, теолог бачить все життя як історію. Сучасне співтовариство тлумачів має використовувати інтегруючий акт уяви для вибудовування метафор, які з'єднують історію біблійного тексту з історіями, які вони проживають у спільноті. У герменевтичній моделі Р.Хейза Павло переказує основну історію Ізраїлю: як вона зіткнулася з історією Ісуса Христа і як тепер переосмислена історія перетинається і включає в себе життя заснованих апостолом церков та сучасні спільноти християн як тлумачів.

Виявлено, що в останні десятиліття спостерігається зміна в розумінні новозавітних Павлових послань, оскільки апостол все частіше розглядається не як богослов-учитель, спрямований на формулювання систематичних тверджень теологічної «істини», а як богослов, зацікавлений у контекстуалізованій богословській рефлексії. Ця зміна включає перехід від екзегетичних спроб ствердження догматичних і моральних «істин» на підставі листів Павла до дослідження богослов'я Павла як діалогічного перетину з певними історичними

контекстами, оскільки апостол висловлює свою цілісну богословську думку (своє євангеліє) в обумовлених часом обставинах. Зміни в підході до герменевтики апостола Павла, значною мірою обумовлені впливом на сучасну протестантську теологію лінгвістичного повороту в філософії, стали предметом осмислення ряду істориків теології, серед яких необхідно виділити роботи В.Берда, Б.Рамм, С.Портера [25; 156; 158].

Традиційно очевидні неточності у цитуванні Павлом старозавітних текстів пояснювалися у сучасній герменевтиці використанням юдейських равиністичних методів тлумачення текстів, що передбачали можливість певних змін текстів та смислів при переказі священних текстів задля ефективнішого їх застосування для вирішення нових проблем у нових історичних контекстах. Сучасні дослідження довели уніфікованість текстів Старого Завіту у Павлову епоху, неможливість значних помилок при цитуванні напам'ять тощо. Важливою була гіпотеза про існування в ранній Церкві збірки старозавітних текстів (тестимонії), які мали підтверджувати месіанські погляди християн. У 1952 році Ч.Х.Додд повністю відкинув гіпотезу тестимонії, розвинену Д.Р.Харрісом, і натомість, запропонував провокаційний і впливовий погляд на використання старозавітного Писання новозавітними авторами. Замість теорії Д.Р.Харріса про те, що новозавітні автори користувалися якимись джерелами, Ч.Х.Додд доводив, що рання Церква сфокусувала свою усну екзегетичну діяльність на певних місцях із писань, які вважалися особливо значущими для пояснення подій життя, смерті й воскресіння Ісуса Христа. З цього випливає висновок, що новозавітні автори мали розуміння більш широкого духовного контексту, з якого вони черпали цитати, які, будучи частиною цілого, повинні були поживати в пам'яті членів раньохристиянських спільнот загальний оригінальний контекст відповідних фрагментів Писання.

Замість історичних реконструкцій, Р.Хейз пропонує читати тексти листів Павла як літературу, сформовану комплексом інтертекстуальних зв'язків у Писанні. Р.Хейз використовує літературну критику й феномен інтертекстуального відголоску через те, що вони можуть слугувати як «слуховий

апарат», який «вловлює» елементи думки Павла, що залишилися непоміченими у сучасній біблеїстиці після використання інших критичних методів дослідження тексту Писання.

Для пояснення інтертекстуального методу Р.Хейз використовує акустичну метафору, запропоновану Джоном Холландером [17]: подібно до того, як відголосок спотворює оригінальний звук для того, щоб його відтворити, так і автор, який покликається або цитує текст-джерело, неминуче змінює значення джерела тексту тим, що вставляє його в новий літературний контекст, у результаті утворюючи новий троп. Р.Хейз розвиває цю методологію, пояснюючи, як невисловлені асоціації, що перебувають у тексті-джерелі, можуть проявлятися і використовуватися по-новому в іншому тексті, де присутній текст-джерело. Наслідуючи Дж.Холландера, Р.Хейз називає ці невисловлені аспекти тексту-джерела «заміщенням» або «металепсисом».

У 1983 р. Р.Хейз опублікував свою докторську дисертацію «Вірність Ісуса Христа: дослідження нарративної підструктури Послання до Галатів 3:1–4:11», де основною тезою було припущення, що історія про вірність Ісуса Христа слугує логічною підструктурою, яка міститься під зовнішньою формою аргументації в Гал. 3:1–4:11. Певний нарратив про Ісуса Христа спрямовує розумовий процес Павла, при цьому сама оповідь прихована. Одним із ключових елементів в аргументації Р.Хейза була пропозиція читати різні варіанти фрази *πίστις Χριστοῦ* як «вірність Ісуса Христа» замість традиційного перекладу «віра Ісуса Христа».

На перший погляд, теза Р.Хейза не має багато спільного з герменевтичними поглядами Павла на Писання. Але внесок Р.Хейза в тлумачення Старого Завіту в Новому Завіті має величезне значення з двох причин. По-перше, розуміючи нарративну логіку Павла, яка рухається під впливом підструктури історії Ісуса Христа, Р.Хейз вважає, що вона полягає не тільки в хронології подій між народженням і смертю, але і в тому, як смерть Христа співвідноситься з обітницями, даними Аврааму стосовно «насіння» (Гал. 3:16) і благословення для народів (Гал. 3:14). По-друге, теолог зауважує, що керигматична структура тексту, реконструйована Ч. Х. Доддом, має нарративну

форму, і використання писань визначається не керигмою, а христологічною історією.

Друга книга Р.Хейза «Відголоски Писання у посланнях Павла» викликала ще більший інтерес у сучасній науці та мала значний вплив на розвиток біблеїстики. До написання цієї книги дослідження використання Старого Завіту Павлом майже повністю фокусувалися на прямих цитатах, але Р.Хейз заклав методологічну основу для аналізу алюзій та відголосків, які можуть слугувати як «слуховий апарат», який уловлює неявні елементи думки апостола. Використовуючи поняття інтертекстуальності, Р.Хейз фокусує увагу на цитатах і алюзіях у дискурсі Павла, який перебуває в знаковому просторі, створеному єдиним текстом-попередником – Писанням Ізраїлю.

Згідно Р.Хейза, Павло читає Писання як наратив про обрання й обітницю, який досяг своєї кульмінації в формуванні есхатологічної спільноти, на яку текст завжди вказував. Замість того, щоб шукати якусь центральну тему, яка об'єднує думку Павла, Р.Хейз доводить, що теологічний дискурс Павла сягає корінням у старозавітні наративи. Використовуючи Послання до Галатів 3:1–4:11 в якості прикладу, Р.Хейз показує, що Павло базує свої думки не на системі доктрин або особистому релігійному досвіді, а на «священній історії», наративній структурі, яка є історією про Ісуса Христа, надає цілосності й визначає напрямок у богослов'ї і служінні Павла.

Р.Хейз стверджує, що наратив Павла – це наратив про Бога, про Ізраїль та про світ, де в центрі – Христос. Цей наратив присутній під зовнішнім змістом всіх його листів і може бути виявлений завдяки коротким покликанням, або індикаторам, відлунням. Павло бачить себе і церкви, яким він пише, як учасників цієї історії. Р.Хейз як теолог переконаний, що ця історія триває і в наші дні, залучаючи Церкву до участі в справі Божого відновлення Його творіння, в очікуванні звершення всіх Його цілей.

Р.Хейз підкреслює, що герменевтика Павла складається з постійного динамічного взаємозв'язку між суттю або центром євангелія та його інтерпретацією в конкретних обставинах. Під «суттю» або «основою» євангелія

Павла, Р.Хейз має на увазі «нарративну підструктуру», яка міститься в листах Павла, які залучають читачів до центрального, підструктурного нарративу про Божу діяльність у житті народу Божого. Таке розуміння листів Павла розглядає унікальні обставини його читачів як частини всеосяжного й триваючого нарративу і вимагає від читача участі в цьому триваючому дійстві. Павло залучає своїх читачів за допомогою використання теологічної уяви.

Виявлено, що використання Письма Павлом, як інтертекстуальний феномен, не розглядалося з достатньою увагою у відношенні до кожного основного, впливового «тексту». Більшість дослідників віддають перевагу двом «текстам»: Павлу, як богослову, і Писанню. Оригінальним одержувачам – як «тексту» – приділяється найменше уваги. Дослідники, в основному, намагаються відтворити авторо-центричні значення, тоді як Павло, за Р.Хейзом, завжди веде спілкування з одержувачами в світлі інтертекстуального тристороннього діалогу між Павлом, Писанням та його одержувачами.

Доведено, що Хейз реконструює цілісний теологічний дискурс Павла, який йде корінням у старозавітні нарративи, і виявляє об'єктивну когерентність у богослов'ї апостола. У своїй докторській дисертації «Віра Ісуса Христа: нарративна підструктура Послання до Галатів 3:1–4:11» Р.Хейз береться за обговорення когерентності в богослов'ї Павла з позицій сучасної герменевтики. Замість того, щоб шукати якусь центральну тему, яка може об'єднати думку Павла, Р.Хейз доводить, що теологічний дискурс Павла сягає корінням у старозавітні нарративи щодо есхатологічного виконання обітниць Бога своєму народові. Теологічна діяльність Павла складалася з забезпечення зустрічі цього нарративу з обставинами в житті місцевих громад віри. Ця історія, яка інтегрована в теологію Павла, за своєю природою, об'єднує читачів листів Павла в першому столітті і в наші дні. Участь в історії Ісуса Христа і розуміння Христа як есхатологічного прототипу людства є основою для теології Павла. Аналогічна залученість та розуміння повинні бути фундаментом для теоретичної та морально-практичної теології сучасних християнських спільнот.

Р.Хейз стверджує, що спроби визначити цю підструктурну історію раніше зводилися до одного з двох підходів, що передбачали або визначення богослов'я Павла як продукт його особистого релігійного досвіду, або спроби окреслити євангеліє Павла в екзистенціальних категоріях. Жоден із цих підходів, на думку Р.Хейза, не є правильним. Замість цього, він пропонує пошук нарративних елементів у думці Павла, де він не просто переказує історію євангелія Церкви, але має на увазі, що його читачі добре з нею знайомі. Апостол бере участь в оновлюваній інтерпретації цієї історії і його дискурс призводить до висновків для віри й практики в певних церквах, які перебувають в унікальних для них обставинах. Завдання Р.Хейза полягало в описі ролі Павла як тлумача історій, а не як оповідача історій. Таким чином, предметом тлумачення стають чотири історії: 1) історія Ізраїлю як вона дана у наративах Старого Завіту; 2) історія ранньохристиянських спільнот, переважно тих, яким адресовано листи, з постійним наголосом на есхатологічній перспективі християн як нового Ізраїлю, на якому виповнюються старозавітні обітниці; 3) історія Христа як кульмінації історії народу Божого (юдеїв та християн як певного цілого); 4) історія самого Павла як приклад співстраждань Христові. Дзеркальні відображення основних концептів наративів, які оповідають ці чотири історії, створюють діалективне напруження у дискурсі Павла.

Те, що Р.Хейз називає «відголоском», часто використовується в особливому значенні: як алюзивний відголосок, який може функціонувати як діахронічний троп, що визначається Дж.Холландером як заміщення або металепис. Коли літературний відголосок пов'язує текст, у якому він звучить, із більш раннім текстом, то художній ефект, що виникає, може бути пояснений невисловленими або прихованими (заміщеними) відповідностями між двома текстами. Через те, що Павло часто використовує діахронічний троп, його дискурс набуває характеристики діалогу, в якому чується голос Письма і його авторський голос.

Р.Хейз бажає простежити присутність відголосків Писання та відповісти на більш складне питання: як відголоски допомагають нам зрозуміти



герменевтику Павла у відношенні до Старого Завіту, побачити наративну підструктуру, що спрямовує дискурс апостола, і формувати сучасний богословський метод тлумачення Писання за його взірцем.

Основний зміст у другій книзі Р. Хейза присвячено не визначенню відголосків, але їх тлумаченню у дискурсі листів Павла. Богослов пропонує сім критеріїв у спробі виявити й інтерпретувати інтертекстуальні відголоски і застосовує свої критерії до різних текстів. Він звертається до робіт Томаса М. Гріна, в яких той пропонує чотири варіанти літературного наслідування, за допомогою яких поети пов'язують свої творіння з текстами-попередниками. Оцінюючи ці варіанти літературного наслідування, Р.Хейз приходить до висновку, що метод інтерпретації Павла найбільше схожий на «діалектичне наслідування». На думку богослова, Павло не намагається дати читачеві вичерпне пояснення своєму алюзивному використанню Письма, замість цього читач запрошений брати участь у діалозі між апостолом і Писанням через визнання існуючого тертя або протистояння. Для Р.Хейза таке діалектичне наслідування є яскравим свідченням еклезіоцентричної герменевтики Павла, де він бачить, як Писання звертається безпосередньо до нової есхатологічної спільноти народу Божого, яка, будучи веденою Божим Духом, має свободу генерувати нові значення за допомогою їх особистої взаємодії з біблійними текстами. А сам текст Письма зберігає свої оригінальні голоси, навіть коли Павло намагається застосувати їх до нової ситуації й аудиторії одержувачів його листів.

Виявлено, що особливості практичної герменевтики Р.Хейза напряду пов'язані з ідеєю, що загальна новозавітна наративна підструктура тексту може бути знайдена через аналіз використання ключових біблійних образів або кореневих метафор, які через акт метафоричної уяви стають для читачів і християнських спільнот «лінзами», які наділяють розрізнені тексти єдиним смисловим фокусом. Для Р.Хейза цими кореневими метафорами є наступні: «спільнота», «хрест» і «нове творіння». Ці три лінзи взаємопов'язані між собою і роблять можливим формування цілісного світогляду і «морального бачення», що слугує шляхом для трансформації моральної свідомості сучасних християн.

Р.Хейз називає «моральним баченням» здатність членів християнських спільнот осягати світ через «лінзи», які читачі знаходять у Писанні. В результаті цього, при допомозі уяви читачів, змінюється не тільки те, як вони бачать сучасний світ, але також і те, як вони розуміють Писання. Таким чином відбувається герменевтичне коло або цикл між читанням Писання і читанням світу, в якому живуть члени християнських спільнот. Мати моральне бачення означає володіти здатністю трансформувати уяву в результаті зустрічі з Писанням таким чином, що віруючі бачать світ у світлі Божого об'явлення, тобто у світлі корінних наративів: обрання і покликання Ізраїлю, смерть і воскресіння Христа як спокутні події для цього світу. Для християн мати таку уяву, що перебуває в трансформації під впливом Писання, дуже важливо, тому що уява, в будь-якому випадку, завжди є під постійним впливом і формуванням інших наративів, які побутують у популярних медіа-джерелах та культурі. За допомогою уяви моральне бачення формує людське мислення і спонукає до дії як реакції у відповідь на бачення. Писання дає кожному читачеві «лінзи», через які потрібно бачити світ, спонукає християнські спільноти досліджувати й оцінювати наративи, що їх оточують.

Розкрито еклезіоцентричність герменевтики Р.Хейза, який бачить тлумачення Старого Завіту Павлом обмеженим не методологічно, а теологічно, в зв'язку з прагненням осмислити церковне життя як перехід до «нового творіння» через «хрест». Церковне життя, по суті, є «участю в Христових стражданнях». Павло спонукає своїх читачів розглядати власні життєві обставини в теодраматичній перспективі. Таке спів-причастя пропонується розглядати як Богом обраний засіб перетворення Його народу в Його образ, де Церква, як Тіло Христове, найбільше схожа на Бога, коли її члени віддають своє життя заради інших через різні види служіння.

Р.Хейз підкреслює, що участь в історії Ісуса Христа, розуміння Христа як есхатологічного прототипу людства є основою для історії Павла. Богослов пропонує, що пошук наративних елементів у думці Павла ґрунтується на «священній історії», наративній структурі, яка є історією про Ісуса Христа.

Павло не просто переказує історію євангелія, але бере участь в інтерпретації цієї історії, приводить до висновків для віри і практики в певних церквах, що перебувають в унікальних для них обставинах. В кінцевому підсумку, Павло залучає своїх читачів до розвитку цієї історії. Для Р.Хейза основний наратив, який стоїть за думкою Павла, це – наратив про Ізраїль та Ісуса Христа, Месію Ізраїлю. Цей наратив, за своєю суттю, закликає до участі тим, що залучає до себе історію читачів, трансформуючи її й наділяючи значенням.

Якщо Р.Хейз будує свою герменевтичну модель, ґрунтуючись на читанні листів Павла, то Н.Т.Райт в основу закладає епістемологічну модель і потім обговорює її відносно вивчення Нового Завіту загалом, де листи Павла є частиною більшої моделі. Відштовхуючись від критичних зауважень на адресу позитивізму і феноменології в сфері теорії пізнання, Н.Т.Райт пропонує певну форму критичного реалізму, яка ґрунтується на розумінні людського життя в реальності «історії». Н.Т.Райт абсолютизує категорію «історія», називаючи її складником додавання значення людини в тому, що людське життя засноване на історіях і складається з історій, явних і прихованих, які люди розповідають один одному і собі. Він стверджує, що люди, за допомогою історій пізнають навколишній світ і зав'язують із ним стосунки. Світогляди або кореневі історії, які люди розповідають один одному, або змінюються, або підтверджуються при зіткненні з іншими історіями, які кидають їм виклик. Критично-реалістична модель пізнання і верифікації, яку запропонував Н.Т.Райт, – це «епістемологія відносин», що має оповідальну природу людського знання, життя в контексті світоглядів, які складаються з історій. Н.Т.Райт далі застосовує цю герменевтику до літератури першого століття, підкреслюючи, що більшість текстів мають легко впізнану форму історії.

Аналогічно ідеям Р.Хейза, Н.Т.Райт стверджує, що наратив Павла, тобто розповідь про Бога, Ізраїль та про світ, є розповіддю про Христа, яка присутня як смислова основа всіх його листів і може бути виявлена, зокрема, завдяки коротким посиланням або індикаторам, які повертають читача його листів назад до наративної підструктури. Н.Т.Райт стверджує, що цей наратив є центром

світогляду Павла і він сформувався на підставі теологічного наративу Ізраїлю, який змінився в перетині з есхатологічною історією Христа, яка почала виконання історичного покликання Ізраїлю. Павло бачить себе і церкви, яким він пише, як учасників цієї історії. Ця історія триває і в наші дні, в очікуванні виконання, яке пов'язане з обіцяним поверненням Христа.

Джоетт Басслер розглядає наратив як форму, в яку силоміць помістили листи Павла. Дж.Басслер вказує на те, що Павло ніколи чітко не говорить про наративну підструктуру і підкреслює, що наративна теологія часто невизначена в описі методології та дефініції історії. Френсіс Уотсон заперечує проти розуміння Павла як наративного теолога на підставі того, що бачить апостола не як оповідача історій у тому сенсі як авторів Євангелій, а як теологічного тлумача наративів у Писанні.

Ганс Фрай і Стенлі Хауервас є яскравими представниками «нاراتивної теології», але відрізняються в поглядах на те, де міститься місце тлумачення: в тексті (Г.Фрай) або співтоваристві християн (С.Хауервас). Г.Фрай схильний робити наголос на «буквальному значенні» біблійного наративу без достатньої уваги до ролі читача. С.Хауервас вважає, що тексти мають сенс тільки при інтерпретації в конкретних спільнотах. Суперечлива герменевтична позиція С.Хауерваса виявляється в тому, що голос Нового Завіту заглушує невірна Церква, чим він сам себе залишив без теоретичних підстав для апеляції до Біблії на противагу церковним звичаям. Відмінність у поглядах Г.Фрая і С.Хауерваса, як представників різних тенденцій у сучасній теології, може слугувати хорошим фоном для аналізу герменевтики Р.Хейза.

Визначено, як уява відіграє критичну роль у визначенні того, як принципи новозавітної етики переходять із контекстів минулих подій у Писанні до сучасних обставин. Кожного разу, коли звертаємося до авторитету Писання, це залучає нас у процес уяви метафор, розміщаючи своє життя в контексті світу історії в тексті. Така уява не була б необхідною, якби було можливо відокремити «позачасову істину» від різних «культурно-обумовлених» складових. Для Р.Хейза така стратегія відділення культурно-обумовлених елементів

«внутрішньо суперечлива», «помилкова» і «неможлива», тому що «кожна риса Нового Завіту культурно обумовлена» і несе на собі відбиток свого історичного походження. Тому більш обіцяюча герменевтична стратегія для Р.Хейза – це метафоричне співставлення світу тексту і нашого світу. Зрозуміти текст – означає знайти аналогії між текстом і нашим досвідом. Виклик християнської етики – це бути вірним і креативним одночасно. Одна з чудових характеристик метафори – це те, що у метафори є здатність зберігати напруженість несхожості і водночас відкривати нові взаємозв'язки схожості. Це близьке до опису відголосків у Дж.Холландера, де відголос, або відлуння, – це не тільки копія оригінального звуку, але і його змінене продовження.

Процес винаходження метафори підходить до своєї кульмінації в діалектичному взаємовідношенні між Церквою і біблійною історією. Р.Хейз зазначає, що правильне читання наративів у Писанні дозволяє не тільки побачити аналогії між світом тексту і нашим світом, але також уможлиблює нам втілювати ці аналогії в житті Церкви Ісуса Христа, котра стає втіленою метафорою в тому сенсі, що текст формує спільноту в образ Христа, яка, в свою чергу, втілює і прояснює значення тексту. Розуміння тексту не завершується в процесі екзегетичного дослідження, але у виконанні в особистому практичному житті, будучи частиною християнської спільноти.

Через те що Р.Хейз намагається зберегти центристську позицію, його критикують із двох сторін. Він навмисно помістив себе між ліберальною програмою «деміфологізуючої герменевтики» і консервативним лібералізмом. Адже, на противагу прихильникам деміфологізуючої герменевтики, Павло звеличував свідоцтво Писання про рішуче апокаліптичне діяння, яке звершив Бог у світі; а на відміну від прихильників буквалістичної герменевтики, апостол трактував тексти Писання з великою свободою образотворчості.

В цілому доведено, що Р.Хейз стверджує, що наратив Павла про Бога, Ізраїль та про світ, де в центрі Христос, присутній під зовнішньою формою всіх його листів і може бути виявлений завдяки коротким покликанням або індикаторам, які повертають читача назад до наративної підструктури. Павло

бачить себе і церкви, яким він пише, як учасників цієї історії. Ця історія триває і в наші дні, залучаючи Церкву до участі в справі Божого відновлення Його творіння, в очікуванні звершення всіх Його цілей. Єдність із Христом має проявитися в «христоморфічному житті», що є фундаментальною нормою і метою християнської етики. Р.Хейз використовує Писання як підставу для етичного дискурсу і трансформації спільноти народу Божого в наші дні. Він пропонує проводити творчі аналогії між історіями текстів й історіями, які проживає Церква в зовсім інших історичних обставинах. Але не пропонує визначеності або рішення складних питань у чорно-білих тонах. Замість тверджень – Р.Хейз пропонує історії. Замість догми – він пропонує драму. Павло, згідно Р.Хейза, не залишає перелік моральних правил, але вказує на Христа, як на остаточну парадигму вірності й слухняності в контексті спільноти. Богослов бачить апостола Павла як творчого мислителя з багатою уявою, який став частиною історії Божого відкуплення людства, і закликає своїх читачів побачити себе частиною цієї ж історії спокутування, яка триває й сьогодні. Р.Хейз не відповідає на всі питання, але детально і творчо залучає свого читача в діалог із Писанням, до участі в історії Божого спасіння світу через Ісуса Христа.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров: Эстетика словесного творчества / Михаил Бахтин / 2-е изд. – Москва: Искусство, 1986. – 445 с.
2. Биел Г.К., Д.А. Карсон. Ветхий Завет на страницах Нового, в 4-х томах / Г.К. Биел Д.А. Карсон. – Том 1. – Черкассы: Коллоквиум, 2010. — -488 с.
3. Ванхузер К.Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания / Кевин Дж. Ванхузер / Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2007. – 736 с.
4. Волков А.А. Курс русской риторики: Пособие для духовных учебных заведений / Александр Волков. – Москва: Индрик, 2009. – 432 с.
5. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики/ Г.-Г. Гадамер / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
6. Гак В.Г. Актант / В.Г. Гак // Лингвистический энциклопедический словарь, гл. ред. В.Н. Ярцева. – Москва: Большая Российская энциклопедия, 1998 .– с. 20-23.
7. Греймас А.Ж. Структурная семантика /А.Ж. Греймас. – Москва: Академический Проект, 2004. – 368 с.
8. Ильин И.И. Интертекстуальность // Современное зарубежное литературоведение. / Энциклопедический справочник. – Москва: Интрада, 1996. – с. 215-216.
9. Кристева Ю. Избранные труды: разрушение риторики / Юлия Кристева / пер. с франц. – М.: “Российская политическая энциклопедия”, РОССПЭН, 2004. –454 с.
10. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / Юлия Кристева / Пер. с. фр. Г. К. Косинова. – М.: «Прогресс», 2000. – с. 427–457.
11. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах, Том 1. – М.: Мысль, 1990. – 402 с.

12. Райт Н. Т. Иисус и победа Бога / Норман Т. Райт. – М.: ББИ, 2004. – 688 с.
13. Райт Н.Т. Новый Завет и народ Божий / Норман Т. Райт. перевод с англ. Н. Холмогоровой. – Черкассы: Коллоквиум, 2013. – 704 с.
14. Рикер П. Библейская герменевтика // Символ № 62 / Поль Рикер. – Москва: Символ, 2012. – с. 29–155
15. Розенталь Д.Э. Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов / Д. Розенталь. – Москва: Просвещение, 1985. – 250 с.
16. Хейз Р. Возрождение Воображения / Ричард Хейз. – Черкассы, Коллоквиум: 2012. – 236 с.
17. Хейз Р. Этика Нового Завета / Ричард Хейз / Пер. с англ. Г. Ястребова. – М.: ББИ, 2005. – 712 с.
18. Хейз Р. Отголоски Писания в посланиях Павла / Ричард Хейз. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 279 с.
19. Abasciano B. Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:1-9/ Brian Abasciano – London; New York: T&T Clark, 2005. – 280 p.
20. Achtemeier P. Finding the Way to Paul's Theology: A Response to J. Christiaan Beker and J. Paul Sampley / Paul Archtemeier // Pauline Theology Volume I: Thessalonians, Philippians Galatians, Philemon, ed. Jouette M. Bassler. – Minneapolis: Fortress, 1991. – p. 227-246.
21. Alkier Stefan. Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts, in Reading the Bible Intertextually ed., Stefan Alkier, Richard Hays, Leroy Huizenga. – Waco: Baylor University Press, 2009. – 310 p.
22. Allison D.C. The Intertextual Jesus: Scripture in Q / D.C. Allison. – Harrisburg, PA: Trinity, 2000. – 320 p.
23. Allison D.C. Studies in Matthew: Interpretation Past and Present / D.C. Allison. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – 76 p.
24. Avis P. God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology / Paul Avis. – London: Routledge, 1999. – 208 p.
25. Baird W. History of New Testament Research / William Baird. – Minneapolis: Fortress, 1992. – 476 p.



26. Barth K. *The Epistle to the Romans* / Karl Barth. – London: Oxford, 1933. – 576 p.
27. Barth K. *The Word of God and the Word of Man* /Karl Barth. – Gloucester: Peter Smith Publisher, 1958. – 327 p.
28. Barths R. *Theory of the Text* / Roland Barth // *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. – Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981. – p. 31-47.
- 28.1 Bartholomew C.G., Goheen M.W. *The Drama of Scripture: Finding our Place in the Drama of Story* / Craig Bartholomew, Michael Goheen. – Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014. – 272 p.
29. Bassler J. M. *Paul's Theology: Whence and Whither?* / Jouette Bassler // *Pauline Theology. Volume II: I & 2 Corinthians* / ed. David M. Hay. – Minneapolis: Fortress, 1993. – 312 p.
30. Beale G. K. *John's Use of the Old Testament in Revelation*/ Gregory Beale. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. – 443 p.
31. Beale G. K. *The Right Doctrine from the Wrong Text*/ G. K. Beale. – Grand Rapids: Baker Academic, 1994. – 440 p.
32. Beale G. *The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15 One More Time* / G. Beale. *Journal of the Evangelical Theological Society* 55.4 – 2012. – p. 697–715.
33. Beale G.K. *Review of The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture. By Richard B. Hays* / G. Beale. – *Journal of the Evangelical Theological Society* 50/1 – P. 190-194.
34. Beale G.K. *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* / G. Beale. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008. – 341 p.
35. Bednar G. J. *Faith as imagination: The Contribution of William F. Lynch, S. J.* / Gerald J. Bednar. – Kansas City: Sheed & Ward, 1996. – 189 p.
36. Beetham C. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians* / Christopher Beetham – Leiden; Boston: Brill, 2008. – 342 p.
37. Bekken P. J. *The Word Is Near You: A Study of Deuteronomy 30:12- 14 in Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context* / Per Jarle Bekken. – Berlin: de Gruyter, 2007. – 294 p.

38. Birch B. *Bible and Ethics in the Christian Life* / Bruce Birch, Larry Rasmussen. – Minneapolis: Augsburg, 1976. – 240 p.
39. Bloom H. *The Anxiety of Influence* / Harold Bloom. – New York: Oxford University Press, 1973. – 208 p.
40. Boyarin D. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* / Daniel Boyarin. – Berkeley: University of California Press, 1994. – xi+366 p.
41. Brown D. *Discipleship and Imagination: Christian Tradition and Truth* / David Brown. – Oxford: Oxford University Press, 1999. – 448 p.
42. Brown D. *Tradition and Imagination: Revelation and Change* – Oxford: Oxford University Press, 1999. – 432 p.
43. Brueggemann W. *Text Under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination* / Walter Brueggemann. – Minneapolis: Fortress Press, 1993. – 128 p.
44. Bultmann R. *The Old Testament and the Christian Faith: A Theological Discussion* / Rudolf Bultmann. ed. and trans. Bernhard W. Anderson. – New York: Harper & Row, 1963. – 286 p.
45. Bultmann R. *Theology of the New Testament* / Rudolph Bultmann. trans. Kendrick Grobel. – New York: Scribners, 1951. – 648 p.
46. Burkitt F.C. *The Gospel History and Its Transmission* / F. C. Burkitt. – Edinburgh: T&T Clark, 1907. – 402 p.
47. Campbell J. *The Masks of God: Primitive Mythology* / Joseph Campbell – London: Secker and Warburg, 1960 – viii+504 p.
48. Carpzov J.G. *A Defence of the Hebrew Bible* / Johann G. Carpzov. – London: Bernard Lintot, 1929. – 283 p.
49. Carson D. A. *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* / Don Carson. – Grand Rapids: Zondervan, 1996. – 169 p.
50. Childress J. *Scripture and Christian Ethics: Some Reflections on the Role of Scripture in Moral Deliberation and Justification* / James Childress // *Interpretation* 34, 1980. – P. 371-380.

51. Childs B. *Biblical Theology in Crisis* / Brevard Childs. –Philadelphia: Westminster Press, 1970. – 255 p.
52. Ciampa R. E. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2* / R. Ciampa. – Tubingen: Mohr Siebeck, 1998. – 461 p.
53. *Contemporary Continental Thinkers* – Manchester: Manchester Univ. Press, 1984. – 133 p.
54. Dale B. Martin. Review of Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* / Martin B. Dale / *Modern Theology* 7 (3), 1991 – P. 291-292.
55. Daube D. *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric* / David Daube. – Hebrew Union College 22, 1949 – P. 234–269.
56. Derrida J. *Of Grammatology* / Jacques Derrida, trans. Gayatri Chakravorty Spivak. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. – 158 p.
57. DiMattei S. *Biblical Narratives* / Steven DiMattei // *As it is Written: Studying Paul's Use of Scripture* / eds. Stanley E. Porter and Christopher D. Stanley. – Atlanta: SBL, 2008. – p. 59–96.
58. Dodd C. H. *According to the Scriptures: The Sub-Structures of New Testament Theology* / C. H. Dodd. – London: Nisbet & Co., LTD, 1952. – 145 p.
59. Dunn J. D. *Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ* / James Dunn // *Pauline Theology. Volume IV: Looking Back, Pressing On*, ed. David M. Hay, and E. Elizabeth Johnson– Atlanta, Georgia: Scholars, 1997. – P. 61-81.
60. Dunn J. D. *The Theology of Paul the Apostle* / James Dunn. – Grand Rapids: Eerdmans, 1998. – 844 p.
61. Dunnill J. *Saved by whose Faith? The Function of πίστις Χριστοῦ in Pauline Theology* / J. Dunnill // *Colloquium* 30, 1998. – P. 3-25.
62. Ellis E. E. *Paul's Use of the Old Testament* / Earle E. Ellis. – Grand Rapids: Eerdmans, 1957. – 204 p.
63. Enns P. *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* / P. Enns. – Grand Rapids: Baker Academic, 2005. – P. 152–156.

64. Enns P. *Apostolic Hermeneutics and an Evangelical Doctrine of Scripture: Moving Beyond the Modernist Impasse* / Peter Enns. –Westminster Theological Journal 65, 2003. – p. 263–287.
65. Evans C. A., Sanders J. A. *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*/ Craig Evans, James Sanders – Minneapolis: Fortress, 1993. – 262 p.
66. Evans C. *Listening for Echoes of Interpreted Scripture* / Craig Evans // *Paul and the Scriptures of Israel* / edited by Craig A. Evans and James A Sanders. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. – p. 47-51.
67. Fish S. *Is There a Text in this Class?: The Authority of Interpretive Communities* / Stanley Fish. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. – 394 p.
68. Fishbane M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel* / M. Fishbane– Oxford: Clarendon Press, 1985. – 640 p.
69. Fletcher J. *Situation Ethics* / Joseph Fletcher. – London: S.C.M., 1966. – 176 p.
70. Frei H. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* / Hans W. Frei – New Haven: Yale University Press, 1974. – P. 66–85.
71. Frei H. *The Literal Reading of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?* / Hans Frei // *The Return to Scripture in Judaism*, edited by Peter Ochs – Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007. – P. 36–78.
72. Frei H. *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* / Hans F. – Philadelphia: Fortress Press, 1975. – xviii+173 p.
73. Friedman S. *Weavings: Intertextuality and the (Re)Birth of the Author* / Susan Friedman // *Influence and Intertextuality in Literary History*, edited by Jay Clayton and Eric Rothstein – Madison: University of Wisconsin Press, 1991. – P. 146–156.
74. Gadamer H.-G. *Truth and Method* / Hans-Georg Gadamer. – New York: Continuum, 2004. – 282 p.
75. Goppelt L. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* / Leonhard Goppelt. – Grand Rapids: Eerdmans, 1982. – 288 p.

76. Gough H. *The New Testament Quotations* / Henry Gough. – London: Walton and Maberly, 1855. – vii+338 p.
77. Graham A. *Intertextuality. The New Critical Idiom* / Graham Allen. – London: Routledge, 2000. – 252 p.
78. Green G. *Imagining God: Theology and the Religious Imagination* / Garrett Green. – Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1989. – 107 p.
79. Green W.S. *Doing the Text's Work for it: Richard Hays on Paul's Use of Scripture* / W. Green // *Paul and the Scriptures of Israel*, edited by C.A. Evans and James A. Sanders. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. – p. 58–63.
80. Greene T. M. *The Light in Troy: Imitation and Discovery in Renaissance Poetry* / Thomas Greene – New Haven: Yale University Press, 1982. – 354 p.
81. Grudem W. *Systematic Theology* / Wayne Grudem. – Grand Rapids: Zondervan, 2000. – 1296 p.
82. Gundry-Volf J. Review of Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* / Judith Gundry-Volf // *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999). – P. 271- 276.
83. Gundry-Volf J. *Putting the Moral Vision of the New Testament into Focus: A Review* / Judith Gundry-Volf // *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999). – P. 277–287.
84. Hafemann S. J. *Paul. Moses, and the History of Israel: The Letter, Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3* / S.J. Hafemann. – Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995. – xii + 497 p.
85. Hagner Donald. *Matthew 1–13* / Donald Hagner. – Dallas: Word Books, 1993. – 265 p.
86. Harnack A. *The Old Testament in the Pauline Letters and in the Pauline Churches* / Adolf von Harnack // *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*, ed. Brian S. Rosner; trans. George S. Rosner and Brian S. Rosner. – Grand Rapids: Eerdmans, 1995. – p. 27-49.

87. Harris J.R. *Testimonies* / Rendel Harris – Cambridge: Cambridge University Press, 1916. – 156 p.
88. Harris W. *Ancient Literacy* / William Harris. – Harvard University Press, 1991. – 383 p.
89. Hatch E. *Essays in Biblical Greek* / Edwin Hatch. – Oxford: Clarendon, 1889. – 264 p.
90. Hauerwas S. *Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* / Stanley Hauerwas. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981. – 320 p.
91. Hauerwas S. *Why Narrative? Reading in Narrative Theology* / Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989. – 376 p.
92. Hauerwas S. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* / Stanley Hauerwas. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. – 208 p.
93. Hauerwas S. *Unlashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* / Stanley Hauerwas. – Nashville: Abingdon Press, 1993. – 160 p.
94. Hays R. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* / R. Hays. – New Haven: Yale University Press, 1989. – 254 p.
95. Hays R. B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul: Abstract // Paul and the Scriptures of Israel* / Edited by Craig A. Evans and James A Sanders. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. – p. 42–46.
96. Hays R. B. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* / Richard B. Hays. – 2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2002. – 308 p.
97. Hays R. B. *PISTIS and Pauline Christology: What Is at Stake?* / Richard Hays // *Pauline Theology. IV. Looking Back, Pressing On* / ed. E.E. Johnson and D.M. Hay– Atlanta: Scholars Press, 1997. – P. 35–60.
98. Hays R. B. *Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* / Richard Hays. – New York: HarperCollins Publishers, 2004. – 528 p.

99. Hays R. B. *Jesus, Paul and the People of God: A Theological Dialogue with N.T. Wright*, ed. Richard Hays and Nickolas Perrin. – IVP Academics, 2011. – 294 p.
100. Hays R. *Is Paul's Gospel Narratable?* / Richard Hays. – *Journal For The Study Of The New Testament* 27.2, 2004. – P. 217–239.
101. Hays R. *On the Rebound: A Response to Critiques of Echoes of Scripture in the Letters of Paul* / Richard Hays // *Paul and the Scriptures of Israel* / edited by Craig A. Evans and James A Sanders. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. – p. 70–96.
102. Hays R. *Crucified with Christ: A synthesis of the Theology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians, and Galatians* / Richard Hays // *Pauline Theology*, ed. J. M. Bassler, vol. 1, *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon* – Minneapolis: Fortress Press, 1991. – P. 232–233.
103. Heath S. *Intertextuality* / Heath // *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* / ed. Michael Payne. – Oxford: Blackwell, 1996. – P. 258-259.
104. Hebert G. *Faithfulness and Faith* / G. Hebert. – *Interpretation* 58 – 1955. – P. 373–379.
105. Inwood M. *Heidegger: A Very Short Introduction* / Michael Inwood. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – 160 p.
106. Hengel M. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* / Martin Hengel. – Philadelphia: Fortress, 1974. – 666 p.
107. Henry C. *Christian Personal Ethics* / Carl Henry/ – Grand Rapids: Eerdmans, 1957. – 339 p.
108. Hirsch E. D. *Validity in Interpretation* / E. D. Hersch. – New Haven: Yale University Press, 1967. – 302 p.
109. Hollander J. *Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After* / John Hollander. – Berkeley: University of California Press, 1981. – 165 p.
110. Houlden J. L. *Ethics and the New Testament* / J. L. Houlden. – New York: Oxford University Press, 1973. – 144 p.

111. Howard G. On the "Faith of Christ" / G. Howard // *Harvard Theological Review* 60, 1967. – P. 459-465.
112. Jeanrond W. *Theological Hermeneutics. Development and Significance* / W. Jeanrond. – London: SCM, 1994. – 220 p.
113. Johnson M. *Moral Imagination: Implication of Cognitive Science for Ethics* / Mark Johnson. – Chicago: The University of Chicago Press, 1993. – 302 p.
114. Johnson M. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* / Mark Johnson. – Chicago: University of Chicago Press, 1987. – 272 p.
115. Johnson M. *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science* / Mark Johnson. – Chicago: The University of Chicago Press, 2014. – 261 p.
116. Kaiser W. C. *The Uses of the Old Testament in the New* / W. C. Kaiser. – Chicago: Moody Press, 1985. – 288 p.
117. Kallenberg B. *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after Macintyre* / Brad Kallenberg. – Harrisburg: Trinity Press International, 1997. – 400 p.
118. Kant I. *Critique of Pure Reason* / Immanuel Kant. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 785 p.
119. Keesmaat S. C. Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8.14- 30 / Sylvia Keesmaat. – *Journal for the Study of the New Testament* 54, 1994. – P. 29-56.
120. Keesmaat S.C. *Paul and His Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition* / Sylvia C. Keesmaat. – Sheffield: Sheffield Academic, 1999. – 289 p.
121. Koch Dietrich-Alex. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums* / Dietrich-Alex Koch. – Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986. – xii+406 p.
122. Kristeva J. *La revolution du langage poetique* J. Kristeva. *L'Avant-garde a la fin du XIX siecle: Lautreamont et Mallarme* / J. Kristeva. – Seuil; Paris, 1974. – 648 p.



123. Kristeva J. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon S. Roudiez, trans. Tomas Gora, Alice Jardin, and Leon S. Roudiez— New York: Columbia University Press, 1980. – 305 p.
124. Kristeva J. *Revolution in Poetic Language* / Julia Kristeva. – New York: Columbia University Press, 1984. – 271 p.
125. Lakoff G. *Metaphors We Live By* / George Lakoff, Mark Johnson. – Chicago: The University of Chicago Press, 2003. – 242 p.
126. Lindbeck G. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* / George Lindbeck. – Louisville: Westminster John Knox Press, 1984. – 144 p.
127. Litwak K. *Echoes of Scripture. A Critical Survey of Recent Works on Paul's Use of the Old Testament* / Kenneth Litwak // *Currents in Research: Biblical Studies* 6 (1998). – P. 260–288.
128. Longenecker B.W. *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment* / Bruce W. Longenecker – Louisville: Westminster John Knox, 2002. – 253 p.
129. Longenecker R. *Paul, Apostle of Liberty*/ Richard Longenecker. – New York: Harper & Row, 1964. – x+310 p.
130. Longenecker R. *New Testament Social Ethics for Today* / Richard Longenecker. – Grand Rapids: Eerdmans, 1984. – xvi + 108 p.
131. Longenecker R. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* / Richard Longenecker – Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999. – xli + 238 p.
132. Louis M. *Paul's Understanding of the Textual Contradiction between Habakkuk 2:4 and Leviticus 18:5* / Martyn Louis // *From Tradition to Interpretation: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, ed. C. A. Evans and S. Talmon— Leiden: Brill, 1997. –P. 345–353.
133. Louis M. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* / Martyn Louis. – Anchor Bible 33A— New York: Doubleday, 1997 . – 253 p.
134. Louw J. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains, Vol. 1: Introduction & Domains* / Johannes Louw. – Reading: United Bible Societies. – 843 p.

135. Lynch W. F. *Christ and Apollo: The Dimensions of the Literary Imagination* / William F. Lynch. – New York: New Modern Library, 1963. – 371 p.
136. Lynch W. F. *Images of Hope: Imagination as Healer of the Hopeless* / William F. Lynch. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987. – 320 p.
137. Lynch W. F. *Theology and the Imagination* / William F. Lynch – *Thought* 29/112. – 1954. – P. 61-86.
138. MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theology* / Alasdair Macintyre. – London: Duckworth, 1985. – 304 p.
139. Manning G.T. *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period* / Gary T. Manning – London: T&T Clark, 2004. – xii + 240 p.
140. Marks H. *Pauline Typology and Revisionary Criticism* / Herbert Marks // *Journal of American Academic Research* 50, 1982. – P. 71–92.
141. Marshall I. *Howard, An Assessment of Recent Developments* / Howard Marshall // *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, ed. Donald A. Carson and H. G. M. Williamson– Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988– P. 1-21.
142. McCartney D. G., Peter Enns. *Matthew and Hosea: A Response to John Sailhamer* / D. McCartney // *Westminster Theological Journal* 63, 2001. – P. 97-105.
143. McFague S. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* / Sallie McFague. – Philadelphia: Fortress Press, 1982. – 240 p.
144. Moltmann J. *Theology as Eschatology* / Jurgen Moltmann // *The Future of Hope: Theology as Eschatology*– New York: Herder and Herder, 1970. – P. 1-50.
145. Moo D.J. *Paul’s Universalizing Hermeneutic in Romans* / Douglas Moo // *The Southern Baptist Journal of Theology* 11.3, 2007. – P. 83-84.
146. Moo Douglas. *A Review of Richard B. Hays, The Moral Vision of the New Testament* / Douglas Moo // *Bulletin for Biblical Research* 9, 1999. – P. 271-276.

147. Moyise S. *The Old Testament in the Book of Revelation* / Steve Moyise. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.- 173 p.
148. Moyise S. *Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament* / Steve Moyise // *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J. L. North*, ed. S. Moyise – Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000 – P. 14-41.
149. Mueller-Vollmer K. *The Hermeneutics Reader : Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present* / K. Mueller-Vollmer. – NY: Continuum, 1992. – 392 p.
150. Niebuhr R. H. *The Meaning of Revelation* / Richard H. Niebuhr. – Westminster: Westminster John Knox Press, 2006. – 142 p.
151. Ochs P. *The Return to Scripture in Judaism and Christianity* / Peter Ochs. – Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007. – 388 p.
152. Ogletree Th. *The Use of the Bible in Christian Ethics* / Thomas Ogletree. – Louisville: Westminster John Knox, 2003. – 240 p.
153. Pollard P. *The “Faith of Christ” in Current Discussion* / P. Pollard. – *Concordia Journal* 23, 1997. – P. 213–228.
154. Porter S. *The Apostle Paul: His Life, Thought, and Letters* / Stanley Porter. – Atlanta, Eerdmans, 2016. – 487 p.
155. Porter S. E. *Hearing the Old Testament in the New Testament* / Stanley Porter. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006. – xiii + 316 p.
156. Porter S. *As it is written: studying Paul's use of Scripture*. Atlanta / Stanley Porter. – GA: Society of Biblical Literature, 2008. – 392 p.
157. Ramm B. *Protestant Biblical Interpretation: A Textbook of Hermeneutics* / Bernard Ramm. – Baker Academic, 1980. – 320p.
158. Ricoeur P. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* / Paul Ricoeur. – Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976. – 108 p.
159. Richards I. A. *The Philosophy of Rhetoric* / I. A. Richards. – Oxford: Oxford University Press, 1936. – 144 p.

160. Ricoeur P. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* / Paul Ricoeur. – New Haven: Yale University Press, 1970. – 573 p.
161. Robinson D.W. *Faith of Jesus Christ – A New Testament Debate* / D. W. Robinson. – *Reformed Theological Review* 29, no. 3 (1970). – P. 71-81.
162. Rosner B.S. *Paul, Scripture, and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7* / Brian Rosner – Grand Rapids: Baker, 1999. – 248 p.
163. Sailhamer John. *Hosea 11: 1 and Matthew 2:15* / John Sailhamer. – *Westminster Theological Journal* 63, 2001. – P. 87–96.
164. Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* / E. P. Sanders. – Philadelphia: Fortress Press, 1977. – 443 p.
165. Sanders J.A. *From Sacred Story to Sacred Text* / James Sanders. – Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1987. – 223 p.
166. Sanders J. *Ethics in the New Testament: Change and Development* / Jack Sanders. – Philadelphia: Fortress Press, 1975. – xiii + 144 p.
167. Sanders J. *Paul and Theological History* / James Sanders // *Paul and the Scriptures of Israel*, ed. Craig A. Evans and James A. Sanders, JSNTSS 83; ed. Stanley E. Porter– Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. – P. 52–57.
168. Schleiermacher F. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinz Kimmerle, trans. James Duke and Jack Forstman– Atlanta: Scholars Press, 1977. – 252 p.
169. Seyoon K. *The Origin of Paul's Gospel* / Kim Seyoon. – *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/4* – Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981. – 414 p.
170. Siker J. *Scripture and Ethics: Twentieth-Century Portraits* / Jeffrey Siker– New York: Oxford University Press, 1997. – 123 p.
171. Silva M. *Faith Versus Works of Law in Galatians* / Moises Silva // *Justification and Variegated Nomism*. – Vol. 2 *The Paradoxes of Paul*, ed. D.A. Carson. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. – P. 217–248.
172. Soskice J. M. *Metaphor and Religious Language* / Janet M. Soskice. – Oxford: Clarendon, 1985. – 204 p.

173. Spinoza B. *A Theologico-Political Treatise. A Political Treatise* / B. Spinoza—NY: Dover, 1951. – 194 p.
174. Stanley C. *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul* / Christopher D. Stanley. – London: T&T Clark, 2004. – 208 p.
175. Stanley C. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* / Christopher D. Stanley. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – 412 p.
176. Stanley C. *The Hebrew Bible: A Comparative Approach* / Christopher D. Stanley. – Minneapolis: Fortress Press, 1992. – 560 p.
177. Stendahl C. *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament* / Krister Stendahl. – New Jersey: Sigler, 1991. – 249 p.
178. Stroup George W. *A Bibliographical Critique* / George Stroup. – *Theology Today* 32.2, 1975. – P. 133–143.
179. Taylor C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* / Charles Taylor. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – 624 p.
180. Taylor G.M. *The Function of πίστιςΧριστοῦ in Galatians* / *Journal of Biblical Literature* 85: 1, 1966. – P. 58–76.
181. Thiselton A. *The Hermeneutics of Doctrine* / Anthony Thiselton. – Grand Rapids: Eerdmans, 2007. – v + 649 p.
182. Thompson M.B. *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1–15.13* / M. Thompson – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. – 292 p.
183. Torrance T.F. *One Aspect of the Biblical Conception of Faith* / T. Torrance. – *ExpTim* 68, 1957. – P. 111–114.
184. Tracy D. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* / David Tracy. – New York: The Crossroad Publishing Company, 1998). – 480 p.
185. Tull P. K. *To Each Its Own Meaning* / ed. S. L. McKenzie and S. R. Haynes. – Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1999. – 166 p.

186. Vanhoozer K. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* / Kevin Vanhoozer. – Louisville: Westminster John Knox, 2005. – xv, 488 p.
187. Vorster W. *Intertextuality and Redaktionsgeschichte* / Willem Vorster // *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Lersel*, ed. S. Draisma – Uitgeversmaatschappij J. H. Kok: Kampen, 1989. – p. 15–26.
188. Wagner R. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul “in Concert” in the Letter to the Romans* / Ross Wagner. – Leiden: Brill, 2002. – 437/
189. Wakefield A. *Where to Live* / Andrew Wakefield. – Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003. – x +227 p.
190. Watson F. *Paul and the Hermeneutics of Faith* / Francis Watson. – London: T&T Clark, 2004. – 600 p.
191. Watson F. *Is There A Story In These Texts? Narrative Dynamics* / Frances Watson // *Paul: A Critical Assessment*, ed. Bruce W. Longenecker– Louisville: Westminster John Knox, 2004. – P. 202–232.
192. Watts R. E. *Isaiah’s New Exodus in Mark* / Rikki E. Watts – Grand Rapids: Baker, 2000. – 500 p.
193. Wells S. *Improvisation: The Drama of Christian Ethics* / Samuel Wells. – Grand Rapids: Brazos, 2004. – 236 p.
194. Whiston W. *An Essay Towards Restoring the True Text of the Old Testament* / William Whiston. – London: J. Senex, 1722. – 335 p.
195. Wimsatt W. K.. *The Intentional Fallacy* / W. K. Wimsatt and Monroe D. Beardsley // *Wimsatt W.K. The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. – Lexington: University of Kentucky Press, 1954. – P. 3–18.
196. Windisch H. *Der Zweite Korintherbrief* / H. Windisch. – Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924. – 114 p.
197. Witherington III B. *Paul’s Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* / Ben Witherington III – Louisville: Westminster John Knox, 1994. – 384 p.

198. Wolterstorff Nicholas. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on The Claim That God Speaks* / N. Wolterstorff. – New York: Cambridge University Press, 1995. – 233 p.
199. Wright N.T. *The Climax of the Covenant: Christ and Law in Pauline Theology* / N.T. Wright – Minneapolis: Fortress Press, 1991. – 330 p.
200. Wright N.T. *The New Testament and the People of God* / Norman Wright– Minneapolis: Fortress Press, 1992. – 535 p.
201. Wright C. J. *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation* / Christopher Wright. – Grand Rapids: Zondervan, 2004 – xx + 496 p.
202. Matera F. D. *New Testament Christology* / Frank D. Matera – Westminster: John Knox Press, 1999. – 86 p.
203. Boring E. *Narrative Dynamics in 1 Peter: The Function of Narrative World // Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of First Peter* / ed. R. L. Webb and B. Bauman-Martin / Eugene Boring – London: T&T Clark, 2007. – P. 7–40.
204. Iser W. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* / Wolfgang Iser / Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978. – 239 p.