

МЕТОДОЛОГІЧНІ РОЗРОБКИ В БІБЛІЙНІЙ ЕКЗЕГЕЗІ: АВТОР – ТЕКСТ – ЧИТАЧ*

Арчибальд Л.Х.М. ван ВІРЕНГЕН, доктор богослов'я, професор Тільбурзької школи католицької теології (Тільбург, Нідерланди)

E-mail: A.L.H.M.vanWieringen@TilburgUniversity.edu

"Богословские размышления" № 21, 2018: 13-30

DOI: 10.29357/2521-179X.2018.21.1

Анотація: Методи, використані в біблійній екзегетиці, слідує за розвитком літературної критики, хоча і на певній відстані.

Кожен текстовий аналіз, як у біблійній екзегезі, так і в літературній критиці, має справу з триплетом: автор – текст – читач. Цей триплет сам по собі є дуже очевидним, але це не у випадку вибраного фокусу в цьому триплеті. У даній роботі я хотів би описати останні розробки в екзегетичних підходах у літературній критиці з точки зору трьох можливих фокусів у цьому триплеті. Виокремлюючи різні деталі та додаткові розробки, я розрізняю три етапи: перший етап робить акцент на автора, починаючи з 17-го століття до теперішнього часу, другий етап зосереджується на тексті, з 60-х років минулого століття до сьогодні, а на третьому етапі робиться акцент на читачі, що існує з останніх кількох десятиліть.

Abstract: The methods used in biblical exegesis follow the developments within literary criticism, although at a certain distance.

Every text analysis, both in biblical exegesis and literary criticism, has to deal with the triplet: author – text – reader. This triplet is in itself very obvious; but this is not the case for the chosen focus in this triplet. In this paper, I would like to describe the developments in the exegetical approaches from the view point of the three possible focusses in this triplet, against the background of the developments in literary criticism. After abstracting all sorts of details and various side-developments, I distinguish three phases: a first phase with a focus on the author from the 17th century onward, a second phase, with a focus on the text from the 60's of the last century onward, and a third phase with a focus on the reader, existing since the last couple of decades.

* За першою версією див.: A.L.H.M. Van Wieringen, *Communicatiegeoriënteerde exegese en tekstuele identity: geïllustreerd aan het boek Amos*, in: A. Van Wieringen (ed.), *Theologie & Methode (Theologische Perspectieven Supplement series 4)*, Bergambacht (2VM) 2012, 3–46.

** Див. також: *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, 5 Vols., Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1996.

Оскільки біблійна екзегеза полягає не лише в теоретичних підходах до тексту, але також і в конкретному аналізі біблійних текстів, я буду використовувати для прикладу текст із Амоса 7:10-17, це широко відома історія про зіткнення священика Амації з пророком Амосом, – як приклад трьох етапів екзегетичних методів, не даючи вичерпної екзегези, але вказуючи на деякі характерні аспекти екзегези цих трьох етапів. У підсумку даної роботи я представляю свою комунікаційно-орієнтовану екзегетичну методiku, в якій інтегровано всі три фокуси трьох етапів, які я розрізняю.

Ключові слова: біблійна екзегетика, літературна критика, комунікаційно-орієнтована екзегетична методика, книга Амоса

Because biblical exegesis is not just about theoretical approaches towards a text, but also about the concrete analyses of biblical texts, I will use especially Amos 7:10-17, the well-known story about the clash between the priest Amaziah and the prophet Amos, as an example of the three phases of exegetical methods, without giving an exhaustive exegesis, but pointing out some characteristic aspects of the exegesis in these three phases. I will conclude my paper by presenting my communication-oriented exegetical method, in which I integrate all three focusses of the three phases I distinguish.

Key words: biblical exegesis, literary criticism, communication-oriented exegetical method, Amos

Перший етап: фокус на авторі

Коли виникла біблійна екзегетика як сучасна, критична дисципліна, акцент був зроблений на автора, точніше на автора як на історичну людину. Ця орієнтація не є дивною, оскільки походження біблійної екзегетики, особливо старозавітної екзегетики, як критичної наукової дисципліни, відбулося у контексті пошуку відповіді на питання про те чи Мойсей міг бути автором перших п'яти книг Біблії. Отримана на підставі аналізу тексту, використання слів та мовних зворотів відповідь була негативною: Мойсей не міг бути історичним автором жодної книги Біблії. Намагання відповісти на питання про те, яким чином в такому разі повинні розглядати походження П'ятикнижжя, дало початок різним теоріям джерел, таким як “документальна гіпотеза щодо джерел E, J, D та P”, також відома як “гіпотеза чотирьох джерел”. Ці джерела вважалися літературними продуктами, написаними історичними особами, хоча й анонімними, але наділеними великим літературним талантом.

Розвиток більш недавніх теорій джерел – критики жанру та критики форм був приголомшливим. Зрештою, вони описують схожість Біблії у її жанрах та мотивах з літературними творами інших країн Стародавнього Близького Сходу. Таким чином, біблійні тексти здаються частиною процесу повторного використання загальних жанрів, мотивів і образів, в яких ідея одного автора, що пише в своїй унікальній манері, замінюється ідеєю різних анонімних осіб, які належать до вже існуючої літературної традиції. Проте зв'язок із справжніми, тобто історичними, авторами, не був залишений. Основна спрямованість біблійних досліджень, їх сконцентрованість на історичному авторі не змінилася.

В основі цих історично-критичних підходів лежать різні припущення. Найважливішою є ідея про те, що між текстом та позатекстовою реальністю існує безпосередній взаємозв'язок “один до одного”, завдяки чому текстовий світ і позатекстовий світи фактично збігаються. Теорії джерела залишилися в полоні концепції “один до одного” стосовно текстового та позатекстового світу, як це вважалося і у до-емпіричну епоху, але насправді це питання було актуальним ще з XVII століття у контексті (запереченого) авторства Мойсея. (Пере) оцінка емпіризму також лежить в основі історико-критичних підходів. Зрештою, емпіризм виник у ту ж епоху, що і біблійна екзегетика як наукова дисципліна. Вимірювання – це знання. Цей погляд породжував світогляд, в якому істинним вважалося тільки те, що можна емпірично виміряти. Це також посилює ідею співвідношення “один до одного” між текстовим і позатекстовим світом, у популярному розумінні Біблії та результатах біблійної екзегетики.¹

Вплив цього захоплення емпіризмом на релігійне життя не слід недооцінювати. Мало того, що змінюється розуміння різноманітних речей, зміст самого акту віри також змінюється від “віри в щось” до “прийняття за істину того, що не може бути (емпірично) доведено”, в результаті чого акт віри був вилучений із сфери раціонального дискурсу і відійшов до області індивідуальних переживань.²

Поняття емпіризму також призвело до переконання про те, що наука має об'єктивний, вільний від оціночних суджень статус. Хоча цей погляд про вільний від оціночних суджень характер науки існує до сьогодні, навіть у біблійній екзегетиці, тепер ми вважаємо за краще говорити про інтерсуб'єктивність наукового пізнання. Справа в тому, що як екзегетичні спостереження, так і упорядкування цих спостережень, – повинні бути такими, щоб їх можливо було перевірити та обговорювати.

Водночас в біблійній екзегетиці виникає специфічна проблема: зникнення тексту. Розгадка історії розвитку тексту, сформульована в різних теоріях джерел, не означає автоматичного розуміння цієї історії, не кажучи вже про розуміння самого тексту. Очевидно, що біблійні тексти – це тексти, що склалися протягом століть; але причина, чому відбувся саме такий розвиток, а не інший, не відома. Новий шар у розробці тексту за визначенням передбачає, що фактичний текст не має сенсу для читачів, тоді як нещодавно розроблений текст повинен був би надолужити це. Текстовий розвиток, отже, завжди ставить питання про комунікацію, через яку читач пов'язаний з текстом.

Що цей перший етап означає для екзегези оповідального тексту з Амоса 7:10-17? Я хотів би навести декілька прикладів інтерпретації, характерних для фокусу на цьому першому етапі. Розповідь зазвичай читається як історичний звіт. Але це вступає в протиріччя з емпірично-історичною дійсністю:

¹ Наприклад, W. Keller, *Und der Bibel hat doch recht: Forscher beweisen die historische Wahrheit*, Düsseldorf (Econ) 1955 (і наступні видання).

² Див. також: Van Wieringen, *Openbaring – Traditie – Schrift*: Дані про те, як реагувати на це питання, Cees Houtmans *De Schrift wordt geschreven*, *NThT* 64 (2010) 218-237.

з історичних досліджень ми знаємо, що Єровоам, безумовно, не був вбитий мечем, а помер природною смертю після тривалого і процвітаючого царювання. У свою чергу, цей конфлікт викликає багато міркувань про богословські наслідки невиконаних проголошень, що виникають у пророчих текстах: адже на цьому першому етапі пророк вважається істинним лише тоді, коли його висловлювання історично перевіряються.³

На першому етапі емпірично-історичне датування пророка веде до надзвичайно точних розрахунків, заснованих на різних текстах в книзі Амоса. У текстах про його видіння, до і після розповіді в розділі 7, згадуються всі пори року. Амос 7:1-3 – це весна, адже тут містяться згадки про насіння та сарану. Далі, Амос 7:4-6 – це літо, тому що тут йдеться про пересихання весняних джерел. Будівельні заходи в віршах 7-9 можуть бути інтерпретовані як ремонтні роботи, які повинні бути зроблені в будинку з урахуванням приходу зимового періоду. Доспілі плоди, згадані в Амоса 8:1-3, вказують на літню пору. Таким чином, екзегети дійшли висновку, що діяльність Амоса тривала два роки.⁴

У книзі Амоса ясно згадується землетрус в заголовку в 1:1. Далі, через те, що в Амоса 8:9 сонце посеред дня перетворюється на темряву, книга вважається також згадуванням про сонячне затемнення. Поєднуючи всі ці дані, книгу Амоса можна датувати 15 червня 763 року до н.е. Інші екзегети згадують дату 7 лютого 784 р. до н.е., імовірно, через те, що вони вважають за краще, щоб книга Амоса була датована десь на початку восьмого століття, коли завоювання Дамаску ассирійцями ще не відбулося, і Дамаск все ще становив загрозу для північного царства Ізраїлю.⁵

Отож, текст розповіді Амоса 7:10-17 аналізується як такий, що має відношення “один до одного” стосовно історичної дійсності, до уваги також береться і його історичний автор. Оскільки розповідь міститься між третім і четвертим видіннями пророка, деякі екзегети вважають, що таке розташування є недоречним. На їх думку, розповідь не пов’язана з історичним пророком Амосом, але є скоріше продуктом пізнішого редактора, який прийшов до висновку, що ця розповідь є пов’язаною із третім видінням.⁶ Лише два повторення слів מֶחָרָב (меч) у віршах 9 і 11 і מֶחָרָבָא (Єровоам) в віршах 9 і 10 можуть вказувати на поверхневий взаємозв’язок між видінням та проміжною розповіддю.

Різкий перехід від першої особи однини в текстах видінь до третьої особи однини в розповіді може означати діахронічний розвиток тексту. Причина, чому

³ *Зверніть увагу:* E. AUERBACH, Die Prophetie, in: P.H.A. Neumann (ed.), *Das Prophetenverständnis in der Deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald* (WdF 307), Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1979, 220-251 [= in: *Wüste und gelobtes Land*, Vol. 2: Geschichte Israels vom Tode Salomos bis Ezra und Nehemia, Berlin (Schocken Verlag) 1936, 105-128]. Див. також цікаву назву: R.P. CARROL, *When Prophecy Failed: Reactions and responds to failure in the Old Testament prophetic traditions*, London (SCM Press) 1979.

⁴ *Зверніть увагу:* H. Weippert, Amos: Seine Bilde rund ihr Milieu, in: H. Weippert / K. Seybold / M. Weippert (eds.), *Beiträge zur Prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien* (OBO 64), Freiburg (Universitätsverlag) / Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1985, 1-29.

⁵ Наприклад: S. Paas, *Creation & Judgement: Creation Texts in Some Eighth Century Prophets* (OTS 47), Leiden etc. (Brill) 2003, 184.

⁶ Наприклад: N.H. Snaith, *The Book of Amos, Vol. 1: Introduction* (Study Note on Bible Books), London (Eppworth Press) 1945, 22.

цей різкий перехід не є проблемою для редактора, майже не обговорюється в старозавітній екзегетиці.

Згідно з деякими екзегетами, цей передбачуваний редактор має точне місце серед різних джерел, які діахронічна екзегетика відводить для цієї історичної епохи в біблійній землі: розповідь Амоса 7:10-17 слід розглядати як створену у після-второзаконний період, але до хронічний.⁷ Деякі екзегети вважають також, що проміжна розповідь є твором учнів Амоса. Відповідно до цієї ідеї, пророки могли створити певну “школу”, діяльність якої включала також виробництво письмових джерел.⁸

Другий етап: зосередження на тексті

Тепер я хотів би обговорити другий етап. На цьому етапі фокус спрямовується до тексту. Цей етап не стільки послідовний, скільки новий, він існує поряд з попередніми екзегетичними підходами першого етапу, які досі домінують в біблійній екзегетиці.

Зміщення уваги до тексту відбулося в літературній критиці як реакція на романтизм, в якому панівними були почуття (автора). Зокрема, у структуралізмі акцент робиться не на емоції автора(ів) тексту, а на форму тексту; форма та значення розглядаються як взаємопов'язані. Це виражається в зацікавленості в синтаксисі, фігуральних висловлюваннях і метафорах. Структуралізм, одним із основних представників якого був Клода Леві-Строса (1908-2009), поширив свій вплив на безліч наукових дисциплін від філософії до культурної антропології, від соціології до мовознавства, від архітектури до музикознавства. Вплив структуралізму на лінгвістику пов'язаний насамперед із Фердинандом де Сосюром (1857-1913), який відмовився від ідеї “один до одного” на першому етапі, сформулювавши ряд важливих відмінностей. Для екзегетики дві найважливіші ідеї Сосюра – наголошення на відмінності між *синхронією* (*дескриптивний аспект*), яка досліджує літературне явище в певний момент часу, і *діахронією* (*історичний аспект*), яка вивчає те ж саме явище у змінюваних літературних формах протягом часу; важлива також відмінність між “*позначником*” – акустичним образом або зовнішньою формою знаку та “*тим, що означається*” (тобто поняттям, яке цей знак означає).

У структуралістській літературній критиці, яку також визначають як формалізм, складаються два головні напрями: російський формалізм і нова критика в англо-американському світі. Звичайно, в межах екзегетики, російський формалізм добре відомий завдяки літературним дослідженням казок і міфів Володимира Ю. Проппа (1895-1970). Нова критика в першу чергу характеризується відмовою від наміру автора (а також авторитету автора) і, паралельно з цим, психології читача. Вільям К. Вімсетт (1907-1975) називає ідею про те, що намір справжнього автора присутній в тексті в прямому чи в зашифрованому вигляді *навмисною помилкою*.

⁷ Наприклад: O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh (Gerd Mohn) 1984⁵ (1969¹), 224.

⁸ Наприклад: J. Werlitz, *Amos und sein Biograph: Zur Entstehung und Intention der Prophetenerzählung Am 7,10-17*, BZ 44 (2000) 233-251, here 242.

Структуралістські концепції розвивають новий підхід до аналізу – *глибоке прочитання*. Сьогодні воно також відоме як *повільне читання*, і має свої аналоги в культурі – *повільне харчування* та *повільний дизайн*. Термін “*глибоке прочитання*” був запроваджений Івором А. Річардсом (1893-1979) та Вільямом Емпсоном (1906-1984). При глибокому прочитанні увага звертається на кожне слово, кожен параграф та порядок розташування параграфів. Таким чином, синтаксис став важливим елементом літературного аналізу, хоча спочатку він обмежувався переважно синтаксисом слова. Тепер так феномени, як образність мови, сюжету та ритм також стали об’єктом уваги.

З російського формалізму виникла наратологія. Її можна розділити на дві течії: модальну наратологію та семіотичну наратологію. Головним прибічником модальної наратології є Жерар Женетт (1930-). Він запроваджує важливі терміни: *порядок*, *тривалість* (її ще іноді називають наративним або дискурсивним часом) та *частоту*. Женетт також вводить термін “*голос*”. Голос – це той, хто розповідає з певної точки зору. Фактично, ця ідея формує міст між фокусом на читачі як частині текстового спілкування, який буде присутній на третьому етапі: *врешті-решт*, читач завжди звертається з певної точки зору.⁹

Що стосується семіотико-нاراتологічного аналізу, то основний внесок у його розвиток здійснив Альгірдас Ю. Гремас (1917-1992). Він ввів у науковий обіг поняття *семіотичного квадрата* і *актантної моделі оповіді*. Семіотика приділяє особливу увагу аналізу знаків, що також стосується літературної семіотики. Знаки вивчаються в трьох напрямках, позначених як семантика, синтаксис та прагматика. Перший досліджує взаємозв’язок між знаком і його значенням (денотатом), другий – відносини в формальних структурах (наприклад, реченнях), а третій – відносини між знаком та тими, хто використовує цей знак.

Продовженням структуралізму, особливо у франкомовному світі, став пост-структуралізм. Книга Ролана Барта (1915-1980) “*La mort de l’auteur*” (“Смерть автора”), написана у 1967-1968 рр., була явною рефлексією про *навмисну помилковість* Нової критики. Жан Бодріяр (1929-2007) продовжував семіотичний підхід завдяки своїй ідеї, що щось означає щось саме через відсутність чогось іншого (таким чином, “лев” не просто означає “лев”, але насамперед “не собака”, “не змії” тощо). У пост-структуралізмі ідея полі-інтерпретативності тексту стала дедалі більш важливою, і, таким чином, виникла тенденція до того, що будь-яке трактування приймається як можливе та послідовне розуміння тексту. Тому Жан-Франсуа Ліотар (1924-1998) говорить про кінець *мета-нاراتиву*, що означає кінець узгодженого пояснення досвіду та знань, безумовно, в історичній перспективі. Однак, приймаючи цю ідею, треба розуміти, що під цими *мета-нاراتивами* часто розуміються “*великі історії*”, такі як Біблія.

На тлі ідеї полі-інтерпретативності текстів, яку ми бачимо особливо в семіотиці та постструктуралізмі, виникла ідея інтертекстуальності. Тексти мають зв’язок з іншими текстами. В інтертекстуальності цей зв’язок насамперед вив-

⁹ Див. також: J.L. Ska, “*Our Fathers Have Told Us*”: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives (SubBi 13), Roma (Editrice Pontificio Istituto Biblico) 1990, especially 8-15.

чається описово. Питання полягає не в тому, який з двох взаємопов'язаних текстів є найстарішим, але як виглядає взаємозв'язок між ними. Зрештою Жак Дерріда (1930-2004) пішов прийшов до думки, що всі тексти пов'язані з усіма текстами і, як наслідок, взагалі *не існує окремих текстів*.

Екзегети, використовуючи історико-критичні підходи першого етапу, намагалися також використати концепцію інтертекстуальності, переслідуючи при цьому власні історичні інтереси. Їх інтертекстуальність зазвичай називається “історичною”, хоча інтертекстуальність була спочатку розроблена для того, щоб усунути історичні проблеми.

З часу настання цього другого етапу в біблійній екзегетиці в 60-х роках минулого століття глибоке прочитання і, меншою мірою, наратологія – виявилися особливо плідними. Багато підручників з літературознавства та наратологічних технік свідчать про це.¹⁰ Хоча семіотика може бути цінною для екзегетичних студій, але вона містить серйозний недолік, який полягає в тому, що ролі героїв наративу вважаються вже заздалегідь визначеними у термінах “герой” та “помічник”.

У біблійній екзегетиці ці підходи другого етапу, як правило, позначаються як синхронічні екзегетичні підходи, що відрізняються від екзегетичних підходів першого етапу, які називаються діахронічними. Незважаючи на те, що тут використовується термінологія Фердинана де Сосюра, але відбувається зміна акценту з одного конкретного моменту десь в часі до екзегетики, яка зосереджена на тому, що на німецькій мові називається *Endtext (остаточним текстом)* історії розвитку тексту.

Втім, деконструкція навряд чи може бути прийнята в біблійній екзегетиці через відсутність орієнтації на текст. Крім того, існує небезпека втратити текст, як це трапляється в багатогранній теорії джерел, оскільки текст там не є чимось більшим, ніж просто вільним набором слів і фраз, суперечливих історичних даних (як і на першому етапі) або конфліктуючих за змістом фрагментів (як на другому етапі). Незважаючи на це, розробки в рамках структуралізму дали зрозуміти, що тексти можуть мати не тільки одне єдине значення, і, в результаті, ідея “один текст – одне тлумачення” – цей своєрідний взаємозв'язок “один до одного” – зберіглася. Це не означає, що текст може означати що завгодно. Біблійна екзегетика повинна також бути нормативною. Іншими словами: біблійна екзегетика повинна вміти сказати, що якесь тлумачення тексту є невірним.

Тим не менш, відносини “один до одного”, характерні для першого етапу, в основному присутні й на цьому другому етапі. Незважаючи на те, що критикувати ідентифікацію текстових спостережень з історичним автором (та іншими історичними подіями) є правильним, ідея *авторської помилковості* мала тенденцію блокувати питання стосовно авторства. На мою думку, синхронічна екзегеза ніколи не повинна припускати протидію діахронічній екзегезі. Проте, я вважаю,

¹⁰ В особливості див.: M. Sternberg, *The Poetics of biblical narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Series), Bloomington (Indiana University Press).

що порядок обох тлумачень має першорядне значення.¹¹ Через те, що текст є реальністю, а текстові реконструкції – гіпотезами, пріоритет у формуванні екзегези повинен віддаватися синхронності перед діахронією.

Прийняття ідей інтертекстуальності також відбулося і в біблійній екзегетиці. Цей інтерес до інтертекстуальності створив особливий рух в старозавітній екзегетиці: *канонічний підхід*. Це екзегетика, яка прагне зрозуміти кожен книгу Біблії в межах її канонічної позиції серед інших біблійних книг. Засновником цього екзегетичного підходу є Бревард С. Чайлдс (1923–2007): слова “*як Писання*” у назві багатьох його публікацій чітко відображають його канонічний підхід.¹² Цей підхід, тим не менше, в основному зосереджується на історично-критичному питанні, вираженому на першому етапі: замість того, щоб піддавати сумніву текстовий розвиток, досліджується розвиток канону. На відміну від своєї початкової спрямованості, цей підхід перетворився на орієнтований на читачів, що ми зустрінемося на третьому етапі. Зокрема, Едгар В. Конрад (1942–2017) був представником цього розвитку. У фокусі залишається біблійний канон, але тепер постає питання про те, як книги Біблії можуть розглядатися як ціле всередині канону.

На цьому етапі відбувся аналогічний розвиток у вивченні граматики. Класична філологія, з її зацікавленістю історичним розвитком граматичних явищ і прямою послідовністю синтаксичних явищ, особливо *в часі*, перетворилася на два нові граматичні рухи: формальний і функціональний підходи. Функціональний підхід розглядає синтаксичні явища з точки зору їх функції в граматиці. Для кожної функції слід вказати граматичний елемент. Проте основна ідея функціонального підходу, – це також своєрідне співвідношення “один до одного”, але в даному випадку між функцією та граматичним явищем. Натомість формальний підхід розглядає граматичні явища переважно описово, з точки зору форми. У німецькомовному світі цей формальний підхід особливо помітний у публікаціях Гаральда Вайнріха (1927–), який описує граматичний час, не використовуючи ідею “часу”, але використовуючи три опозиції, які явно присутні в кожній мові, а саме: *Sprechhaltung* (= орієнтація), *Sprechperspektive* (= перспектива) і *Relief* (= виразність). Оскільки ці три опозиції передбачають читача тексту, вони також утворюють місток до третього етапу. Цей формальний підхід представляють біблійні дослідження Епа Талстри. У минулому році “Центр Біблії та комп’ютеру ім. Епа Талстри” в Амстердамі святкував свій сорокарічний ювілей.¹³

Що стосується книги Амоса, цей другий екзегетичний етап зумовлює великий інтерес до структури як книги в цілому, так і її окремих перикоп. Що стосується книги в цілому, виникла ідея диптиху: розділи 1–6 утворюють перший основний блок, а розділи 7–9 – другий основний блок. Ця ідея заснована на появі виразу] $\text{דָּרַךְ} [\text{זָמַן} \text{ס}^{\prime}$ – слова [Амоса] та дієслова בָּחַן – бачити, які ми знаходимо в заголовку

¹¹ Див. також наприклад.: E. Talstra, *Solomon's Prayer: Synchrony and Diachrony in the Composition of 1 Kings 8, 14–61*, Kampen (Kok) 1993.

¹² Див.: B. S. Childs, *Biblical theology in crisis*, Philadelphia (the Westminster Press) 1970; Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London (SCM Press) 1979² (1979¹).

¹³ Див. також: D. Roorda / W.T.H. Van Peursen / C. Sikkel / J. Dyk / G. Kalkman, SHEBANQ: System for HEBrew Text: ANnotations for Queries and Markup – new version, DANS 2015.

книги в Амос 1:1. Вважається, що דָּרַךְ וְעַם ס охоплює глави 1-6, а аспект діяльності לַיָּמִים – видіння – розглядається в главах 7-9.¹⁴ Однак дуже сумнівно, що цей висновок правильний. Під час другого етапу виникла думка, що вільні слова не мають ніякого сенсу, окрім як тільки в їх відношенні до інших слів, як ми бачимо, особливо в семіотиці. Це означає, що два вирази, що використовуються в Амоса 1:1, не можуть бути зрозумілі, якщо вони від'єднанні від свого пророчого контексту. У Михея 1:1 слова דָּרַךְ і לַיָּמִים використовуються також; проте книга Михея не містить видінь. Крім того, екзегеза Амоса, що проводить чітку різницю між словами та видіннями пророка, ігнорує той факт, що такі тексти, як 7:1-3 (так звані видіння), є також словами пророка, тому що головний персонаж – це пророк, який розповідає про те, що він бачив. Тому, розділи 7-9 є не менш “ דָּרַךְ וְעַם ס ” – словами Амоса, ніж розділи 1-6.

Крім того, такий диптих не відповідає Амосу 7:10-17. Цей текстовий уривок є розповіддю і не утворює ані “слів”, ані “видінь” Амоса. А структура тексту книги Амоса, яка ігнорує один з текстових уривків у книзі, є неадекватною.

Слабким місцем таких спостережень, що стосуються “слів” та “видінь” Амоса, є те, що вихідною точкою є семантика. Ось чому синтаксис завжди повинен передувати семантиці. Це означає, що перше спостереження повинно бути про те, що Амос 1:1 синтаксично є заголовком, через те, що вірш 1а не має предикату (присудка): тому фраза דָּרַךְ וְעַם ס не означає “ці слова Амоса”, але просто “слова Амоса”. Після заголовку текст починається із звороту וַיֹּאמֶר – “і він сказав” у вірші 2а, з розповіді “прямо по суті”. Ця форма “*wayyiqtol*” (додавання літери ו до дієслова, в українській Біблії перекладена за допомогою сполучника “і”: і сказав, і пошлю, і зламаю...) ¹⁵ відкриває наративний ланцюжок, який продовжується у віршах 10-17. Ці синтаксичні спостереження виключають можливість диптиху, що складається з розділів 1-6 та 7-9.

На другому екзегетичному етапі зростає інтерес до міжтекстових взаємозв'язків, виражених текстом книги Амоса. Наприклад, різні семантики характеризують взаємозв'язок між Йоїлем та Амосом. Образ Господа, що ревить як лев, ми знаходимо як в Амоса 1:2, так і в Йоїла 4:16. Амос і Йоїл також мають спільне зображення гір, що краплять виноградним соком, відповідно в Амоса 9:11-15 і Йоїла 4:18. Нашестя сарани відбувається в Амоса 4:9; 7:1-3 і Йоїла 1:4. Тема “дня Господнього” також присутня в обох книгах, особливо в Амоса 5:18 і Йоїла 1:15; 2:1-2. Всі ці інтертекстуальні речі відіграють важливу роль у тлумаченні дванадцятьох малих пророків як цілісної збірки.¹⁶

Інтертекстуальні зв'язки, що розглядаються на другому етапі, також включають тексти Нового Заповіту. Дві цитати у Діях 7:42; 15:15-18 з книги Амоса 5:25-26 і 9:11-12 відповідно отримують достатню увагу. Ці цитати треба розуміти разом. Макросинтаксично цей зв'язок реалізується через те, що ці цитати є єдиними в

¹⁴ Наприклад: S.J. Bramer, Analysis of the Structure of Amos, *Bibliotheca Sacra* 156 (1999) 160-174, here 162.

¹⁵ Прим. перекладача.

¹⁶ J.D. Nogalski, The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve, in: P.L. Reddit / A. Schart (eds.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW 325), Berlin (de Gruyter) 2003, 192-213, here 204-205.

книзі Дій, які представлені за формулою καθως γεγραπται, “як написано”. Семантично, ці два уривки тексту мають спільні теми: скинія (σκηνη і σκηπη), Давид (Δαβιδ і 717) і побудувати (οικεδομεω і 712). Більше того, ідея відвернення, згадана в Діях 7:42 / Амос 5:25-26, пов’язана з рухом повернення, згаданим у Дії 15:15-18 // Амос 9:11-12. З огляду на це, автор Дій апостолів застосовує текст Амоса до свого часу і бачить, що народи отримують доступ до Божого спасіння в Ісусі Христі.¹⁷

Третій етап: фокус на читача

На третьому етапі фокус переходить до читача. Цей новий етап не стільки слідує за попередніми, скільки розвивається в межах літературної критики з 20-х років минулого століття під широкою назвою “рецептивна критика”. Протягом останніх десятиліть цей напрям отримав значне поширення у біблійній екзегетиці. В рецептивній критиці можна виділити дві основні течії, і обидві впливають з нової критики: психологічна рецептивна критика та текстова іманентна рецептивна критика. Щоправда, як і на двох попередніх етапах, психологічна рецептивна критика характеризується відношенням “один до одного”, але на цей раз відносно справжнього читача.¹⁸ Позиція справжнього читача може варіюватися від абсолютної залежності від автора до абсолютної незалежності, навіть незалежності від конкретного тексту, який слід читати.

У такому підході читач може бути або індивідом, як це відображено в роботі Майкла Ріффаттера (1924-2006), або групою читачів, як це в роботі Стенлі Фіша (1938-) і Джонатана Каллера (1944-). Девід Блайк займає середню позицію, пояснюючи наскільки симпатії, асоціації та необхідність знати, чи поділяють інші люди цю точку зору, впливають на читача. Отже, з одного боку, він присвоює читачеві суб’єктивну орієнтацію, тоді як, з іншого боку, він сприймає *консенсус громади*.

У другій течії рецептивної критики основна увага приділяється (так чи інакше) внутрішньо-текстовому читачеві. Цілий складний арсенал термінів, який важко простежити, був розроблений для позначення цього внутрішньо-текстового читача.

Я хотів би перерахувати лише найбільш важливі:¹⁹

1. У 1950 році Уокер Гібсон (1921-2011) ввів поняття “уявного” читача, якого треба відрізнити від читача з плоті і крові.
2. У 1973 році Джеральд Принц (1942-) ввів поняття “адресата” (“narratee”) як одержувача інформації від відправника (автора). Він розрізняв “адресата” – віртуального читача, якого справжній автор має в на увазі, та ідеального читача, який прекрасно розуміє текст, від справжнього читача – конкретного читача тексту із плоті і крові.

¹⁷ H. van de Sandt, The Minor Prophets in Luke-Acts, in: M.J.J. Menken / S. Moyise (eds.), *The Minor Prophets in the New Testament*, London (T&T Clark) 2009, 57-77.

¹⁸ Вважається, що саме мотиви читача в значній мірі впливають на процес читання (прим. перекладача).

¹⁹ Також для ознайомлення: VAN WIERINGEN, Two Reading Options in Psalm 114: A Communication-Oriented Analysis, *RB* 122 (2015) 46-58.

3. У 1966 році Майкл Ріффаттер (1924-2006) ввів поняття *супер-читача*, який вказує на читача із плоті і крові, але який забезпечений усіма літературними знаннями.
4. У 1961 році Уейн К. Бут (1921-2005) представив “*імпліцитного*” автора, створеного самим читачем, але все-таки відповідно з біографічними даними щодо справжнього автора.
5. У 1974 році під впливом Уейна Бута, Вольфганг Ізер (1926-2007) також представив “*імпліцитного або імовірного*” читача, який, однак, неявно присутній у тексті, як це передбачено текстом.
6. Джонатан Каллер (1944-) розповідає про *ідеального читача*, який виражається в самому тексті.
7. Умберто Еко (1932-) говорить про *читача-модель*. Однак, здається, що Еко не виключає, що читач-модель може бути читачем із плоті і крові.

Завдяки різним видам читачів, які можуть бути розташовані всередині, за межами тексту, або навіть і всередині і за межами тексту, в цій течії розвивалася ідея про те, що прерогатива присвоєння значення тексту належить читачеві. Вольфганг Ізер змушує читача лише заповнювати “*прогалини*” – *недомовки і неясності тексту*. Таким чином, вважалося, що те, що прочитав читач у прогалинах, вже неявно присутнє в тексті. Читач не має автономної функції. Ось чому Ізер придумав свого “імовірного читача”. Стенлі Фіш робить читача відповідальним не тільки за заповнення *прогалин*, але і за надання *значення* всьому тексту. Саме тому Фіш переходить до психологічного руху рецептивної критики: питання “що означає текст” змінюється на “як читач створює сенс цього тексту?”. Вражає те, що, за словами Фіша, така спрямованість на процес читання (а з його точки зору і на навчальний процес) вимагає уваги до кожної статті, певної затримки у читанні, яка насправді є формою *уважного читання*.

Біблійна екзегетика включила “рецептивну критику” до свого арсеналу. У біблійній екзегетиці та плутана термінів, що виникла у рецептивній критиці, спричинила проблему щодо того, який тип читача насправді мається на увазі. Якщо екзегет не знає, про яку читацьку позицію в процесі комунікації всередині та / або поза текстом йдеться, то “читач” може стати втіленням усього, що можна сказати про будь-якого читача. Відтак, наприклад, внутрішній текстовий читач, якому може бути безпосередньо адресований внутрішнім автором текст, не є рівним ні читачеві за межами тексту, сучасному часу походження тексту, ні читачеві, сучасному часу екзегета. Без цих відмінностей буде виникати екзегетична мішанина.

Паралельно з питанням про ідентичність читача, тобто про різні види читачів у спілкуванні, також має бути поставлене питання про автора. Позиція читача всередині або поза текстом передбачає іншу позицію автора всередині або поза текстом. При прийнятті положень рецептивної критики можуть виникнути дві небезпеки:

1. Основна увага до читача всередині тексту часто призводить до виснаження позатекстової комунікації.

2. Надмірний фокус на читачеві в процесі комунікації вбирає в себе всі недоліки, притаманні фокусу на авторі, які ми розглядали на першому етапі.

Для екзегези книги Амоса цей третій етап зумовив особливий інтерес щодо риторичних питань. Адже риторичні запитання спровокують читача. Спочатку цей інтерес був пов'язаний з інтересом до жанру, який присутній на першому етапі. Спостереження щодо риторичних питань в книзі Амоса 5:18; 6:1 призвели до висновку, що Амос має зв'язки з літературою мудрості, і, таким чином, належить до тієї ж історичної епохи.

На третьому етапі став важливим риторичний ефект образного вислову “риторичне запитання”. Єгошуа Гітай зробив риторичний аналіз пророчих текстів. Амос 3:3-6 містить ряд риторичних питань. Форма цієї серії риторичних питань, як синтаксична, наприклад, використовуючи рідкісне сполучення לֹא־אִם “якщо не”, так і семантична, наприклад використовуючи повторення слова עַל “сітка” між віршами 5a-b і 5c-d, підкреслює риторичний ефект. Ця форма не тільки посилює звернення до аудиторії (термін, який Гітай використовує для іманентного в тексті читача), але й ідентичність того, хто висловлює цю серію риторичних питань: те, що він володіє знаннями, невідомими аудиторії, збільшує авторитет Амоса.²⁰ Карл Мьоллер розвинув цю екзегезу, прямо залучивши текстового читача. На його думку, читач починає приєднуватися до пророкуючого промовця, бо кожне риторичне питання повинно отримати позитивну відповідь.²¹

На третьому етапі було досліджено комунікативне явище *розриву*, яке ми знаходимо в книзі Амоса, особливо в оповіданні в 7 розділі, вірші 10-17. Вірш 10 говорить, що Амація надіслав царю Єровоаму послання про те, що Амос наче змовився проти царя. Після цього текст розповідає про те, що Амація каже Амосу і Амос відповідає Амації. Між тим, існує прогалина, що призводить до двох варіантів читання.²²

Текст можна читати так, що Амація діє, перш ніж отримати відповідь від царя. Скрізь тут у всіх прямих мовах присутня так звана формула “кі омер” — כִּי־אָמַר — “так сказав такий-то”. Наприклад, цей вираз використовується в прямій мові Амації до Єровоама в вірші 13, і в прямій мові Амоса до Амації в вірші 17, але відсутній в прямій мові Амації до Амоса, що могло б вказувати на те, що він виступає від імені Єровоама. Це означає, що Амація відсилає Амоса за власною ініціативою. Однак варіант другого прочитання також можливий. Дія Амації розуміється так, начебто він діяв за вказівками царя Єровоама. Зрештою, біблійні оповідання зазвичай не

²⁰ Y. Gitay, A Study of Amos's Art of Speech: A Rhetorical Analysis of Amos 3:1-15, *CBQ* 42 (1980) 293-309, особливо тут: 298-304.

²¹ K. Möller, *A Prophet in Debate: The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos* (JSOTS 372), Sheffield (Sheffield Academic Press) 2003, 233.

²² Див. також: M. Dijkstra, 'I am neither a prophet nor a prophet's pupil': Amos 7:9-17 as the Presentation of a Prophet like Moses, in: J. DE MOOR (ed.), *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist*. Документ читався на одинадцятому спільному засіданні Товариства старозавітних досліджень та Het Oudtestamentisch Werkgezelschap в Нідерландах, Бельгія, що відбувся у Soesterberg у 2000 р. (OTS 45), Leiden (Brill) 2001, 105-128, тут 116-119.

переказують очевидних повторень. Обидва варіанти читання вимагають певної діяльності читача всередині тексту, відмінного від справжнього читача, який взагалі може і не помітити цього *розриву*.

Комунікаційно-орієнтована екзегетика

У біблійній екзегетиці існує три фокуси, які присутні на трьох етапах, і вони часто розглядаються як конкуруючі між собою. На мій погляд, це не є адекватним, ані плідним підходом. На основі вищезазначених розробок я хотів би коротко представити свій екзегетичний підхід до орієнтованої на комунікацію екзегетики.

Об'єктивно орієнтована екзегетика повинна призвести до інтеграції всіх трьох фокусів. Тому я вважаю важливими наступні елементи.

- (1) Екзегетика починається з тексту. Текст – це “твердий матеріал” екзегези. По-перше, текст вивчається синтаксично, по-друге, семантично. Синтаксис стосується граматичної структури тексту. У рамках цієї стратегії можна приступати до дослідження семантики тексту. Тоді як синтаксис показує немов би скелет тексту, семантика показує м'ясо та м'язи на цьому скелеті.

Тому семантика стосується “м'якого матеріалу”, а не “жорсткого матеріалу” синтаксису. При виконанні семантичного дослідження важливо підпорядкувати спостереження від жорсткого семантичного матеріалу до менш жорсткого семантичного матеріалу. Це означає, що точні слова-повторення мають пріоритет, а потім називаються синоніми, словесні пари і, нарешті, ізотопи.

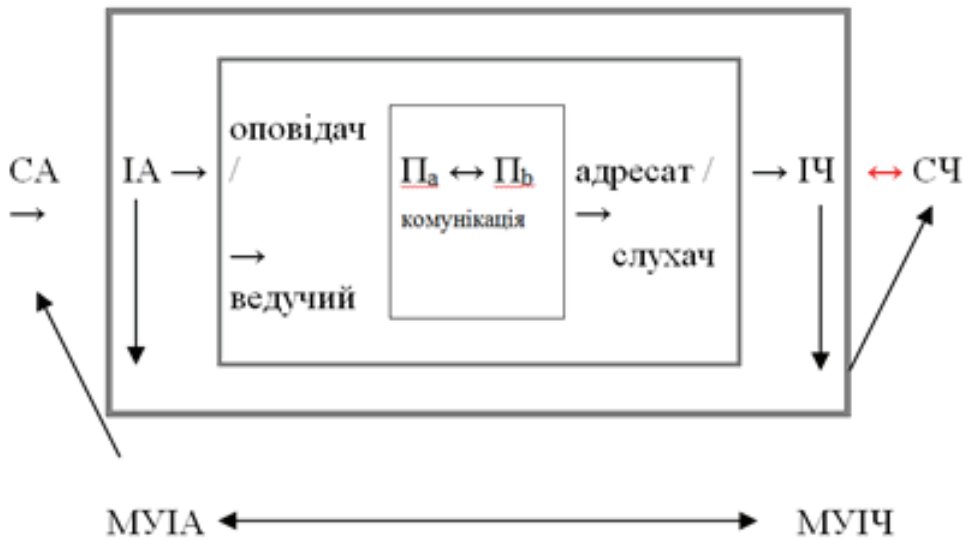
- (2) Тексти – це зв'язок між відправником і одержувачем. Зв'язок цей відбувається як усередині тексту, так і поза ним. Проте нам не потрібні багато надто складних комунікаційних схем із занадто великою кількістю авторів та читачів. На мій погляд, існує лише чотири рівні зв'язків текстів:

- a. За межами тексту, у нас є повідомлення від справжнього автора (СА) до справжнього читача (СЧ). Справжній автор – це творець тексту. Справжній читач є читачем із плоті і крові. Справжній читач може знаходитися в будь-якому історичному часі після завершення тексту. Звичайно, як справжнім автором, так і справжнім читачем можуть бути абсолютно різні люди.
- б. У тексті ми знаходимо сцену, на якій розгортаються події за участю *персонажів*. Персонажі спілкуються один з одним усно, за допомогою прямих мов, а також невербально ($P_a \leftrightarrow P_b$).
- с. Персонажі, однак, не виступають за власною ініціативою. У тексті є позиція, яка визначає, коли персонаж може почати виконувати свою роль. Відповідно до типу тексту – чи це *оповідання* (нарративний текст), або *дискусія* (текст дискусії) – ця позиція називається *оповідачем* чи *ведучим дискусії*. Оповідач /

ведучій на стороні автора відповідає *адресату* або *слухачу* дискусії на стороні читача. Оповідач / ведучій може виступати як персонаж у тексті, наприклад в “Я – оповіданні”. Оповідач / ведучій також може безпосередньо звертатися до адресата / слухача.

- д. У свою чергу, оповідач / ведучій також не є незалежним, але визначається *імпліцитним автором* (ІА). Мається на увазі автор, що відповідає *імпліцитному читачеві* (ІЧ). На відміну від оповідача / ведучого, імпліцитний автор не може виконувати роль як персонаж у тексті і не може звертатися до імпліцитного читача.

Наведена нижче схема виділяє ці чотири комунікаційні рівні:

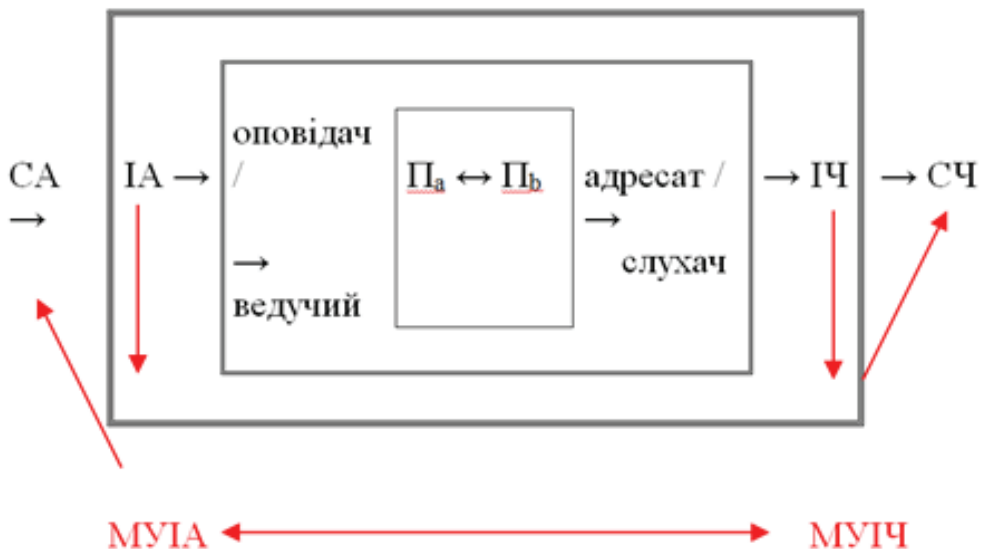


У біблійних текстах використовуються різноманітні методика, що дають доступ читання до оповідача / ведучого дискурсу.²³

1. Два види тексту, оповідання або дискусія, відображають власну орієнтацію текстового читача. Розповідь викликає розслаблюючу орієнтацію, дискусія – уважну орієнтацію.
2. Колективні персонажі, особливо коли вони насправді не присутні на сцені, є відкритими персонажами. Вони реалізуються різними способами: використовуючи загальні вказівки, наприклад, “насіння Авраама” або за допомогою використання безособового займенника, наприклад “вони”.

²³ За подальшою інформацією звертайтеся до: VAN WIERINGEN, Assur and Babel against Jerusalem: The Reader-Oriented Position of Babel and Assur within the Framework of Isaiah 1-39, in: A. VAN WIERINGEN / A. van der Woude (eds.), ‘Enlarge the Site of Your Tent’: The City as Unifying Theme in Isaiah: The Isaiah Workshop: De Jesaja Werkplaats (OTS 58), Leiden (Brill) 2011, 49-62.

3. Так звані “ми-тексти” важливі. Перша особа в множині може використовуватися як виключно, так і включно. Якщо використовується виключно, перша особа множини означає того/тих, хто говорить; якщо “ми” використовуються включно, то “ми” означає і адресатів. У цьому випадку текстовий внутрішній читач може бути частиною першої особи множини.
4. Дуже явна методика – це оповідач / ведучий дискусії, що безпосередньо звертається до адресата / слухача, тому що таким чином виникає безпосереднє спілкування з внутрішнім читачем тексту, що відбувається “через голови” та повз персонажі.
5. Нарешті, тексти можуть мати наслідки за межами тексту. У тексті можуть розглядатися такі речі, остаточна реалізація яких не знаходиться в самому тексті. Якщо це так, тоді передбачається реалізація, яка виходить за межі тексту. У такій ситуації внутрішній читач тексту повинен гарантувати його реалізацію після закінчення тексту, тобто за межами самого тексту.
 - (3) Діахронія має місце після синхронізму. Звичайно, діахронія не може відбутися, використовуючи співвідношення “один до одного” між персонажами та позатекстовим світом. На мій погляд, діахронія відбувається через імпліцитного автора та імпліцитного читача: які можливості / умови припускаються щодо імпліцитного (імовірного) автора та імпліцитного (імовірного) читача тексту? Тому, необхідна розробка наступної схеми:²⁴



²⁴ Див. також: van Wieringen, The Reader-Oriented Unity Of The Book Isaiah (ACEBT Supplement Series 6), Vught (Skandalon) 2006, 3-7.

Позиція імовірного автора (ІА) передбачає *можливості-умови* (МУІА) для цього полюсу автора, так само як позиція *імовірного* читача (ІЧ) також передбачає *можливості-умови* (МУІЧ). Ці два полюси повинні бути з'єднані, щоб визначити позатекстову діахронію.

Отже, вивчення діахронії не стосується пошуку напруженості в тексті, щоб історично пояснити цю напруженість, на відміну від вивчення синхронізму, яке розуміється як пошук неперервності, але вивчення діахронії стосується пошуку можливостей і умов, які дозволяють відбутися текстовій комунікації.

У цій статті я не маю можливості застосовувати ці аспекти у всіх їх деталях до тексту із Амоса 7:10-17, але я хотів би, однак, коротко згадати декілька аспектів.

З синтаксичної точки зору, на розповідні дії вказують вищезгадані граматичні форми *wayuıqtol*. Вони розкривають різні аспекти 7:10-17, на підставі яких цей уривок тексту слід розглядати як відкрите оповідання.

- Розповідь має відкритий початок. Розповідь не починається зі стандартної форми “wayuıqtol” וַיִּקְרָא, – “і сталося так ...”, але з форми “wayuıqtol” וַיִּשְׁלַח, – “і послав він” [= Амація]. З цього випливає, що оповідання починається з самої суті подій.
- Розповідь має відкритий кінець. Ні закінчення, що стосується Амоса, ані закінчення щодо Амації, не розповідається. Після оповіді в подальших текстах пропонується подвійне закінчення, розповідаючи видіння про руйнування храму та слово про повернення, яке Господь здійснить для свого народу Ізраїлю. Проте, як це подвійне закінчення пов'язано з персонажами в уривку 7:10-17, це не є до кінця зрозумілим.
- Розповідь має відкритий сюжет. Розповідь містить лише розмовні акти. Немає сюжету. Зрештою, в тексті відсутня інформація про реалізацію всіх згаданих дій. Що робить Єровоам з повідомленням Амації? Що робить Амос із закликом Амації залишити місто? Що робить Амація з оголошенням Амоса про його вигнання?

Зі смислової точки зору, текст також неоднозначний. Чи означає назва בֵּת-אֵל (Бет-Ел) в 7:10 місце в Північному Царстві Ізраїлю, чи כֹּהֵן בֵּית-אֵל означає “священик Божого дому” – вираз, який найкраще підходить для Єрусалиму в Південному Царстві Юди?²⁵

Синтаксичні та семантичні характеристики Амоса 7:10-17 вимагають від адресата провести певну читачьку роботу. Адресат повинен побудувати як початок, так і висновок розповіді. Цей висновок, беручи до уваги відкритий кінець розповіді, виходить за межі тексту: якщо вигнання та / або повернення знаходиться поза межами тексту, тоді вони можуть мати відношення і до адресата також.

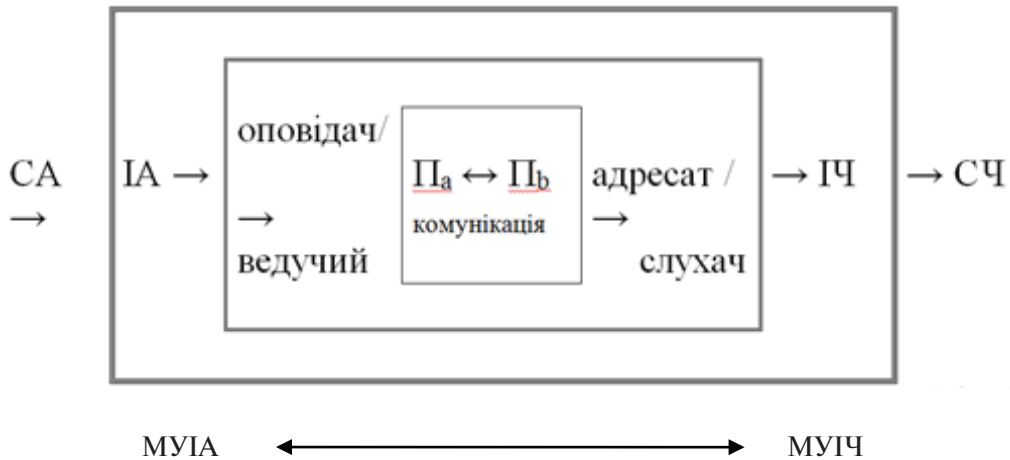
²⁵ Див. також: Van Wieringen, The Triple-Layered Communication in the Book of Amos and Its Message of Non-Appropriation Theology, in: B.J. Koet / A.L.H.M. Van Wieringen (eds.), *Multiple Teachers in Biblical Texts* (СЕВТ 88), Leuven (Peeters) 2017, 89-106.

Ці характеристики змушують мене припускати *можливості-умови* для імовірного автора та читача, які повинні мати певні знання про Північне та Південне царства, а можливо навіть і про вигнання. З цього випливає, що кінцеве датування тексту має бути віднесене принаймні до періоду після занепаду Північного Царства Ізраїлю, викликаного асирійцями, бо Південне Царство занепаде після Північного, а не навпаки. Це не виключає існування більш пізньої пророцької оповіді про Амоса в Північному Царстві, але така розповідь не простежується.

Звичайно, в детальній екзегезі Амосу 7:10-17 можна обговорити більше аспектів. Проте в рамках цієї конференції з методичного розвитку богослов'я, у моєму випадку в біблійній екзегезі важливо взяти до уваги той факт, що були розроблені три фокуси: на автора, текст та читача. Інтеграцію цих трьох основних напрямів варто проводити, бо вона може бути реалізована.

На закінчення своєї роботи, я хотів би підкреслити важливість комунікаційно-орієнтованої екзегетики для богослов'я в цілому. Всі богословські дисципліни вивчають тексти (письмові чи усні) і тому беруть участь у текстовій комунікації. Проте важливість комунікаційно-орієнтованої екзегетики для богослов'я полягає в тому, що нові тексти створюють комунікативні зв'язки з іншими, вже існуючими текстами. Справжній читач, читаючи текст, зв'язується з внутрішніми читачами тексту (оповідач / ведучий і імовірний читач). У зв'язку із цими позиціями читача щодо тексту, справжній читач стає справжнім автором, створюючи новий текст із власними текстовими внутрішніми комунікаційними позиціями.

Це означає, що схема текстової комунікації повинна бути розроблена наступним чином:



Справжній читач є не тільки кінцевим призначенням текстової комунікації, але і має певне комунікативне відношення до тексту. Це явище зазвичай позначається як "контекстуалізація", у процесі якої з'являються нові тексти. Цей ланцюг текстів, в якому нові тексти перебувають у зв'язку із іншими текстами, вже

присутній в самій Біблії, як в Старому, так і в Новому Завіті. Але він продовжується і в після-біблійний час. Тому католицька теологія – це комунікаційно-орієнтований аналіз складових цього текстового ланцюжка. Тільки таким чином католицьке богослов'я може брати участь у спілкуванні, розпочатому Писанням, і продовжувати різні традиції текстових зв'язків у думках, діях та святкуваннях.²⁶

²⁶ Я у великому боргу перед доктором Морітсом Дж. Сіннінг Дамстé (Хорредайк, Нідерланди) за корекцію англійського перекладу цієї статті.