

“ГРІХ НА СМЕРТЬ” В 1 ІВАНА 5:16: МЕДІАКРИТИЧНИЙ ПІДХІД*

Ілля МАНЗЮК, магістр теології, Далласька теологічна семінарія

ORCID: 0000-0002-9598-2646
E-mail: ilya@trinitydallas.com

“Богословские размышления” № 20, 2018: 87-100

DOI: 10.29357/ISSN.2521-179X.2018.20.5

Анотація: Нещодавні досягнення в галузі біблійної медіакритики (дослідження функціонування і динамік різноманітних засобів комунікації) пропонують потенціал, що поліпшить наше розуміння референта виразу “гріх на смерть” в 1 Івана 5:16-17. Вчені як давнини, так і сучасності, певно відчули свою ефемерну владу над точною інтерпретацією. Про яку смерть мовиться? Який саме гріх автор має на увазі? Чи може істинний віруючий вчинити “гріх на смерть”? На ці запитання, наразі, неможливо знайти єдиної наукової відповіді. На правду сказати, нещодавно виданий коментар розглядає щонайменше 20 (!) можливих значень.

Попри таку безвихідь, ця стаття пропонуватиме шлях, що зважатиме на усні динаміки

тексту. До уривку буде застосовано поняття “сила слова” Джона Майлза Фолі (*Immanent Art*, 1991; *Singer of Tales In Performance*, 1995) на основі адаптації методу до досліджень Нового Завіту, запропонованої Рафаелем Родрігезом (*Structuring Early Christian Memory*, 2010). Я стверджуватиму, що апостазія неправдивих братів з числа слухачів є найбільш вірогідним референтом, що дає змогу якнайкраще поєднати усні динаміки тексту і його контекстуалізуючу традицію в процесі інтерпретації.

Ключові слова: усність, усна традиція, Новий Завіт, 1 Івана, “гріх на смерть”.

* Стаття постуила в редакцію 29.12.2017; утверждена в печать 26.01.2018.

Вступ

Вчені як давніх днів, так і сучасності переконалися у безуспішності своїх намагань остаточно визначити референт “гріха на смерть” в 1 Івана 5:16. Текст говорить:

Коли хто бачить брата свого, що грішить гріхом не на смерть, нехай молиться за нього, і Він життя йому дасть, тим, хто грішить не на смерть. Є й гріх на смерть, не про нього кажу, щоб молився. (переклад І. Огієнка).

Постають питання: Про який вид смерті мовиться? Про який гріх думається? Чи може істинний віруючий скоїти “гріх на смерть”? На ці запитання, наразі, неможливо знайти єдиної наукової відповіді.¹ Нещодавно виданий коментар розглядає щонайменше 20 (!) можливих рішень.²

Разом з тим, недавні досягнення в галузі біблійної медіакритики (вивчення функцій і динамік різних засобів комунікації, а головне, усної форми), відкрили нові горизонти дослідження НЗ, що має потенціал рухати дискусію далі вперед.³ З появою новаторської праці Альберта Лорда і Вільяма Перрі про усну поезію і усну теорію в першій половині 20 століття⁴, науковці закликають до більш широкого визнання усної природи Нового Завіту.⁵ Трохи згодом, увага змістилася на вузькість суто “писемних” підходів, на те, що стверджує дослідник усної традиції Джон Майлз Фолі, є *уснопохідними* текстами. Власне, це написані тексти “які прямо походять чи сягають корінням в усну традицію.”⁶ Інакше кажучи, застосувати літературний підхід до текстів, утворених з усної традиції, це те саме, що йти на сильного звіра з голими руками. Все ж, складність правильного самоозброєння полягає у нашій нездібності цілком і повністю охопити широкий спектр застосувань первинної усної форми у суспільстві. Джеймс Данн, у своєму впливовому президентському зверненні 2002 року до *Studiorum Novi Testamenti Societas*, визначив проблему так:

Ми від природи, за звичкою і інстинктивно працюємо у *писемній парадигмі*. Відповідно, ми не в стані оцінити те, як функціонує *неписемна, усна культура*. І якщо нам потрібно емпатично увійти в цю культуру, то природно, що ми усвідомлюємо свою писемну парадигму і намагаємося докласти свідомих зусиль, щоб залишити її і вивільнитися з її успадкованої схильності. Потрібно змінити стан-

¹ Andreas J. Kostenberger, L. Scott Kellum, а також Charles L. Quarles, *The Cradle, The Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament* (Nashville: B&H Publishing, 2009), 783.

² Gary Derickson, *First, Second, and Third John* (Bellingham: Lexham Press, 2012), 536-40.

³ Короткий огляд історії сучасного наукового дослідження усної традиції і біблієзнавства див. C. Culley, “Tradition and Biblical Studies,” *Oral Tradition* 1/1 (1986): 30-65.

⁴ Albert P. Lord, *The Singer of Tales*, in *Harvard Studies in Comparative Literature*, vol. 24 (Cambridge: Harvard University Press, 1960).

⁵ Серед сучасних біблійних медіа критиків див. дисертація Birger Gerhardsson *Memory and Manuscript*, пер. Eric J. Sharpe (Lund: C.W.K. Gleerup, 1961), а також Werner H. Kelber, *The Oral and Written Gospel* (Indianapolis: Indiana University Press, 1983).

⁶ John Miles Foley, *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic* (Indianapolis: Indiana University Press, 1991), xi.

дартне налаштування писемно сформованого програмного забезпечення наших мислинневих комп’ютерів.⁷

Отже, мета цієї статті – по-новому дослідити текст 1 Івана 5:16, подолавши рамки нашого “писемного типу мислення”. По-перше, ми дослідимо основні характеристики усної традиції і спробуємо увійти в усний світ первинної аудиторії Івана, його *слухачів*.⁸ По-друге, ми розглянемо різноманітні інтерпретації 1 Івана 5:16, поміщаючи нашу дискусію у рамки сучасних досліджень Іванових текстів. По-третє, до нашого уривку ми будемо застосовувати поняття “*сила слова*” Джона Майлза Фолі, слідуючи адаптації цього поняття до досліджень Нового Завіту, запропонованої Рафаелем Родрігезом. Увага буде звернена на те, як вираз “гріх на смерть” узгоджується з традиційним матеріалом Старого та Нового Завітів щодо цього контексту, а також умовами, обстановкою і темами 1 Івана.⁹

Моя мета – це інтерпретація тексту, використовуючи поняття Фолі, запропонованих у його праці, серед яких: *сцена перформансу, реєстр, комунікативна економія*. У підсумку, ми побачимо як Іванові писані тексти виявляють свої зв’язки з всеохоплюючою (тобто позатекстуальною) традицією. Я стверджуватиму, що апостазія неправдивих братів з числа слухачів є найбільш вірогідним референтом, що надає інтерпретації можливість найкраще пояснити як Івановий *спосіб мовлення* у його посланнях стає *способом значення* для його аудиторії.

Медіа-мікс: усність і письменність

Сучасним науковцям важко уявити яким було б життя в усному суспільстві. Ми всі є “дітьми Гутенберга”, як зазначає Данн, “ми належимо до культури сформованої книгою.”¹⁰ Крім того, складно прийти до чіткої і погодженої дефініції “усності” і це лише погіршує становище.¹¹ У цій статті я використовую

⁷ James D.G. Dunn, “Altering the Default Setting: Re-envisioning the Early Transmission of the Jesus Tradition,” in *The Oral Gospel Tradition* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Co.), 44.

⁸ Я вважаю Апостола Івана автором як Євангелія від Івана, так і 1-3 послань від Івана. див. W. Hall Harris, III, 1, 2, 3 *John—Comfort and Counsel for a Church in Crisis* (Galaxie Software, 2003).

⁹ Foley, *Immanent Art*; idem, *The Singer of Tales in Performance* (Indianapolis: Indiana University Press, 1995); Rafael Rodriguez, *Structuring Early Christian Memory: Jesus in Tradition, Performance, and Text* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2010); idem, *Oral Tradition and the New Testament: A Guide For the Perplexed* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014).

¹⁰ Dunn, “Altering the Default Setting,” 44.

¹¹ Дві недавні оглядові праці про усну традицію подають визначення термінам «усна традиція» і «усність» покликаючись на численні дефініції і класифікації. В книзі *Behind the Gospels: Understanding the Oral Tradition* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 1-9, Ерік Ев (Eric Eve) описує усну традицію як “щось завжди озвучене,” і одразу додає “але не завжди те, що озвучене є усною традицією.” – Згодом він подає перелік ознак усної трансмісії, які «вочевидь, варто розглядати як показники способу реалізації усної традиції, але не закони, що регулюють те у який спосіб має працювати усна традиція.” – Родрігез в *Oral Tradition and the New Testament: A Guide for the Perplexed* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 7, нарікає на брак ясності й інтенційності з якою гуманітаристика використовувала термін «усність» протягом останніх кількох десятиліть, і уникає використання цього терміну. «На відміну від «неписьменності», «усність» не означає нездібність; вона стосується іншого набору здібностей, ніж слово «письменність». «На жаль, – він робить висновок, – маємо лиш це і нічого більше». Дослідник усної традиції Джон Майлз Фолі сам вважав, що «власне усність це «відмінність», що дуже потребує деконструкції... вона, як така, є сумнівною і оманливою категорією.» Singer of Tales, 170. Також див. Bruce A. Rosenberg, “The Complexity of Oral Tradition,” *Oral Tradition* 2, no. 1 (1987): 73-90.

поняття “усність” і “письменність” у позитивному сенсі: усність, як *ознака усної форми*, і письменність, як *вміння читати і/чи писати написаний текст*.¹² Поза тим існує кілька основних, наперед доступних спостережень, які допоможуть нам уявити динаміку усності в Римській Палестині першого століття. Наступне допоможе зобразити динамічну взаємодію між усністю і письменністю у світі перших послідовників Христа¹³:

1. **Римська Палестина мала низький рівень письменності.** Дослідження проведені Вільямом Гаррісом і Кетрін Гезер виявили, що реальні рівні письменності в Римській Палестині не переважали й 10 %, зі щонайменше 3 % від всього населення здібних читати.¹⁴ Хоча інші оскаржують такі підрахунки, вважаючи їх досить заниженими,¹⁵ реальність така, що більша частина населення не мала безпосереднього доступу до писаних текстів. “Те, що вони чули, було тим, що вони сприймали.”¹⁶
2. **Усні культури мешкали в “тіні тексту”.** Хоча більшість людей не мала можливості читати написані тексти, проте вони знали їх зміст. Євреї, що жили в Римській Палестині, усно вивчали зміст гебрейської Біблії через усну передачу і заучування письмових текстів.¹⁷

Перші два пункти пояснюють, що усність і письменність, як ознаки суспільства, не є взаємовиключними. Ймовірніше, “усне і писемне суспільства існують нерозривно,”¹⁸ як дві сторони однієї медалі. Наше завдання уявити усний світ має завжди залишати місце для присутності і впливу написаного тексту. Наступні два спостереження:

3. **Рецепція традиційних творів відбувалася, в першу чергу, через перформанс.** В стародавньому світі прилюдне читання традиційних творів чи самобутніх композицій відбувалося вголос, часто в публічних місцях. Автори Нового Завіту розраховували, що їхні тексти також читатимуться вголос.¹⁹ Адресати

¹² Rodriguez, *Oral Tradition*, 22, 25-26.

¹³ Родрігез силкується на взаємодію між усністю і письменністю як “медіа-мікс.” Він визначає це як “дистрибуція і взаємозв’язок між різними медіа комунікації у межах суспільства. Термін “медіа-мікс” допомагає медіа критикам пам’ятати і пояснити одночасну наявність численних комунікативних медіа і не розглядати їх як несумісні феномени,” *Oral Tradition*, 23.

¹⁴ William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge: Harvard University Press, 1989); Catherine Hezser, “*Jewish Literacy in Roman Palestine*,” *Texts and Studies in Ancient Judaism* 81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

¹⁵ Craig A. Evans, “Have You Never Read?: Jesus and Literacy,” in *Jesus and the Remains of His Day* (Peabody: Hendrickson, 2015): 88-89; see also Dunn, *Altering the Default Setting*, 50-51.

¹⁶ Casey, W. Davis, “Hebrews 6:4-6 From An Oral Critical Perspective,” *JETS* 51, no. 4 (December 2008): 754.

¹⁷ Rainer Riesner, “The Orality and Memory Hypothesis,” in *The Synoptic Problem: Four Views*, ed. by Stanley Porter and Brian Dyer (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), 94.

¹⁸ Rosenberg, “The Complexity of Oral Tradition,” 74.

¹⁹ Whitney Shiner, *Proclaiming the Gospel: First Century Performance of Mark* (Harrisburg: Trinity Press International, 2003), 44.

1 Івана чули текст. Родрігез зазначає, що “написані тексти не передавали зміст без акту читання... [який] часто був перформативним дійством.”²⁰

- 4. Перформанс контекстуалізується через успадковану традицію.** Під обмеженнями того, що Фолі називає “традиційна референтність”, перформанси вербального мистецтва залежать від здібності аудиторії “розуміти власний усний текст у світлі попередньої і околишньої традиції, що забезпечує природній контекст у межах якого текст діє як засіб комунікації.”²¹ Інакше кажучи, перформанс дійства здатен передати значення своїй аудиторії, покликаючись на вже існуючу традицію.

Доречність цих спостережень для нашої проблеми в 1 Івана має два важливі аспекти: (1) 1 Івана написано і представлене аудиторії, яка могла сприймати інформацію лише на слух, і (2) 1 Івана написано і представлене у світлі околишніх традицій, якими послуговувалися і автор, і його аудиторія. Певніше, ідея виразу “гріх на смерть,” Іванового *способу мовлення*, стала *способом значення* з референцією на спільну для перформера і аудиторії традицію. Стаття має на меті проаналізувати цей взаємозв’язок. Щоб детально вивчити пропоноване питання, не зайве стисло оглянути історію інтерпретації нашого уривку.

Сучасні інтерпретації 1 Івана 5:16

У цій частині я хочу коротко підсумувати три основні інтерпретації, пропоновані нашому тексту.

1. “Гріх на смерть” вказує на серйозні гріхи, які призводять до фізичної смерті²²: ідея, що фізична смерть є наслідком певних гріхів, з’являється досить часто в Старому Завіті і може бути основою для поглядів Івана, висловлених у цьому тексті.²³ Хоча за ненавмисні гріхи можна принести жертви, та все ж немає викупу за свавільні чи навмисні гріхи, що прирівнюються до відкидання Божого слова. Лише смерть має справу з цими гріхами і лише Бог їм суддя. Тут не лишається місця для заступницької молитви.²⁴ Новий

²⁰ Rodriguez, *Oral Tradition*, 79.

²¹ Rodriguez, *Oral Tradition*, 75.

²² M.J. Harris, “Prepositions and Theology in the Greek New Testament,” in *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, edited by Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1971), 1205-6; W. R. Cook, “Hamartiological Problems in First John,” *BSac* 123 (1966): 249-60; S. M. Reynolds, “The Sin unto Death and Prayers for the Dead” *RefR* 20 (1973): 130-39; F.F. Bruce, *The Epistles of John* (Old Tappan: Fleming H. Revell Company, 1970), 124-25, розглядає це як можливу інтерпретацію. Нещодавно, Derickson, *First, Second, and Third John*, який здається віддає перевагу “фізичній смерті”, однак його остаточну думку щодо цього питання важко визначити.

²³ В Чис. 18:22, усякий хто не з коліна Леві, що наближується до намету зборів “бере гріх на душу свою і помре”. У Повт. 3. 22:26, гвалтівник засуджений на смерть, тимчасом як жертва не вчинила ἀμαρτία θανάτου (“гріх на смерть”) Іс. 22:14 описує гріх, що не матиме спокути, допоки прийде смерть.

²⁴ Walter Kaiser, *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 132-33.

Завіт також, у деяких випадках, говорить про хворобу і фізичну смерть як наслідок гріха²⁵, приклад гріха Ананії і Сафіри – найбільш очевидний.²⁶ Цей погляд не поділяє думку, що молитва віруючого може дати вічне життя, оскільки протиставляються фізичні смерть і життя, не духовні.²⁷

2. “Гріх на смерть” як остаточне відкидання Євангелія²⁸: хто постійно і за звичкою відмовляється жити згідно з умовами “істинного християнського існування”, про яке Іван оповідає у своєму листі, той вчинив “непростимий гріх.” “Грішити гріхом на смерть” – мати серце незмінене Божою любов’ю у Христі,²⁹ своєю поведінкою заперечувати вістку і служіння Христа, перебувати поза межами викупної праці Христа. Ті, хто чинять такий гріх, є невіруючими, що ступають дорогою назустріч смерті.³⁰
3. “Гріх на смерть” – апостазія невірних³¹: на відміну від попередньої, ця інтерпретація є більш конкретною і стверджує, що хто зрікається Ісуса, Божого Сина, який прийшов у тілі, той чинить “гріх на смерть”. В Івана невіруючі – це бувші брати, які вийшли з церкви і поводяться так, наче ніколи не були її частиною. “Відмова вірити в Ісуса як Христа, Сина Божого – це один лиш непростимий гріх, тому що він відкидає єдиний шлях до прощення.³²

Попри згадані основні погляди, все ж існують й такі, що заперечують існування будь-якого рішення, оскільки текст, у світлі всіх наявних альтернатив, позбавляє

²⁵ Ів. 11:4 використовується на підтвердження фізичної смерті як референт на твердження Христа, що хвороба Лазаря “не на смерть”. У цьому вірші, фізична смерть – незаперечне розуміння і власне його конструкція, речення з акузативом, πρὸς θάνατον, використовується для позначення результату: M.J. Harris, “Prepositions and Theology,” 1205-6; Moisés Silva, “Πρός,” *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, vol. 4 (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 143.

²⁶ Дії. 5:1–11; 1 Кор. 5:5; 11:29–30; пор. також 1 Тим. 1:20; Як. 5:15; Об. 2:23.

²⁷ пор. Як. 5:15, 20: Тут згадується обидві думки: як молитва може порятувати від хвороби і привести до покаяння й зрештою – до спасіння.

²⁸ A. E. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles* (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1912), 146-47; I. H. Marshall, *The Epistles of John*, NICNT (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1978), 247-48; Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John*, vol. 51, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, Incorporated, 1989), 297-99; Daniel L. Akin, *1, 2, 3 John*, vol. 38, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001).

²⁹ Robert W. Yarbrough, *1–3 John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 311.

³⁰ Багато коментаторів плутають цю інтерпретацію зі “зневагою до Духа Святого”, де вона знаходить своє найбільш загальне пояснення. Див. John Calvin, *The Gospel according to St. John 11–21 and the First Epistle of John*, translated by T. H. L. Parker (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); John R. W. Stott, *The Epistles of John: An Introduction and Commentary*, vol. 19, Tyndale New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1964).

³¹ Raymond E. Brown, *The Epistles of John*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1982); Colin G. Kruse, *The Letters of John*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); D. Moody, Smith, *First, Second, and Third John*, Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville: John Knox Press, 1991); Harris, *1, 2, 3 John*.

³² Harris, *1, 2, 3, John*, 232.

їх такої можливості.³³ Таке стисле спостереження вдало підкреслює думку Сміта, що завдання визначити наш референт “зіткнулось з підводними каменями екзегетичної і теологічної дискусії.”³⁴

Отже, ми розглянули наступні декілька предметів у статті. (1) Ми зазначили, що важливо ознайомитися з усним буденним світом людини в Римській Палестині першого століття. Населення мало низький рівень письменності. Водночас, єврейська культура демонструвала загальну обізнаність зі змістом священних писаних текстів. (2) Я вважаю, що в усному суспільстві усний перформанс вербального мистецтва залежить від традиції, яка уможливило референт (чи контекст), завдяки чому твір породжує значення. (3) Ми побіжно оглянули різні інтерпретації 1 Івана 5:16 і зауважили не лише відсутність згоди щодо даного питання, але й численність варіантів, через що немало науковців розглядають цю проблему як таку, яка не має рішення. Далі стаття розглядатиме співвідношення перформансу і традиції, а також аргументуватиме апостазію невірних як “гріх на смерть.”

Усна перспектива: сила слова і перформанс

1 Івана як “озвучений текст”

Якщо 1 Івана, насамперед, є продуктом усної культури першого століття, тоді з чим його їдять? Інакше кажучи, як так, що дискусії навколо “усності” і “усної традиції” стосуються тексту, який ми знаємо лише у письмовій формі? Тут стане у пригоді опис відмінностей різних типів уснопохідних текстів Фолі.³⁵

	Композиція	Виконання	Рецепція
Усний перформанс	усна	усне	слухова
“Озвучені тексти”	письмова	усне	слухова
Голоси з минулого	усна/письмова	усне/письмове	слухова/письмова
Писана поезія усної форми	письмова	письмове	письмова

У поданій таблиці ми відносимо послання від Івана до “озвученого тексту”.³⁶ Це означає, що його композиція має письмову фіксацію,³⁷ але усну форму вико-

³³ Raymond E. Brown, *The Epistles of John*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1982); Colin G. Kruse, *The Letters of John*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); D. Moody, Smith, *First, Second, and Third John, Interpretation*, A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville: John Knox Press, 1991); Harris, 1, 2, 3 John.

³⁴ Smith, *First, Second, and Third John*, 133-34.

³⁵ John Miles Foley, *How to Read an Oral Poem* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002), 38-56; Фолі підкреслює, що ці табличні ознаки можуть значним чином співпадати і тому краще розглядати їх як відносні ознаки, а не повністю протиставлені категорії.

³⁶ Сьогодні більшість науковців переконані, що 1 Івана найбільш правильно визначити як проповідь чи послання, оскільки воно не відповідає усім вимогам оформлення листа 10го ст. н.е. Докладніше див. Ben Witherington III, *Letters and Homilies for Hellenized Christians* (Dover's Grove: IVP Academic, 2006), 425, а також Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (New York: Doubleday, 1982), 86-92.

³⁷ пор. “γράφω” в 1 Івана 1:4; 2:1, 7, 8, 12, 13, 14, 21, 26; 5:13.

нання і аудиторія сприймає його через рецептори слуху. Такі види творів є завчасно записаними і передбаченні для виконання перед аудиторією. Вони “спрямовані виключно на усне виконання і, за визначенням, є незавершеними без нього.”³⁸ Як “озвучений текст”, Івана передає значення через поєднання перформансу і традиції. А отже тепер ми переходимо до динамік двох названих чинників.

Сила слова і перформанс

Один із небагатьох одностайних поглядів серед коментаторів Івана, це те, що “гріх на смерть” є парентезою до основної авторської думки в прикінцевій частині 5-ого розділу. Іван очікує, що його аудиторія зможе інтерпретувати референт без жодних проблем (!), тому він і не переймається конкретизацією гріха. Вони добре знали як вибратися з лабіринту інтерпретації, в якому ми застрягли. Вираз “гріх на смерть” мав достатньо того, що Фолі називає *силою слова*, щоб ефективно і успішно передати те повідомлення своїй первинній аудиторії, якого прагнув Іван.³⁹ Сила слова – це здатність терміну чи виразу наблизитися до ширшого вихідного значення, яким обмінюються автор і аудиторія, щоб “уможливити комунікацію між перформером і аудиторією... за умови, що перформер і аудиторія вільно володіють ідіоматичною мовою традиції”.⁴⁰

Сцена перформансу

Прибічники свідчення апостолів	Віровідступник
• Бог є світло/Ходимо у світлі (1:5)	• Ходимо у темряві (1:6)
• Маємо спільність (1:7)	• Не маємо спільності (1:6)
• Усі винні (1:8)	• Не визнаємо вину (1:8)
• Визнаємо гріхи (1:9)	• Запевняємо у безгрішності (1:10)

Перша нога “теоретичної триноги” Фолі – це *Сцена перформансу*. Сцена перформансу – це обстановка чи ситуація, в якій твір і слова вербального мистецтва набувають особливої сили.”⁴¹ Вона встановлює кордони в межах яких спеціальна мова й ідіома забезпечують перформера і аудиторію взаєморозумінням. Нині церковна кафедра є вдалим прикладом сцени перформансу. Пастор, який готує проповідь для своєї спільноти, готує її у спеціальному “дискурсі традиції”, який є зрозумілим як для нього, так і для його слухачів.⁴² Сюди відносимо використання повторень, інтонації і те, що сьогодні відомо нам як “християнський жаргон” (“Christianeese” – Т.К.). Сцена перформансу встановлює те, що адресати називають

³⁸ Foley, *How to Read an Oral Poem*, 43.

³⁹ Foley, *Singer of Tales*, 42-60.

⁴⁰ Rafael Rodriguez, *Structuring Early Christian Memory*, Library of New Testament Studies, vol. 407 (New York: T&T Clark, 2010), 97.

⁴¹ Foley, *Singer of Tales*, 47.

⁴² Rodriguez, *Structuring Early Christian Memory*, 99.

“горизонтом очікування”, контекст “підказаний текстуальними дороговказами, алюзіями і т. п.”⁴³ за допомогою яких аудиторія інтерпретуватиме перформанс.⁴⁴

В 1 Івана, пролог одразу поміщає послання в ширшу традицію Євангелія від Івана, яку аудиторія знала в усіх подробицях.⁴⁵ Твердження в 1 Ів. 1:1-4 навмисно згадується в Ів. 1:1 і “все, на що воно натякає, – робота “довтіленного” Слова”.⁴⁶ Автор хоче довести до відома своєї аудиторії, що зміст свідчення апостола в пролозі спирається на земне служіння Ісуса. Це спричиняє конфронтацію між Іваном і його прибічниками, а також опонентами-відступниками, які заперечували б ту істину, про яку говорить пролог.

Ми добре зробили, зауваживши, що Іван описує віровідступників, по-перше, як тих, які перебувають у темряві і, по-друге, як тих, що заперечують свою гріховну провину (1:6, 8). Це має прямий стосунок до свідченням Івана Хрестителя, про якого говориться в пролозі Євангелія, що він посланий засвідчити про світло і пізніше звістити про Ісуса як “агнца Божого”, який прийшов понести гріхи світу (Ів. 1:7, 29). Віровідступники зображені як ті, що зріклися пророчого передвісника Христа, життя і служіння Христа і свідчення Христових апостолів.

Отже, сцена перформансу розміщує Ісусову традицію в Євангелії Івана, як декорацію і проводить чітку межу між протагоністами (Іван, його прибічники і аудиторія) і антагоністами (ті, що відкидають свідчення апостолів). Це гостре поділення і вороже протистояння Євангелію згідно апостолів надає відтінку наступним частинам дискурсу. Аудиторія повинна розуміти, що погляди відступників повністю протилежні Івановій традиції і між ними немає нічого спільного.

Регістр (спосіб мовлення)

“Коли досвідчений перформер виходить на сцену перформансу, а аудиторія “має вуха щоб чути”, вони спілкуються, послуговуючись спеціальним регістром, мовою чи ідіомою, що не обмежується рамками денотативних значень своїх слів...”⁴⁷ Інакше кажучи, виконання твору вербального мистецтва залучатиме ідіоматичну мову, яка найкраще передаватиме значення у перформансі, мову, що виглядала б “звичайною” поза межами сцени перформансу. Умілий перформер буде використовувати регістр з *успадкованим* значенням. Фолі зауважує, що сучасні літературні твори прославляються і набувають особливої поваги коли вони *удостоюють* твір новим оригінальним значенням. Проте, традиційні твори “насамперед [залежать] від елементів і способів розвитку сюжетів, які існують вже тривалий час” перед наявним перформансом.⁴⁸ Вони залежать від *успадкованого значення* у своєму перформансі.

⁴³ Foley, *Immanent Art*, 40.

⁴⁴ Foley, *Singer of Tales*, 49.

⁴⁵ Brown, *The Epistles of John*, 35; Wescott, *The Epistles of John*, xxxi.

⁴⁶ Harris, 1, 2, 3, *John*, 50.

⁴⁷ Rodriguez, *Oral Tradition*.

⁴⁸ Foley, *Immanent Art*, 9.

Успадкована мова, яка наскрізь проймає І Івана, – це поляризована образність, що знайшла своє місце в Євангелії від Івана і далі побутує в посланнях.⁴⁹ В І Івана 1:5, аудиторії сказано, що “Бог – світло, й ніякої у ньому темряви немає.” Ті, хто люблять своїх єдиновірців ходять (1:7), перебувають у світлі (2:10). Ті, хто не люблять братів своїх перебувають у темряві, а отже в прямій опозиції до Бога. Ця образність прямо узгоджується з Іваном 3:19-21, де нечестивці говорять про свою ненависть до світла, що прийшло у світ, натомість полюбили темряву.

Напевно, “любов–ненависть” є щонайбільш вживаним контрастом в І Івана, особливо у стосунках з єдиновірцями; на мою думку, це вірний ключ до нашого тексту 5:16. Те як людина любить “свого брата”, здається вирішальною ознакою ставлення людини до Бога, до світла і життя. Згідно І Івана 2:9-1, хто ненавидить свого брата – ходить у темряві, а хто любить брата свого – “у світлі перебуває”. Народження людини від Бога випробовується мірою її любові чи нелюбові до брата у Христі (пор. 3:16, 17; 4:7, 20, 21). Немає сумніву, що той, хто не любить свого брата – “не від Бога”. І хто розділяє “трапезу нелюбові” до брата свого, у того за плечима смерть. В Івана 3:14 мовиться, що ті, хто люблять брата свого “перейшли від смерті до життя,” і справді, жоден, хто ненавидить свого брата не матиме вічного життя. Рішення віровідступників залишити своїх братів і сестер (І Івана 2:19) виводить їх з границь Божої сім’ї, у темряву і на розвилці доріг “життя-смерть” вони обирають останню.

Мова поляризації – це мова “lingua franca” обстановки і ситуації в І Івана, що ми вже визначили терміном “сцена перформансу”. Терміни такі як “діти”, “життя”, “світло” і “любов” виходять за рамки їхнього денотативного слововжитку і застосовуються для того, щоб передати ідею: не існує “середньої позиції” у ставленні до свідків Ісуса Христа.

Комунікативна економія (спосіб значення)

Останній аспект “теоретичного тринога” вербального мистецтва Фолі – це комунікативна економія, “референтна сила цільового регістра, що використана в межах окресленого соціального середовища сцени перформансу.”⁵⁰ Інакше кажучи, коли і виконавець, і аудиторія підійнялися на сцену перформансу й мають доступ до спеціального регістру, що використовується на даній сцені, “сигнали розшифровуються і пробіли інтерпретації заповнюються легко, без утруднення, – це економія (виділення автора статті).”⁵¹ Сцена перформансу “канонізувала” І Івана у боротьбі між справжнім апостольським свідченням Івана і суперечливими переконаннями невірних, що відкидають традицію Ісуса збережену Іваном. Регістр використовував поляризовану мову, щоб показати міру серйозності розділення між двома групами, з аудиторією, зноюю як істинні віруючі. Поєднання обох чинників підвищує рівень ефективності чи економії комунікації: пер-

⁴⁹ W. Hall Harris III, “A Theology of John’s Writings,” in *A Biblical Theology of the New Testament*, edited by Roy B. Zuck and Darrell L. Bock (Chicago: Moody Press, 1994), 172.

⁵⁰ Rodriguez, *Oral Tradition*, 81.

⁵¹ Foley, *Singer of Tales*, 53.

формер має надію, що слухачі читатимуть “оком незримим” й “поміж рядками”, так би мовити, добре розумітимуть сцену перформансу і спеціальний регістр.

Крок уперед

З усіма трьома елементами теорії Фолі про вербальне мистецтво і традиційну референтність, ми тепер готові підійти до “гріха на смерть” в 5:16 і, узявши вуха в руки, послухати спосіб мовлення Івана.

Перше пропонуване рішення виразу “гріх на смерть”, з яким ми ознайомилися, говорить, що Іван звертався до конкретного типу гріха, який веде до передчасної смерті. Ми можемо спростувати запропоновану думку, оскільки мова, що позначає фізичну смерть жодним чином не використовувалася в посланні. До того ж, усякий випадок вживання слова “життя” в 1 Івана чітко спрямовує до духовного існування, а єдине згадування смерті – до духовної, а не фізичної загибелі.⁵² Навіть більше, цільова ідея всього послання, яка висловлена кількома віршами раніше, підказує, що слухачі, ймовірно, знають про своє *вічне життя*. Несподіваний перехід від духовної до фізичної смерті, без будь-якого пояснення, суперечив би регістру використаному тут. Таке пояснення виходило б за лінію “горизонту очікувань”, як зазначив Браун “багаторазово через Євангеліє Іван навчає своїх слухачів не боятися смерті”.⁵³

Другий розглянутий нами погляд припускає, що вираз “гріх на смерть” – це відкидання Євангелія. Цей погляд добре відповідає контексту 1 Івана, оскільки пояснює сцену перформансу, що встановлюється прологом. Істинно, свідчення апостолів – це євангельська вістка. Хто відкидає життя, служіння і працю Христа, той перебуває у темряві і не має викупу за власні гріхи, тимчасом як той, хто покладає надії на Бога – має заступника. Відкидання Божого Сина і викупної роботи хреста – це гріх, який не має прощення, затим, що відкидає єдине можливе прощення гріхів. “Гріх на смерть” з легкістю можна було б ідентифікувати як відкидання Євангелія: навмисно скоєний, свавільний гріх проти Божого об’явлення. Він відповідав би словам Ісуса в Євангелії від Івана, що ті, хто відкидають Його “помруть у своїх гріхах,” (Івана 8:19-21) і вони “нині не мають пробачення за їхній гріх,” (Івана 15:22). Але противники свідчення апостолів не розглядаються як звичайні невіруючі в 1 Івана, але як бувші брати, що полишили свою спільноту.

Це провадить нас до третього варіанту інтерпретації: вираз “гріх на смерть” в 1 Івана 5:16 вказує на апостазію бувших “братів”, яких Іван у своєму посланні щоразу описує як невіруючих. Власне в 3:14-15, це ті хто “ненавидять брата свого” і через це перебувають у смерті. Віровідступники знали Євангеліє і заповідь любові, та попри це відмовлялися любити своїх братів. “Тимчасом як у своїх очах невірні можуть бути християнами,” їхня ненависть викриває, що (1) вони перебувають у темряві, (2) вони діти диявола, (3) не перейшли від смерті до життя, (4) не знають Бога, (5) не виконують його заповіді, (6) і практикують неправду.⁵⁴

⁵² 1 Івана 1:1, 2; 2:25, 3:14, 15; 5:11, 12, 13, 17, 20.

⁵³ Brown, *The Epistles of John*, 614-15.

⁵⁴ *Ibid.*, 618.

“Гріх на смерть” в 1 Івана 5:16 – це гріх віровідступників, що відкинули Євангеліє і відмовилися виконувати нову заповідь дану Христом: любити один одного. Аудиторія Івана була добре спорядженою, щоб впізнати *силу слова* у виразі “гріх на смерть” і заповнити “білі плями” від парентетичної природи Іванового твердження.⁵⁵ Традиції гріха, що спричиняє смерть в Старому і Новому завітах можна було б застосовувати щодо Іванового вислову, але не без реінтерпретації у світлі поточних проблем в 1 Івана. Тут Браун зауважує, що хоч в 1 Івана 5:16 не мовиться про той самий конкретний гріх, що й в традиціях Старого і Нового завітів, все ж “вони забезпечують бекграунд і термінологію” наявного гріха невірних.⁵⁶ Відступники “грішать на смерть” через те, що вони добровільно відкинули життя, служіння і свідчення Христових апостолів. Немає викупу за їхній гріх, тому що він відкидає єдиний можливий викуп за гріх: Христа. У цьому гріху “[вони] помруть” (Івана 8:19-21). Явне вираження їхнього гріха – нелюбов до тих, кого вони мають любити як братів. Поєднання сцени перфомансу і реєстру уможливило комунікацію виразу «гріх на смерть» у світлі позатекстової традиції, від *способу мовлення до способу значення* для аудиторії.

ВИСНОВКИ

Основна мета даної статті – переосмислення дискусії навколо 1 Івана 5:16 у світлі концепції “*сила слова*” Джона Майлза Фолі і як вона працює у перформансі вербального мистецтва. Ми прагнули розкрити, що визнання текстів НЗ, як похідних з усної традиції, має вирішальне значення для нашої здібності відтворити усний світ їхньої аудиторії і розпізнати викликані усною формою реєстри, які є позатекстовими. Методи, які враховують те, як НЗ тексти функціонують в усній обстановці мають кращі інструменти, щоб виявити у який спосіб перформер і аудиторія встановлювала б зв’язки між перформансом дійства і його ширшими, околишніми традиціями.⁵⁷ Я аргументував, що вираз “гріх на смерть” є найкраще зрозумілим як апостазія невірних і відкидання обов’язку любити своїх братів-християн. Цей погляд, хоча й подібний до інших запропонованих інтерпретацій і напевно його можна розглядати як підкатегорію “відкидання Євангелія”, однак він щонайліпше узгоджується з встановленою сценою перфомансу і реєстром використаними в 1 Івана. Імовірно, він був би доступним референтом для аудиторії завдяки комунікативній економії виразу “гріх на смерть.”

⁵⁵ Коментатори вже давно зауважили, що слухачі Івана мали б зрозуміти використаний Іваном вираз “гріх на смерть” без жодних труднощів Marshall, *The Epistles of John*, 247; Smalley, *1, 2, 3 John*, 297; Harris, *1, 2, 3 John*, 232.

⁵⁶ Brown, *The Epistles of John*, 618.

⁵⁷ Rodriguez, *Oral Tradition*, 82.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Akin, Daniel L. *1, 2, 3 John*. Vol. 38. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.
- Brooke, A. E. *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1912.
- Brown, Raymond E. *The Epistles of John*. The Anchor Bible. New York: Doubleday and Company Inc., 1982.
- Bruce, F. F. *The Epistles of John*. New Jersey: Fleming H. Revell Company, 1970.
- Bultmann, Rudolf. *The Johannine Epistles*. Hermeneia. Trans. by R. P. O'Hara, L. C. McGaughey, and R. W. Funk. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- Culley, Robert C. "Tradition and Biblical Studies." *Oral Tradition* 1, no. 1 (1986): 30-65.
- Davis, Casey W. "Hebrews 6:4-6 From An Oral Critical Perspective." *Journal of the Evangelical Theological Society* 51, no. 4 (December 2008): 753-67.
- Dunn, James D.G. "Altering the Default Setting." In *The Oral Gospel Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013: 41-79.
- Evans, Craig A. *Jesus and the Remains of His Day*. Peabody: Hendrickson, 2015.
- Eve, Eric. *Behind the Gospels: Understanding the Oral Tradition*. Minneapolis: Fortress, 2014.
- Foley, John Miles. *The Theory of Oral Composition*. Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- Foley, John Miles. *The Singer of Tales in Performance*. Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Hezser, Catherine. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Texts and Studies in Ancient Judaism 81. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Harris, W. Hall III. *1, 2, 3 John: Comfort and Counsel for a Church in Crisis*. Dallas: Biblical Studies Press, 2003.
- Harris, W. Hall III. "A Theology of John's Writings." In *A Biblical Theology of the New Testament*, ed. Roy B. Zuck and Darrell L. Bock, 167-242. Chicago: Moody, 1994.
- Harvey, John D. "Orality and Its Implications for Biblical Studies: Recapturing an Ancient Paradigm." *Journal of the Evangelical Theological Society* 45, no. 4 (March 2002): 99-109.
- Kaiser, Walter C. *Toward Rediscovering the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- Kostenberger, Andreas J., L. Scott Kellum, and Charles L. Quarles. *The Cradle, The Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament*. Nashville: B&H Publishing, 2009.
- Kruse, Colin G. *The Letters of John*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Marshall, I. Howard. *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.

- Ong, Walter J. *Orality and Literacy*. 2nd ed. New York: Routledge, 2002.
- Riesner, Rainer. "The Orality and Memory Hypothesis," in *The Synoptic Problem: Four Views*, ed. by Stanley Porter and Brian Dyer. Grand Rapids: Baker Academic, 2016: 89-111.
- Reynolds, S. M. "The Sin unto Death and Prayers for the Dead." <?>R 20 (1973): 130–39.
- Rodriguez, Rafael. *Structuring Early Christian Memory: Jesus in Tradition, Performance, and Text*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2010.
- Rodriguez, Rafael. *Oral Tradition and the New Testament: A Guide for the Perplexed. Guides for the Perplexed*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- Rosenberg, Bruce A. "The Complexity of Oral Tradition." *Oral Tradition* 2, no. 1 (1987): 73-90.
- Shiner, Whitney. *Proclaiming the Gospel: First Century Performance of Mark*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.
- Smalley, Stephen S. *1, 2, 3 John*. World Biblical Commentary. Nashville: Thomas Nelson, 2007.
- Smith, D. Moody. *First, Second, and Third John*. Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1991.
- Westcott, Brooke Foss, ed. *The Epistles of St. John: The Greek Text with Notes and Essays*. 4th ed. Classic Commentaries on the Greek New Testament. London; N e w York: Macmillan, 1902.
- Witherington III, Ben. *Letter and Homilies for Hellenized Christians*. Vol. 1. Downers Grove: IVP Academic, 2006.