

## НА ШЛЯХУ ТИПОЛОГІЧНОГО ТЛУМАЧЕННЯ

**Василь Новаковець**

*Українська баптистська теологічна семінарія, Львів*

### **Вступ: Герменевтика в сучасному світі**

Зараз герменевтика актуальна як ніколи. Кількість та різноманітність досліджень біблійних текстів постійно зростає. Для протестантських дослідників це навіть стало проблемою, адже, як справедливо докоряє Десницький, «з часом виявилось, що разом із водою дехто виплеснув і дитя. Передання Церкви поступово витіснили приватні й суперечливі передання окремих угруповань та напрямів»<sup>1</sup>. Цей процес триває; наприклад, кількість праць про Павла, особливо після зміни акценту з еллінського на юдейський, за останнє століття лише зріс<sup>2</sup>. З іншого боку, не можна не враховувати нагромаджені дослідження *всієї* багатовікової традиції *всіх* християнських Церков.

Тривале життя в Церкві також зобов'язує звертатися до герменевтики, коли, як стверджує Гейз, «проповідування кидає слово тексту нам прямисінько в обличчя. Слово стає близьким до нас і вимагає відгуку»<sup>3</sup>. А Гордон Фі зазначає, що герменевтична прірва – не лише питання досліджень, але й «прокладання містка через прірву між вченим-богословом і вірними помісної Церкви»<sup>4</sup>. Білей у праці про пастирське служіння пише: «Богослов'я, закорінене у тлумаченні Біблії, – життєдайна основа Церкви та її служіння»<sup>5</sup>.

Крім цього, існує ще лінгвістична необхідність. У ґрунтовному дослідженні Осборн вказує, що сьогодні «проблема мови в контексті останніх

---

<sup>1</sup> А. С. Десницький, *Писание – Предание – современность*, Киев: Центр православной книги 2007, 76.

<sup>2</sup> Дж. Макрей, *Жизнь и учение апостола Павла*, Черкасы: Коллоквиум 2009, 503-515.

<sup>3</sup> Р. Хейз, *Отголоски Писания в посланиях Павла*, Черкасы: Коллоквиум 2011, 257.

<sup>4</sup> Г. Д. Фи – Д. Стюарт, *Как читать Библию и видеть всю ее ценность*, Санкт-Петербург: Логос 1993, 4-5.

<sup>5</sup> К. Білей, *Отцы Церкви о пасторском служении*, Черкасы: Коллоквиум 2012, 98.

теорій про мову й герменевтику щоразу набуває більшого значення... У дискусії довкола проблеми мови наголошують на взаємозв'язку трьох аспектів значення: закладеного автором, переданого текстом і сприйнятого читачем. Значні труднощі виникають у кожній ланці»<sup>6</sup>. Але у фундаментальній праці Вангузер успішно вирішує це питання<sup>7</sup>.

Щобільше, вже давно не існує єдиної герменевтики. Наприклад, Сторкі ретельно аналізує останні підходи<sup>8</sup>: модернізм, історизм, редукційну критику, політичну герменевтику, постмодерністські інтерпретації та соціологічний аналіз. Критикуючи при цьому кожен, він вказує на явні паростки корисного в них.

Наша стаття – не так огляд сучасних проблем герменевтики, як пропозиція покращення, спроба з урахуванням наявного, якщо не вибудувати, то, принаймні, використати відмінності в поглядах. Основний момент – пропозиція типологічного тлумачення, хоча б щодо герменевтики. Це не шлях протиріч або надання переваги одному з протилежних таборів, а радше спосіб спільної розбудови, взаємодоповнення та служіння.

### *1. Історичний огляд тенденцій тлумачення*

Перш ніж визначити особливості запропонованого типологічного підходу, доцільно висвітлити деякі передумови крізь призму невеличкого огляду розвитку герменевтики.

Історик Церкви Филип Шафф справедливо зазначає, що «на початках тлумачення Біблії було практичним», але виклики гностицизму та юдаїзму вимагали більш наукового підходу<sup>9</sup>. Не поспішатимемо з висновками добре це чи погано, але історія свідчить, що за основу було взято саме алегоричний метод, що виявляють як перші популярні християнські твори «Соборне послання Варнави»<sup>10</sup>, «Пастир Герми»<sup>11</sup>, так і перша герменевтична система Орігена<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> Р. Г. Осборн, *Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование*, Одесса: ЕААА 2009, 453.

<sup>7</sup> Дж. К. Вангузер, *Искусство понимания текста: Литературоведческая этика и толкование Писания*, Черкаassy: Коллоквиум 2007, 736.

<sup>8</sup> А. Сторки, *Иисус и политика: Противостояние властей*, Черкаassy: Коллоквиум 2008, 369-384.

<sup>9</sup> Ф. Шафф, *История христианской Церкви*, т. II: *Доникейское христианство 100-325 г. по Р. Х.*, Санкт-Петербург: Библия для всех 2007, 351.

<sup>10</sup> Там само, 449.

<sup>11</sup> Там само, 453.

<sup>12</sup> Там само, 351.

Як зазначає Рональд Кук<sup>13</sup>, за класифікацією Фарраром семи шкіл тлумачення<sup>14</sup>, подальша історія герменевтики не відступає від обраного курсу, – хоча були застереження щодо алегорії та наголошення на значенні буквального тлумачення навіть Орігеном<sup>15</sup> і, щобільше, представниками антиохійської школи<sup>16</sup>. Ця «роздвоєність» простежується крізь Середньовіччя до реформаторів – Гуго Сен-Вікторський<sup>17</sup>, Миколай Лірський<sup>18</sup>, Лефевр з Етапля<sup>19</sup>. Зростала кількість рівнів тлумачення: у Бонавентури їх сім<sup>20</sup>, хоча традиційними вважали чотири<sup>21</sup>.

Необхідно окреслити можливі причини виникнення й домінування алегоричного методу: спосіб внесення в текст церковного вчення<sup>22</sup>, спадок адаптації юдаїзму до елліністичної культури<sup>23</sup>, сприйняття й тлумачення Старого Завіту<sup>24</sup>, оповідний спосіб викладу текстів<sup>25</sup>, засіб боротьби з неортодоксальними групами<sup>26</sup>, спроба «відбілити» «аморальні» старозавітні

---

<sup>13</sup> Р. Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, Одесса: Тюльпан – ЕРПЦО 2009, 238. Мусимо визнати, що цей огляд частіше набуває ознак звинувачувальної проповіді, ніж академічного дослідження. Автор також дещо наївно відгукується про православ'я (с. 83-86) й, видається, взагалі не бере до уваги 150-літню історію євангельських Церков у православному контексті: «У державі, в якій домінує православ'я, немає Церков, на кшталт протестантських деномінацій західного світу» (с. 85).

<sup>14</sup> F. W. Farrar, *History of Interpretation*, MI: Baker Book House, Grand Rapids 1961, 12. Цит. за вид.: Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 8.

<sup>15</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 24; Б. Хегглунд, *История теологии*, Санкт-Петербург: Светоч 2001, 48.

<sup>16</sup> Там само, 28-29.

<sup>17</sup> Десницкий, *Писание – Предание – современность*, 48.

<sup>18</sup> Ф. Шафф, *История христианской Церкви*, т. VI: *Средневековое христианство. От Бонифация VIII до протестантской Реформации 1294-1517 по Р. Х.*, Санкт-Петербург: Библия для всех 2009, 454.

<sup>19</sup> Там само, 455.

<sup>20</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 51.

<sup>21</sup> Хегглунд, *История теологии*, 183-184.

<sup>22</sup> Э. Тисельтон, *Герменевтика*, Черкассы: Коллоквиум 2011, 337.

<sup>23</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 14, 19-20; Я. Пеликан, *Христианская традиция. История развития вероучения*, т. 1: *Возникновение католической традиции (100-600)*, Москва: КЦ «Духовная библиотека» 2007, 29; И. Мейендорф, *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*, Минск: Лучи Софии 2001, 33.

<sup>24</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 20; Пеликан, *Христианская традиция*, т. 1, 16, 58, 77, 106.

<sup>25</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 19.

<sup>26</sup> Там само, 21; И. Мейендорф, *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*, 33; Пеликан, *Христианская традиция*, т. 1, 58-59.

тексти<sup>27</sup>, засіб влади й спосіб контролю<sup>28</sup>, максимальне наголошення на христocентричності<sup>29</sup>, вплив містицизму<sup>30</sup>, усне апостольське передання через єпископат<sup>31</sup>, пояснення затримки «скорого» пришествя Христа<sup>32</sup>, спосіб вирішення різночитання<sup>33</sup>, сприйняття християнської віри як постійної реальності над текстом<sup>34</sup>, визнання обмеженості людського розуму<sup>35</sup>, образний досвід Літургії Церкви<sup>36</sup>, невід'ємність духовного досвіду<sup>37</sup>, апофатичний підхід у богослов'ї<sup>38</sup>, факт дії Духа<sup>39</sup>, причетність антиохійської школи до несторіанства<sup>40</sup>.

Важливо зазначити, що останнім часом протестанти не огульно критикують Середньовіччя, а визнають позитивні аспекти як у працях Орігена<sup>41</sup>, так і в часи «темних століть»<sup>42</sup>.

Хоч алегоричне тлумачення стало домінантним<sup>43</sup>, не можна вважати, що буквальне значення відкинули<sup>44</sup>. Власне в цій двійчастості віднаходить своє місце типологія<sup>45</sup>, особливо від антиохійської школи, зокрема у Златоуста<sup>46</sup>. Після Реформації герменевтична двійчастість помітно

---

<sup>27</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 26; Пеликан, *Христианская традиция*, т. 1, 58.

<sup>28</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 35, 40.

<sup>29</sup> Там само, 37; Пеликан, *Христианская традиция*, т. 1, 59.

<sup>30</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 44.

<sup>31</sup> Шафф, *История христианской церкви*, т. II: *Доникейское христианство 100-325 г. по Р. Х.*, 354.

<sup>32</sup> Пеликан, *Христианская традиция*, т. 1, 59.

<sup>33</sup> Ф. Ф. Брюс, «История изучения Нового Завета» // А. Г. Маршалл (ред.) *Толкование Нового Завета*, Санкт-Петербург: Библия для всех 2004, 24.

<sup>34</sup> Мейендорф, *Византийское богословие*, 12.

<sup>35</sup> Там само, 13.

<sup>36</sup> Там само, 15.

<sup>37</sup> Там само, 18, 33.

<sup>38</sup> Там само, 22.

<sup>39</sup> Там само, 24-25.

<sup>40</sup> Там само, 34-35.

<sup>41</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 79.

<sup>42</sup> Шафф, *История христианской церкви*, т. VII: *Современное христианство. Реформация в Германии*, 20.

<sup>43</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 39.

<sup>44</sup> Мейендорф, *Византийское богословие*, 34.

<sup>45</sup> Десницкий, *Писание – Предание – современность*, 79.

<sup>46</sup> Мейендорф, *Византийское богословие*, 35.

загострилася. Отож, наче за «маятником, що має властивість розгойдуватися», з XIX ст. західні біблісти, категорично відкинувши алегорію, захопилися історичним методом<sup>47</sup>. Заледве хтось із них визнавав, що «обидва підходи конечно взаємодоповнюються, а проблеми виникають лише там, де один витісняє інший»<sup>48</sup>.

Годі оминати увагою ставлення до цього напруження сучасних євангельських служителів. Іван Макаренко провів дослідження з герменевтики визнаного в євангельських колах Івана Вен'яминовича Каргеля (1848-1937)<sup>49</sup>. Розглянемо деякі з його висновків. Для Каргеля головні *причини* для вивчення Біблії – це пізнання Божої волі, набуття особистого одкровення від Святого Духа, місіонерська спрямованість, пасторальний аспект, викладання Біблії<sup>50</sup>. На відміну від стилю західного протестантизму, Макаренко виокремлює головні *передумови* інтерпретації Каргеля: визнання глибокого духовного сенсу та важливість пошуків зустрічі з Христом<sup>51</sup>. Серед методів і принципів тлумачення поєднуються: як відхилення, так і практика алегоричного тлумачення; як визнання здорового глузду, так і відкинення історично-граматичного підходу під час пошуків духовного сенсу; як уповання на дію Духа, так і неприязне ставлення до історичних символів віри. Тому в процесі цієї реконструкції Макаренко визнає, що можна говорити лише про головні принципи, позаяк герменевтика Каргеля «не має конкретної розробленої теорії й чітких принципів»<sup>52</sup>. Але хіба ці висновки не перебувають в одному герменевтичному колі з давньою практикою Отців Церкви?

Можна підсумувати, що в історичних церковних працях спостерігаємо постійну тенденцію до алегоричного тлумачення, але буквально все ж таки залишається. Власне, ідея типології – це своєрідна середина цього методологічного маятника.

## 2. Типологія як *via media*

Цей постулат типології важливо зафіксувати. Ерл Елліс, говорячи про передумови новозавітних тлумачень Старого Завіту, вказує на

---

<sup>47</sup> Десницкий, *Писание – Предание – современность*, 79-80.

<sup>48</sup> Там само, 79.

<sup>49</sup> И. И. Макаренко, «Анализ библейской герменевтики И. В. Каргеля» // *Богосмыслие* 11 (2007) 45-67.

<sup>50</sup> Там само, 45-47.

<sup>51</sup> Там само, 48-49.

<sup>52</sup> Там само, 63.

типологію як на фундаментальне відношення<sup>53</sup>. Згідно з Пінком, «...праобрази належать до тієї сфери, що стосується взаємозв'язку між першими і пізнішими установами Бога, і тому праобраз, чи прототип, можна схарактеризувати як модель або знак, явище, чи подію в майбутньому, тобто, раніше описані, вони передбачають майбутнє відповідно до них самих, передрікаючи своє здійснення (реалізацію праобразів)»<sup>54</sup>. Тому для визначення та віднайдення відповідної типології необхідно<sup>55</sup>: по-перше, визначити відповідність між Завітами; по-друге, щоб Бог установив праобраз як знамення майбутнього образу; по-третє, визначити праобраз згідно зі своїм часом і те, в чому він «провідник» до майбутнього; по-четверте, враховувати відмінність між праобразом і образом: перший – матеріальний, часовий та зовнішній, другий – духовний, вічний, внутрішній. Все це може допомогти уникнути крайнощів – бути рабами буквализму або вносити в текст надумане уявлення<sup>56</sup>.

Ще в Отців зауважуємо одну з головних переваг типології: «Новозавітна типологія цілковито зосереджена на христології»<sup>57</sup>. Типологічна основа провадить до Нового Завіту й нового творіння; виявляє себе як подібність і протиставлення (Ісус–Адам, Ісус–Мойсей, Закон–християнин); вона ж визначає й типологію суду (Потоп, Содом, вороги Ізраїля)<sup>58</sup>.

Голдінгей принагідно нагадує важливу деталь: типологія – це не метод екзегези, а пояснення, тобто не вказівка на первісне значення (тоді), а, на основі первісного, – засіб для виявлення значення в теперішньому (сьогодні)<sup>59</sup>.

Чемпен ввічливо зазначає, що, не відкидаючи алегорію, хоче «привернути увагу до типології як до категорії алегоричного або образного тлумачення, що є вирішальним чинником для біблійного богослов'я»<sup>60</sup>.

Елліс, слідом за Гоппельтом, виокремлює деякі характерні риси. Типологія, на відміну від алегорії, зберігає важливість буквального

---

<sup>53</sup> Э. Эрл. Эллис, «Как в Новом Завете используется Ветхий Завет» // А. Г. Маршалл (ред.) *Толкование Нового Завета*, Санкт-Петербург: Библия для всех 2004, 252-254.

<sup>54</sup> В. Ар. Пинк, *Толкование Священного Писания*, Лондон: Метрополитанская Скиния 1994, 94.

<sup>55</sup> Там само, 94-95.

<sup>56</sup> Там само, 116.

<sup>57</sup> Эллис, «Как в Новом Завете используется Ветхий Завет», 253.

<sup>58</sup> Там само.

<sup>59</sup> Голдингэй, «Разъяснение Нового Завета» // *Толкование Нового Завета*, 442.

<sup>60</sup> С. Чэпмен, «Саул, Савл и Павел: Ономастика, типология и Новый Завет» // Р. Вагнер (упор.) та ін., *Слово - Толкование - Жизнь*, Черкаassy: Коллоквиум 2012, 253.

значення; на відміну від «історії релігій», виявляє значення поточних ситуацій в історії спасіння та їхнє майбутнє здійснення; на відміну від равиністичного мідрашу, враховує як історичну відповідність, так і наростання до наперед визначеного майбутнього<sup>61</sup>. Він також небезпідставно критикує Бультмана за редукцію типології до історій, що циклічно повторюються, адже насправді вона «завжди поєднана зі зміною тональності, за якої деякі елементи прототипу не зберігаються, а деякі підсилюються»<sup>62</sup>.

Ідея прогресивного одкровення біблійних текстів також цілковито вписується в типологію: «...наступні фрагменти не заперечують попередніх, а навпаки, пояснюють і демонструють, що вони були лише стадією в розвитку розуміння народу Божого»<sup>63</sup>. Отож, зазначає Гейз, «Павло трактує Писання в переконанні, що історія, яку воно сповіщає, випереджає доленосні реалії часу, в якому живе він сам»<sup>64</sup>.

Згідно з Чепменом, у типології «Старий Завіт зберігає свій канонічний статус як християнське Писання»<sup>65</sup>. Адже «типологічна герменевтика, на відміну від усталеної в християнському богослов'ї традиції суперсесіонізму, наголошує на спільному для юдеїв і християн підґрунті»<sup>66</sup>. Гейз конкретизує, що вона доконечно зберігає обидва Завіти, адже «типологія – це передовсім троп, акт образного співвідношення. Якщо один полюс типологічного співвідношення знищує інший, то метафорична напруга зникає і троп розпадається»<sup>67</sup>. Ось чому Церква конче пов'язана з історією Ізраїля, а Ізраїль віднаходить у Церкві повноту розкриття Божого задуму<sup>68</sup>.

Необхідність і посилення значення типології особливо помітні в таких словах Гейза: «Місія Павла до поган спричинює новий герменевтичний контекст, у межах якого класична пророка герменевтика *метафорично перебудовується*. Саме на цю перебудову хочу звернути увагу, кажучи, що в Павла типологічна *траєкторія*, початок якої – вже в самих

<sup>61</sup> Эллис, «Как в Новом Завете используется Ветхий Завет», 254.

<sup>62</sup> Там само.

<sup>63</sup> Осборн, *Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование*, 21.

<sup>64</sup> Р. Хейз, *Отголоски Писания в посланиях Павла*, Черкассы: Коллоквиум 2011, 225.

<sup>65</sup> Чэпмен, «Саул, Савл и Павел», 253.

<sup>66</sup> Там само, 256.

<sup>67</sup> Хейз, *Отголоски Писания в посланиях Павла*, 142.

<sup>68</sup> Там само.

текстах, *розширюється*: герменевтика Павла *аналогічна* пророчій, але не є просто її продовженням»<sup>69</sup>.

### 3. Труднощі типологічного підходу

Але чи справді все так просто? Звісно, не варто розглядати типологію як панацею, адже якщо вважати, що автори Нового Завіту використовували не алегорію, а типологію, то це, за Тисельтоном, лише ускладнює справу<sup>70</sup>. Писання й надалі поєднує складність і зрозумілість. На запитання про зрозумілість Біблії, Десницький слушно відповідає: і так, і ні<sup>71</sup>. Неоднозначність помітно від початків, адже Юстин «нечасто застосовує буквальне тлумачення, але щодо питання, алегорії чи типології він надає перевагу, й досі немає одностайної думки»<sup>72</sup>.

Гейз відрізняє типологію від алегорії, «де закладений у тексті сенс маніфестується як вічна моральна чи духовна істина»<sup>73</sup>, а саму типологію не вважає методом тлумачення; «радше це якась мережа історико-літературних орієнтирів, котра продукує герменевтичні умови, необхідні для метафоричного сопричастя біблійного тексту із сьогоденням»<sup>74</sup>. Роздумуючи над трактуванням Штраусом поняття «міф», Данн небезпідставно зазначає, що «вдаючись до алегорій, тлумач висловлює свою невдоволеність очевидним смислом біблійного тексту (який не надто повчальний, застарілий тощо) і вимагає розкриття глибшого значення. Іншими словами, він трактує біблійне звітування як своєрідний міф, буквальним значенням якого можна знехтувати, натомість істину розкрити через алегоричну екзегезу»<sup>75</sup>.

Стилианопулос нагадує, що в «герменевтичному значенні головним питанням була і залишається не методологія, не відмінності в інтерпретації, а співвідношення авторитету Біблії й авторитету Церкви»<sup>76</sup>. «Пріоритетна не духовна чутливість, а богословська істина. З цього

---

<sup>69</sup> Р. Хейз, «Ответ на критику книги “Отголоски Писания в посланиях Павла”» // *Возрождение воображения*, Черкаassy: Коллоквиум 2012, 186.

<sup>70</sup> Тисельтон, *Герменевтика*, 92.

<sup>71</sup> А. С. Десницький, *Сорок вопросов о Библии*, Москва: Дарь 2011, 101.

<sup>72</sup> Тисельтон, *Герменевтика*, 108.

<sup>73</sup> Хейз, *Отголоски Писания в посланиях Павла*, 225.

<sup>74</sup> Там само.

<sup>75</sup> Джеймс Д. Дж. Данн, «Демифологизация – проблема мифа в Новом Завете» // *Толкование Нового Завета*, 351.

<sup>76</sup> Т. Стилианопулос, *Новый Завет: православная перспектива: Писание, предание, герменевтика*, Москва: ББИ 2008, 161.



погляду, якщо ми не хочемо досягти неконтрольованої різниці поглядів і, як наслідок, церковного розколу, то критичними герменевтичними чинниками для нас мають стати ті, що їх давно визначили Святі Отці: правдиві твердження Писання, авторитетно пояснені відповідно до церковної однастайності у віровченні»<sup>77</sup>.

Десницький поміркованіший, коли, визнаючи авторитет Отців, визнає і наявність у них певної неоднастайності<sup>78</sup>, а також несучасність<sup>79</sup>. Тому вихід – не в пошуках точних відповідей, а у збереженні усталених меж. «Іти за тлумаченням Отців... – це означає шукати відповіді на свої запитання в отцівській спадщині, шукати, залишаючись у догматичних та моральних межах, установлених Отцями. Але обов'язково – шукати самому»<sup>80</sup>.

Отож, бачимо як труднощі у визначенні типології як небезпеки, так і невизнання першості цього методу як такого. Що ж стосується заяви про необхідність меж, то з цим погодяться і євангельські віряни: головне їхнє окреслення вони вбачають у *Sola Scriptura*, а Отців Церкви вважають не «власністю» окремих історичних Церков, а свідками багатства спадщини тлумачення СП всесвітньою Церквою Христовою.

#### 4. Попередні висновки

*Типологія = алегорія?* Смарт зазначає, що «типологія відрізняється від алегорії тим, що безпосередньо пов'язана з історично реальною подією; на противагу їй, алегорія не бере до уваги історичність, демонструючи новий смисл, що не має нічого спільного з первісною подією»<sup>81</sup>. Хегглунд вважає, що приклад «Послання Варнави» «не встановлює чіткої межі між тим, що пізніше назвуть *типологічним поданням*, і вільним алегоричним тлумаченням»<sup>82</sup>.

Стилианопулос подає важливі уточнення щодо використання Отцями Церкви алегорії й типології<sup>83</sup>. По-перше, ці методи мають апостольське й доапостольське походження. По-друге, чітко їх розмежувати неможливо, бо їх не протиставляли. По-третє, існували як буквально-граматичні інтерпретації, особливо для догматичних дискусій, так

<sup>77</sup> Стилианопулос, *Новый Завет: православная перспектива*, 184.

<sup>78</sup> Десницький, *Сорок вопросов о Библии*, 124-127.

<sup>79</sup> Там само, 127-129.

<sup>80</sup> Там само, 129.

<sup>81</sup> J. Smart, *The Interpretation of Scripture*, London: SCM 1961, 123. Цит. за вид.: Тисельтон, *Герменевтика*, 94.

<sup>82</sup> Хегглунд, *История теологии*, 10.

<sup>83</sup> Стилианопулос, *Новый Завет: православная перспектива*, 123-125.

і алегоричні й типологічні тлумачення в межах гомілетичних та пастирських завдань. По-четверте, сотеріологічна цінність тексту переважала методологію.

Отже, за словами Тисельтона, «відмінність між алегорією й типологією існує, але її не варто перебільшувати»<sup>84</sup>.

*Алегорія як текст = алегорія як метод?* Вангузер наполягає, що «вкрай важливо від початку розрізняти алегорію як вид тексту і алегорію як принцип тлумачення»<sup>85</sup>. У першому випадку смисл (значення) закладений з наміром, у другому – текст розглядається як щось інше. І з тим уточненням важко не погодитися.

*Буквальний = буквализм?* Подібно треба відрізнити буквальний сенс від буквалістичного, або буквализму. Вангузер пояснює, що «буквальне тлумачення може містити й переносні значення, якщо це відповідає задуму автора»<sup>86</sup>. І знову алегорія й типологія явно не претендують на буквализм, але опиняються на одному полі.

*Алегорія А = алегорія В?* Помітно, що «алегорію» в Гл 4 про Сару й Ісаака, Агар та Ізмаїла в Павла подано дещо інакше, ніж її сприймали вірні Галатії і, навіть, Філон Олександрійський, який перед тим запропонував своє трактування першоджерела у Книзі Буття<sup>87</sup>.

Тисельтон подає цитату засновника антиохійської школи Діодора Тарсійського (бл. 330-390), де помітно тонку, але важливу межу, нині незрозумілу, між *theoria* (теорією) й алегорією<sup>88</sup>. Його учень Теодор Мопсуетський (бл. 350-428) відносить поняття *theoria* не до алегорії, а до типології, хоча сам рідко застосовує типологічну інтерпретацію<sup>89</sup>.

Бломберг аргументовано ніби відроджує алегорію в контексті тлумачення притч<sup>90</sup>, своїм визначенням алегорії заперечуючи наявність одної теми у притчі; при цьому автор не вникає у значення найдрібніших деталей<sup>91</sup>.

<sup>84</sup> Тисельтон, *Герменевтика*, 338.

<sup>85</sup> Дж. К. Вангузер, *Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания*, Черкассы: Коллоквиум 2007, 162.

<sup>86</sup> Там само, 167.

<sup>87</sup> Тисельтон, *Герменевтика*, 94.

<sup>88</sup> Diodore, preface to *Commentary on the Psalms*; поп.: J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th ed., London: Black 1977, 75-79. Цит. за вид.: Тисельтон, *Герменевтика*, 121.

<sup>89</sup> Тисельтон, *Герменевтика*, 123.

<sup>90</sup> К. Бломберг, *Интерпретация притчей*, Москва: ББИ 2005, 49-74.

<sup>91</sup> Там само, 74.

*Алегорія = постмодернізм?* Можливо, алегорія стала предтечею постмодернізму? Адже «слова – це знаки, які позначають щось інше»<sup>92</sup>. У протомодернізмі Августина критерієм триєдиного тлумачення була сама Трійця<sup>93</sup>. У модернізмі Канта – лише розум, без надприродного, але з морально корисним тлумаченням<sup>94</sup>. У постмодернізмі помітний гностицизм, спричинений дуалізмом мови й світу, визнанням спасіння в особливому типі знання й пізнання закономірностей мови не методами, а інтуїцією<sup>95</sup>.

Згідно з Августином, у контексті теорії знаків, знаки – або буквальні (відповідають речі), або образні (згадуючи одну річ, мають на увазі іншу). «Буквальний сенс визначає, на що вказують *знаки*; правило віри й принципи любові визначають, на що вказують *речі*»<sup>96</sup>. Для Томи Аквінського множинність значень недоречна для богословської науки, недоречна як творіння тлумача і доречна як завбачливість автора<sup>97</sup>. Тепер не знак двозначний, а річ: одне свідомо заклали автори, інше – вічна цінність, закладена Богом.

Отже, Вангузер справедливо відносить постмодерністів до *нової* алегорії. При цьому їхня алегоризація походить не з християнської практики, а з равиністичного і гностичного тлумачень<sup>98</sup>. «Новий алегоризм замість вищих істин занурює текстове значення в море невизначеності»<sup>99</sup>.

*Типологія = одне тлумачення?* Пратт намагається дійти згоди у споконвічній суперечці одновалентності й полівалентності, пропонуючи етапи повної цінності (вартості): первісне значення, біблійне уточнення, правильне застосування<sup>100</sup>.

Кайзер вказує на важливе розділення єдиного сенсу (смыслу) та різного застосування: «...значення в тексті завжди одне – закладене автором. А ось значимість тексту може бути різною, залежно від співвідношення між авторським сенсом і різними людьми, ситуаціями та подіями»<sup>101</sup>.

<sup>92</sup> Кук, *Обзор истории методов толкования Библии*, 32.

<sup>93</sup> Вангузер, *Искусство понимания текста*, 174.

<sup>94</sup> Там само.

<sup>95</sup> Там само, 176.

<sup>96</sup> Там само, 169.

<sup>97</sup> Там само.

<sup>98</sup> Там само, 173.

<sup>99</sup> Там само.

<sup>100</sup> Р. Пратт, *Он дал нам прообразы*, Киев: ХББ св. ап. Павла 2000, 113-119.

<sup>101</sup> У. Кайзер-мл., *На пути к экзегетическому богословию: Библейская экзегетика для проповедников*, Санкт-Петербург: Библия для всех 2008, 254.

Але, якщо врахувати, що автор тексту – це не лише земний письменник, а й Дух Святий, то навіть одне значення, з урахуванням типологічного моменту, потенційно виглядає набагато ширшим і багатшим.

*Значення = рівні = етапи?* Кайзер визнає важливість як горизонтального тлумачення (оболонки часу), так і вертикального (вічної істини), що зовсім не означає сягання по алегорію<sup>102</sup>. А беручи до уваги відомі чотири рівні сенсу, він припускає: «І якщо б лише ранні інтерпретатори сказали, що той чи той із чотирьох елементів може виявитись у різних фрагментах, для сучасної екзегези було б закладено надійнішу основу»<sup>103</sup>. Тисельтон на свій лад втворює: «Необхідно частіше говорити про те, що багато текстів припускають творчий читацький відгук, але лише в певних межах. Ймовірно, саме це мали на увазі Гуго Сен-Вікторський, Миколай Лірський і навіть Меланхтон, коли не заперечували проти алегоричної, анагогічної й моральної інтерпретації, зазначаючи, що всі вони мають підпорядкуватися історичному, чи пак літературному, трактуванню»<sup>104</sup>.

### 5. Типологічна перспектива як методологічна пропозиція

Стилианопулос дає практичну пропозицію – три рівні інтерпретації тексту: екзегетичний – історичний зміст, інтерпретативний – богословська інтерпретація, перетворюючий – вплив на життя особи або спільноти<sup>105</sup>. Мимохідь у кожному з них можна виявити п'ять пар герменевтичних чинників<sup>106</sup>: віра й розум як «герменевтичні модуси»; Писання і Передання як «герменевтичні свідчення»; спільнота віри та її індивідууми як «герменевтичні представники»; Церква і культура як «герменевтичні контексти»; здібності людини й Божа благодать як «герменевтичні ініціатори». Хіба це заперечуватимуть євангельські віряни, які традиційно використовують індуктивний метод – спостереження, тлумачення й застосування?

У процесі тлумачення помітно співдію трьох речей: науки Писання, дії Духа і засвоєння Церквою. Цей зв'язок Білей описує так: «Писання стає святим і божественним завдяки не лише словам (хоча слова необхідні для передання смислу), а й своєму навчанню. Крізь сказане

<sup>102</sup> Кайзер-мл., *На пути к экзегетическому богословию*, 253.

<sup>103</sup> Там само.

<sup>104</sup> Тисельтон, *Герменевтика*, 335.

<sup>105</sup> Стилианопулос, *Новый Завет: православная перспектива*, 198-199.

<sup>106</sup> Там само, 199-200.

в Писанні Дух Святий розкриває вчення, необхідне для росту всієї Церкви та окремих людей»<sup>107</sup>.

Тому головна мета процесу тлумачення – духовне преображення, що переважно зумовлює богонатхненну природу Писання<sup>108</sup>. «Мета духовного тлумачення – зробити здобуті знання частиною свого життя: не просто почути і зрозуміти, а *переживати*»<sup>109</sup>. І знову євангельські віряни на такий заклик дадуть відповідь: «Так».

Отже, типологічну перспективу в зазначених етапах можна відобразити таким чином:

*Екзегетика*. Західні протестанти переважно твердять: «Текст не може означати те, чого він ніколи не означав»<sup>110</sup>. Але й вони визнають у визначенні як того, що є першоджерелом Біблії<sup>111</sup>: адже оригінальні манускрипти відсутні, а наявні тисячі різних написаних і переписаних від руки копій; так і складність передачі тексту сучасними мовами<sup>112</sup>, себто «передання слів і думок з однієї мови в іншу»<sup>113</sup>.

Тим паче, що текст подано в різних жанрах, а це передбачає *інакше* прочитання. І навіть жанр оповідання не можна сприймати лише як історію, адже це завжди більше. А сам біблійний текст – не просто людські букви, а *Божі* слова. Тому у будь-якому випадку зберігається ідея типології. Тут Гейз сміливо говорить: «Біблійний текст як метафора промовляє через автора; неважливо, чи це він це усвідомлює, чи ні. Адже Павло у своїх тлумаченнях не прагнув передати первісний текст як скрупульозний історик, обмежуючи свою свободу. Есхатологічний смисл охоплює собою і первісне значення»<sup>114</sup>.

*Герменевтика*. Десницький відповідає, що «за будь-якого добросовісного аналізу всі інтерпретації відрізнятимуться лише деякими деталями»<sup>115</sup>. Знову, цитуючи Гейза, можемо ствердити, що завдяки наверненню до Господа «покров знято» і тепер можна сприймати раніше приховану істину. «Правдиве тлумачення не залежить ні від історичних

---

<sup>107</sup> Билей, *Отці Церкви о пасторском служении*, 104.

<sup>108</sup> Там само, 105.

<sup>109</sup> Там само, 107.

<sup>110</sup> Фи – Стюарт, *Как читать Библию и видеть всю ее ценность*, 20.

<sup>111</sup> Там само, 23.

<sup>112</sup> Там само, 27-34.

<sup>113</sup> Там само, 27.

<sup>114</sup> Хейз, *Отголоски Писания в посланиях Павла*, 216.

<sup>115</sup> Десницький, *Сорок вопросов о Библии*, 106.

досліджень, ні від науково-літературного аналізу; воно залежить від здатності сприймати веління Духа»<sup>116</sup>. «Цей образ демонструє: той, хто навернувся до Христа, здобуває нову здатність тлумачити Писання»<sup>117</sup>.

Виходячи з Рм 10:5-10, Гейз вказує на «головний герменевтичний троп, якому підпорядковано всі інтертекстуальні перегуки послань Павла. Троп цей простий, але можливості його безмежні: слово Писання тлумачиться як слово Бога, спрямоване до нас», тобто текст древнього автора до своїх читачів – *праобраз* того, що сьогодні у всій повноті уприсутнюється в Церкві<sup>118</sup>. Звертаючи увагу на Вт 5:2-3, Гейз зазначає, що «не Павло придумав цей троп», але завдяки йому він заакцентований і долає не лише часові, а й національні межі<sup>119</sup>. Це свідчить про особливу цінність герменевтики Павла в еклезіоцентричному вимірі: для появи й розбудови суспільства, якому не притаманне «болісне відчуття дистанції»; Писання не існує лише як записане слово<sup>120</sup>. Гейз настільки «сміливо крокує», що переступає через головну протестантську «греблю», *заперечуючи* «доктрину Одкровення, згідно з якою Павло та інші автори НЗ, як причасники особливої ікономії, володіють апостольським правом давати нові й авторитетні тлумачення, правом, не дарованим наступним поколінням»<sup>121</sup>.

*Преображення*. І насамкінець, завдяки типологічній перспективі старозавітні історії можуть стати сьогодні корисними, якщо їх розглядати, наприклад, тематично (ідея дзеркала), як собі, так і іншим демонструвати їхню зразковість (Давид – взірць віри й мужності, Соломон – мудрості, Неємія – лідера)<sup>122</sup>.

Висловлюючись за протестантською традицією, це можливо, якщо «культурний контекст не лише поглиблює наше розуміння першоджерела, а й прокладає шлях до сучасної значущості тексту»<sup>123</sup>. Відокремивши основні принципи від ситуації в історії, «можна виявити аналогічні ситуації сьогодні та дозволити цим глибинним принципам знову до нас промовляти»<sup>124</sup>. З погляду історичного християнства, «духовне

<sup>116</sup> Хейз, *Отголоски Писания в посланиях Павла*, 216.

<sup>117</sup> Там само, 172.

<sup>118</sup> Там само, 332.

<sup>119</sup> Там само, 233.

<sup>120</sup> Там само.

<sup>121</sup> Там само, 263.

<sup>122</sup> Пратт, *Он дал нам прообразы*, 96-97.

<sup>123</sup> Осборн, *Герменевтическая спираль*, 221.

<sup>124</sup> Там само.

тлумачення означає, що буквальний смисл і події в Писанні стосуються Христа, Церкви та процесу зростання душі в Бозі»<sup>125</sup>. «Воно допомагає преображатись і зростати у Христі силою Духа. Власне так тлумачили Біблію в ранній Церкві, хоча це спричиняло й деякі крайнощі»<sup>126</sup>.

Отже, типологія *пронизує* увесь шлях: як в екзегетичному вивченні самого тексту, коли від початку авторитетно його оцінює з довірою та сподіванням; як у процесі тлумачення, коли вишукує аналогії, паралелі й відгомони з іншими текстами; так і в процесі застосування, коли для неї відкриваються великі перспективи. Отож, «мета біблійного тлумачення – розкрити буквальне значення, щоб одержати божественний скарб, який міститься у глиняній посудині»<sup>127</sup>. «Головний сенс Святого Писання доступний для всіх, хоча не перестає нас втягувати у свої глибини»<sup>128</sup>. Неможливість зрозуміти все Писання – це насправді стимул до кращого його розуміння<sup>129</sup>. Розуміння Писання не тільки веде до Христа, а й дарує ум Христовий<sup>130</sup>.

Чи провадить це до безмежної алегорії? Зовсім ні, навіть Гейз вказує на *суттєві* речі, а не на методологічні обмеження<sup>131</sup>: по-перше, «вірність Бога Ізраїля своїм обітницям Завіту»; по-друге, свідчення «про смерть і воскресіння Ісуса як про найвище здійснення Божої праведності»; по-третє, «строгіше, ніж попередні два: в підсумку це те, що сильніше перешкоджає вседозволеності й помилкам», тобто «жодне трактування Писання не може бути обґрунтованим, якщо не сприяє перетворенню читачів у спільноту, що втілює в собі любов Божу, об'явлену в Христі. Цей критерій усуває всі порожні та корисливі тлумачення, що прагнуть возвеличити інтерпретатора; тлумачення, які є нічим іншим, як грою розуму»<sup>132</sup>.

---

<sup>125</sup> Билей, *Отці Церкви о пасторском служении*, 108-109.

<sup>126</sup> Там само, 102.

<sup>127</sup> Там само, 111.

<sup>128</sup> Там само, 114.

<sup>129</sup> Там само, 115.

<sup>130</sup> Там само.

<sup>131</sup> Хейз, *Отголоски Писания в посланиях Павла*, 265.

<sup>132</sup> Там само, 226.