

Манифестация и прокламация*

Поль Рикёр

Аннотация. Статья посвящена сопоставлению двух форм взаимодействия человека с понятием священного — манифестации (проявления священного в окружающих человека событиях, предметах и т.д.) и прокламации (сообщения о священном посредством текстов). По мнению автора, в наибольшей степени прокламация характерна для современных монотеистических религий, опирающихся на теологию Ветхого Завета. В частности, ярким примером прокламации может служить учение Иисуса Христа, как оно представлено в синоптических Евангелиях. По мнению П. Рикёра, упадок священного, наблюдаемый в современной западной цивилизации, связан с неоправданной абсолютизацией достижений науки и техники и должен быть преодолен в ходе дальнейшего развития общества.

Ключевые слова. Манифестация, прокламация, священное, иерофания, керигма, синоптические Евангелия, десакрализация.

Мое выступление посвящено изучению некой оппозиции, некой линии напряжения; я не хотел бы ни видеть ее исчезающей в простой идентичности, ни дать ей усугубиться в бесплодном противоречии, тем более — в лишенной точек соприкосновения дихотомии. Два полюса заданы мне, с одной стороны, темой наших предыдущих конгрессов, с другой — новой темой для обсуждения, предложенной нам Э. Кастелли. До настоящего времени мы занимались герменевтикой языка религии. Теперь перед нами поставлена задача изучения феноменологии священного. Цель моей работы — измерить разницу между ними, не недооценивая и не переоценивая ее. Под герменевтикой языка религии в строгом и узком смысле я понимаю непрерывно возобновляемую работу по интерпретации, посредством которой группа или индивид осваивают смысловое содержание слов и писаний, составляющих основу их существования — коллективного и личного. Следовательно, герменевтика появляется там, где акцент делается на слове или писании, то есть на тексте. В первую очередь это справедливо относительно иудаизма, христианства и ислама. Кроме того, герменевтика появляется там, где акцент делается на историчности передачи знания. И, наконец, герменевтика появляется там, где работа по интерпретации включена в самое основание традиции. Я объединяю эти три особенности под единым термином *прокламация*. Именно герменевтике прокламации я хотел бы противопоставить феноменологию священного.

Первая часть моей работы будет посвящена изучению тех особенностей священного, которые в моем понимании не входят в *герменевтику прокламации* и относятся к сфере, которую я хотел бы назвать *феноменологией манифестации*.

Во второй части я хотел бы выявить те черты герменевтики прокламации, которые оказываются разрушительными для священного — потенциально или реально.

* Перевод с фр. Ильи Иткина. Перевод сделан по: Ricœur P. (1974). *Manifestation et proclamation* // Castelli E. (Hg.). *Le Sacré: études et recherches: Actes du colloque international sur la thématique de la démythisation*. Paris: Aubier; Montaigne, 1974. P. 57–76.

© Иткин И., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

Наконец, в третьей части я хотел бы поставить вопрос, определяющий задачу этого исследования: может ли герменевтика прокламации освободиться от феноменологии священного? Или, выражаясь резче, может ли керигма уничтожить священное? Может ли смысл слов устанавливаться без опоры на знаки священного?

Повторюсь, я не хочу усугублять оппозицию, которая потеряла бы значимость, окажись она чистой дихотомией. В то же время я хочу твердо ее установить, дабы сделать более значимым обмен между двумя полюсами.

I. Феноменология манифестации

Я хотел бы построить описание феноменологии священного вокруг пяти особенностей, антигерменевтическую направленность которых я сознательно заостряю. В том, что касается моих сведений в этой области, я хотел бы воздать должное работам Мирчи Элиаде, с которыми мы в недавнее время вели совместный исследовательский семинар в университете Чикаго.

Первая особенность была выявлена Рудольфом Отто в его книге «Священное» (Otto, 1917). Священное — это могущество, власть, сила. Несмотря на все возражения, которые можно выдвинуть против трактовки священного у Отто — прежде всего против настойчиво подчеркиваемой им иррациональности священного, его «устрашающей» (*tremendum*) и «завораживающей» (*fascinosum*) природы, — совершенно необходимо, чтобы наше исследование было с самого начала соотнесено с опытом, который не сводится к категориям *logos*'а, прокламации, ее передачи и интерпретации. Нуминозное начало в основе своей не является языком, а возможно, никогда им и не становится. Сказать «могущество» — не то же, что сказать «слово», даже если иметь при этом в виду и могущество слова. Могущество — это то, что не входит в выражение смысла, это *Эффективность* *par excellence*.

Вторая особенность — та, с которой начинается труд Мирчи Элиаде (Eliade, 1949). Она включает в себя центральное понятие иерофании. Действительно, не имея возможности определить нуминозное начало как таковое, мы можем по крайней мере описать, как оно *проявляется*. Иерофания — это и есть все то, в чем священное *обнаруживает* себя. Тем самым и феноменология священного возможна потому, что ее проявления имеют форму, структуру, выражение. Но — и, по моему мнению, в этом заключается самое главное — это выражение исходно не является вербальным, на что указывают и сами понятия «проявляться» и «обнаруживать себя». Слово не имеет в данном случае никаких преимуществ. Священное может проявляться в камнях или деревьях, которые почитает верующий, не только в словах, но и в культовом поведении (мы вернемся к этому, говоря о третьем критерии священного). То, что камень или дерево воплощают священное, означает, что та или иная земная реальность становится чем-то иным, оставаясь в то же время собой; что она пресуществляется в сверхъестественное, или, точнее — дабы не обращаться к богословским понятиям, — в сверхреальное (в смысле сверхэффективное), по-прежнему оставаясь частью реальности.

Итак, существуют вещи, от которых исходит эффективность, — таков изначальный факт, не укладывающийся без остатка в природу прокламации. При этом необ-

ходимо учитывать не только широту поля, покрываемого понятием иерофании, но и его принадлежность скорее к *эстетическому*, нежели к вербальному уровню опыта. Я понимаю здесь эстетическое в его кантовском смысле выражения в пространстве и времени. Действительно, самое замечательное в феноменологии священного — то, что оно может быть описано как способ жизни в пространстве и времени. Так, принято говорить о священном пространстве, чтобы подчеркнуть, что пространство неоднородно, оно разграничено — *templum* — и ориентировано исходя из «центральности» священного места. Бесчисленные фигуры — такие, как круг, квадрат, крест, лабиринт, мандала, — играют одну и ту же роль пространственной организации священного благодаря связям, которые эти фигуры устанавливают между центром, странами света, обозначением границ, пересечением направлений и т. д. Все эти феномены и все пограничные феномены, обозначающие переход из профанного пространства в сакральное — порог, дверь, мост, дорога, лестница, веревка и т. д., — свидетельствуют о бытовании священного на уровне, более низком, чем языковой. Временной план священного не менее довербален, чем пространственный; неоднородность времени знаменует собой нечто абсолютно первичное по отношению к языку. Некоторые основополагающие события создают во времени центры, подобные пупу земли, — *Omphalos* у в пространстве. В священном времени есть времена сильные и слабые. Праздник разрывает профанное время, как храм разрывает пространство. *Tempus* и *templum* соответствуют друг другу. Праздник — это то время, когда люди живут в наибольшей близости от богов, а эффективность бытия проявляется в плотности времени.

Если бы требовалось описать эту пространственно-временную структуру посредством философских терминов, следовало бы прибегнуть к категории воображаемого — в соответствии с «Критикой способности суждения». Мы помним, как Кант, говоря об эстетических Идеях, соотносит их с творческим воображением, которое, по его словам, «позволяет мыслить большее» (§ 49), поскольку способность определить объект посредством понятия уступает способности представлять Идеи разума в виде образов. Священное так же соотносится со своими проявлениями, как Идеи разума, в смысле Канта, с их представлением, порожденным воображением. По выражению А. Корбена, священное разворачивает пространство манифестации, которое должно быть названо скорее образным (*imaginal*), нежели *logos*’ом (Corbin, 1961).

Третья особенность священного подчеркивает его сущностную «нелингвистичность». Она состоит в тесной связи между символизмом священного и *ритуалом*. Священное проявляет себя не только в знаках, предполагающих созерцание, но и в значимых формах поведения. Ритуал — это форма действия. Он необходим, чтобы «что-то сделать с высшей силой», с высшими силами: под этим мы понимаем не только (и даже не столько) магические приемы, посредством которых человек стремится отвратить, умиротворить, расположить к себе, подчинить себе высшие силы, но и все способы обозначить на практике то, что обозначается эстетически в пространстве и времени. Видеть мир как священное — одновременно значит делать его священным, освящать его. Таким образом, каждой манифестации соответствует способ вести себя в мире. Организации пространства вокруг центра соответствуют строительные ритуалы, делающие пространство обитаемым. Между сакральностью пространства и

актом жизни в нем завязываются тонкие взаимосвязи; так, порог храма или дома служит зримым воплощением разрыва между священным внутренним пространством и профанным внешним; но в то же время этот разрыв выражается обрядами перехода, которые поддерживают посредством особых действий процесс открытия сферы профанного в направлении священного. Подобным же образом всякое человеческое сооружение на практике заново реализует эту центральность: деревня расширяется от перекрестка в направлении четырех стран света так же, как квадрат, построенный исходя из центральной точки, оказывается *imago mundi* (образом мира). Так и *Roma quadrata* (квадратный Рим) располагался в центре *Orbis terrarum* (земного круга)! Та же корреляция может быть выявлена между сакральностью времени и ритуалами, делающими его священным; ритуалы точно так же организуют на практике смену сильных и слабых времен, ритм еды и питья, любви и работы, разглагольствований и праздников. Таким образом оказывается сакрализована не только деятельность вокруг храма и дома, но и все жизненные акты, в особенности — земледельческие, повторяющие труд богов. Сельскохозяйственная работа больше, чем какая-либо другая, выражает соотнесенность ритуала с космическими циклами.

На это можно возразить, что ни ритуал, ни манифестация священного как таковые невозможны без мифа, то есть — без рассказа о происхождении, а значит — без текста. Но как раз соотношение между мифом и ритуалом, на широком материале продемонстрированное скандинавской школой для всей литературы древнего Ближнего Востока, доказывает, что языковой элемент в мифе не автономен. Функция мифа — фиксировать наборы ритуалов, сакрализирующих действие. Сегодня мы читаем мифы, превратив их в литературу. Но предварительно мы вырвали их из ситуации устного воспроизведения, которая связывала их с ритуальным действием. Так, воспроизведение мифа о сотворении мира — «Энума Элиш» — было в Вавилоне частью большого новогоднего празднества, весь церемониал которого имел своей целью заново актуализировать изначальную битву между богом Мардуком и морским чудовищем Тиамат, то есть первичный космогонический акт. В этом случае слово составляет часть ритуала, а сам он, в свою очередь, имеет смысл только как актуализация космогонии. Таким путем миф, будучи воспроизведен и включен в ритуал обновления, позволяет *homo religiosus* стать участником подлинной действительности священного.

Четвертая особенность еще более решительно подчеркивает различие между манифестацией и прокламацией. Она связана с ролью природы, природных «начал» — неба, земли, воздуха, воды, огня — в иерофаниях и в символизме священного. В «Трактате по истории религий» Элиаде прямо говорится о зависимости священного от главных космических оппозиций. Так, образ неба поддерживает символику Всевышнего и в целом трансцендентной божественности; с тем же небесным циклом связываются представления о восхождении, о горе или лестнице, о полете и левитации, но также и звездный, солнечный и лунный символизм, к которым следует добавить уранические явления, такие, как гром, молния, гроза, метеоры. В свою очередь, этот символизм контрастно соотнесен с имманентной божественностью, которая проявляется главным образом в иерофаниях повседневной жизни. Этот символизм в какой-то мере замещает недостижимость Всевышнего (Элиаде приводит мифы об утрате божественности, о беспечности и праздности, об уходе богов). В таком случае

близость священного обнаруживает себя в плодородии земли, буйстве растительности, тучности стад, неиссякаемости материнского лона. Ни в чем другом единство священного и природных сил не проявляется так отчетливо. И ничто не позволяет яснее почувствовать точку разрыва с теологиями слова, борющимися с природной сущностью священного.

Священная сила природы проявляется прежде всего в ее подверженности угрозе. Священная вселенная — это вселенная, возникшая из хаоса и каждое мгновение могущая в него вернуться. Небо — это упорядоченность, и жизнь — это благословение лишь потому, что сущность хаоса была и должна постоянно быть побеждена. Священное драматично. Важнейшая функция символизма вод — напоминать об универсальном источнике возможностей, из которого бытие возникает одновременно как реальное и как умопостижимое. Могущество вод, могущество мрака, демонов, ада: множеством способов природа говорит о том, на каком фоне выделяется ее упорядоченность и к какому хаосу она может в любой момент низойти.

В свою очередь, единственная функция растительных культов — выражать на уровне мифа и ритуала изначальную сакральность жизни в ее таинственной явленности. В священной вселенной нет живущих там-то и там-то, есть жизнь как единая и диффузная сакральность, которая проявляется в космических ритмах, в возрождении растительности, в смене рождений и смертей. Символ древа жизни — или познания, бессмертия, юности — поднимает эту основополагающую сакральность жизни до уровня эмблемы.

В этом плане мало какой образ производил на религиозного человека такое впечатление, как образ Матери-Земли. Гомеровский гимн прославляет ее такими словами: «Прочная земля, возлюбленная богами, что питает все вещи в мире... это ты даруешь жизнь смертным и отбираешь ее». О ней же поют «Плакальщицы» Эсхила: «...Мать-Земля, что все // Родит, питает, семя же берет назад»¹. Им вторит «Атхарваведа» в час погребения: «Земля ты еси, и в землю кладу я тебя». В этом случае ритуал опять-таки воплощает на практике то, о чем говорит миф; когда женщина рождает прямо на земле или кладет новорожденного на землю, она выражает ритуальным жестом первоначальный договор между смертным и землей. Сакральность женщины и сакральность ее плодovitости входят неотъемлемой частью в эту имманентность божественного; так, в некоторых культах человеческая свадьба воспроизводит космическое бракосочетание неба и земли.

По отношению к этим бесчисленным иерофаниям природного происхождения возникает возражение, уже высказывавшееся чуть выше: как о ритуале нельзя было бы говорить без мифа, то есть без языковой составляющей, так и о священном в природе нельзя говорить без символизма, который его выражает, проявляет и опять-таки соотносит с языком. Разумеется, это правда. Но в священной вселенной символизм есть символизм *связанный*, или, говоря словами Канта в соответствии с его рассуждением о свободной красоте и красоте сопутствующей, символизм *сопутствующий* (Кант, 1966). По моему мнению, именно в этом состоит важнейший факт, определяющий диалектику манифестации и прокламации. Символы приходят в язык лишь в

1. Перевод Вяч. Иванова. — Прим. пер.

той мере, в какой элементы мира сами становятся прозрачными, то есть проницаемыми для трансцендентного. Эта «связанность» символизма, его сопутствующий характер и составляет разницу между символом и метафорой. Метафора есть чистое порождение речи, символизм же связан с устройством космоса. Так, выше мы говорили, что вода символизирует возможное. То есть это мы говорим «возможное» и, более того, говорим это в категориях аристотелевской философии; а эпифании воды «связывают» эти слова с возможностью, с неоформленностью и с хаосом.

Говоря это, я нисколько не стремлюсь приуменьшить языковую составляющую. В особенности я полностью отвергаю идею о том, что профанный природный опыт лишь переряжается в натуралистские аллегории — как если бы пробуждение растительности, будучи природным явлением, было конечной целью растительных культов. На этот счет Элиаде с полным основанием говорит, что опыт обновления мира предшествует сакрализации весны как возрождения природы и оправдывает ее. В данном случае язык не служит переряживанию профанного в священное, как у Эвгемера или стоиков. Подчеркивая сопутствующий характер символизма, я хочу сказать, что символизм означает лишь реализацию сакральных валентностей, присущих самим стихиям. Этот сопутствующий характер не таков, чтобы не требовать словесной и интерпретационной деятельности, как будто бы речь шла о спектакле-пантомиме. Но эта словесная и интерпретационная деятельность оказывается не «свободной», а «связанной» за счет явленности стихий и проявленности в них священного.

Разумеется, для того чтобы символизм отразился в языке, необходимо нечто вроде рассказа о сотворении; но миф, который его излагает, некоторым образом возвращается к природе за счет символизма ритуала, в котором стихия вновь становится непосредственно значимой, как мы видим в обрядах окунания, появления из воды, окропления, омовения, возлияния, крещения и т. д.

Можно сказать также, что бесчисленные отдельные проявления, связанные с водой, образуют систему, способную вобрать их в себя, и что это свойство структуризации и тотализации, которое предполагается самим словом «символизм», приводит в действие всю работу языка; это также не будет неправильно; необходимо даже пойти дальше: символизм работает лишь тогда, когда его структура интерпретируется; так обстоит дело, например, с символизмом Вод Смерти, интерпретированным Элиаде; в этом смысле минимальная герменевтика с необходимостью требуется для функционирования любого символизма. Но эта языковая выраженность не отменяет, а в гораздо большей степени предполагает то, что я назвал сопутствующим характером символизма и что, как мне кажется, характеризует священную вселенную. Интерпретация символизма даже не началась бы, если бы его посредническая функция не была узаконена немедленным соединением явленности и ее смысла в иерофании вод. Священное в природе *проявляется, говоря о себе языком символа*. Показать его — значит его высказать, но не наоборот. Сакральность непосредственна, или ее не существует.

Последняя особенность подводит итог всем предыдущим: она связана с тем, что можно назвать логикой смысла в священной вселенной.

Уже четыре особенности, выявленные выше, каждая по-своему касались ситуации речевого высказывания в священной вселенной. Мы последовательно отметили: первичность высшей силы по отношению к смыслу — эстетический, то есть

пространственно-временной, уровень манифестации, корреляцию между мифом и ритуалом, и, наконец, самое главное — связанный, сопутствующий характер природного символизма. Все эти особенности свидетельствуют о том, что в священной вселенной способность говорить основана на способности космоса означать. Тем самым логика смысла проистекает из самой структуры священной вселенной. Ее закон — это закон *соответствий*.

Соответствие между сотворением *in illo tempore* (во время оно) и порядком природных проявлений и человеческих деяний: так, настоящий храм всегда уподоблен некоторому небесному образцу.

Соответствие между макрокосмом и микрокосмом: так, перекликаются друг с другом бракосочетание неба и земли и союз мужчины и женщины.

Соответствие между возделываемой землей и женским лоном, между земными недрами и материнской утробой, как и между солнцем и глазом, как и между мужским семенем и зернами злаков, как и между погребением и смертью зерна, как и между новым рождением и возвращением весны.

Тройное соответствие между телом, жилищем и космосом, благодаря которому взаимно символизируют друг друга колонны Храма и позвоночный столб, крыша дома и череп, человеческое дыхание и ветер, а порогам, дверям, мостам, узким дорогам, создаваемым в процессе житья, соответствуют гомологичные им «переходы», преодолевать которые в критические моменты человеческого странствования — при рождении, достижении зрелости, вступлении в брак и погребении — позволяют обряды инициации.

Таков закон соответствия, такова логика смысла, сама выражаемая символом «связи». «Связи» не только между всеми уровнями соответствия, но также между самим соответствием и манифестацией. Закон соответствий — это логика манифестации.

II. Герменевтика прокламации

Во второй части я ставлю своей задачей заострить оппозицию между герменевтикой прокламации и феноменологией иерофании, чтобы сделать более продуктивными точки соприкосновения, которые могли бы до некоторой степени смягчить оппозицию чересчур жесткую и, если можно так выразиться, слишком мало диалектическую.

Как мне представляется, иудеохристианство ввело в религиозную сферу полярное противопоставление, которое мы, безоговорочно и упрощенно отождествляя религиозное и священное, рискуем не заметить. Может быть, именно по этому вопросу я несколько разойдусь с Мирчей Элиаде. Нельзя сказать, что Элиаде не учитывает соответствующее различие, но он стремится удержать его внутри сферы священного как расхождение, не нарушающее глубинного единства священной вселенной.

Мы должны исходить из области еврейской теологии. В самом деле, разрыв совершается именно там. Действительно, нельзя не поражаться упорству и постоянству, с которым израильские пророки вели борьбу против ханаанейских культов, идолов Ваала и Астарты, растительных и сельскохозяйственных мифов и вообще против всего священного в его природно-космической форме. Нельзя без огорчения подумать

о том, что эти культы, эти идолы, эти мифы в точности воплощают священное в том виде, как мы описали и в определенных отношениях восславили его в части I. Рассматривая шаг за шагом наши критерии священного, мы попробуем отыскать в самой структуре еврейского закона основания для беспрерывно проигрываемой и беспрерывно возобновляемой битвы против священного.

Прежде всего я должен сказать, что в соответствии с еврейским законом слово берет верх над нуминозным. Разумеется, нуминозное присутствует и в откровении неопалимой купины, и в откровении на горе Синай. Точно так же присутствует оно и в видении Иезекииля во Храме. Но нуминозное — это только задник, на фоне которого обнаруживает себя слово. Это проявление слова в отрыве от нуминозного и есть, на мой взгляд, та изначальная особенность, которая влечет за собой все остальные различия между двумя полюсами религиозной сферы. Особенно подробно этот вопрос освещен в работе Герхарда фон Рада (von Rad, 1957): вся теология Израиля строится исходя из нескольких основополагающих *текстов*: с одной стороны, *писания*, служащие матрицей для теологии традиций, и *наставления* Торы, связанные с исповеданием актов освобождения, образцом для которых выступает Исход; с другой — *пророчества*, доходящие до потрясения основ уверенности и надежности, заложенных рассказом о мирообразующих событиях. К этой двуполярности традиции и пророчеств добавляются другие тексты: псалмы, Премудрость и др. За счет всех этих факторов ось религиозного проходит через речевые акты.

Что касается иерофаний, с которыми связан второй критерий священного, то можно сказать, что в еврейской теологии они теряют свое значение в той мере, в какой наставление посредством Торы берет верх над манифестацией посредством *образа*. Теология *имени* противопоставляется иерофании *идола*. Действительно, запрет рукотворных образов не случайно сопровождается спекуляциями об имени Яхве. Раньше надлежало видеть знаки, теперь — слушать слово. Конечно, есть еще священное пространство — Храм, и священное время — праздники. Но общая тенденция, пусть она ни целиком, ни даже на долгое время не возобладала над конкурирующей, — чисто этическая, а не эстетическая. Размышление над заповедями побеждает поклонение идолам.

Сходные замечания касаются и третьего критерия священного; хотя еврейский мир очень ритуализован, ритуализация жизни больше не основана на взаимосвязи мифа и ритуала, как в священной вселенной. Действительно, в священной вселенной эта взаимосвязь основывалась на зримом воспроизведении акта теогонии, служившего образцом для всякого священнодействия. В Израиле исторический вектор прорезает время повтора и воспроизведения. Никто не подчеркивал с такой настойчивостью ключевое различие между ритуальной актуализацией космогонии и чисто историческим видением реальности, как — во всем своем творчестве — Андре Неер (Neher, 1955).

Соответственно, нет ничего удивительного, что священное в природе, составляющее наш четвертый критерий, полностью отступает перед речевым компонентом, перед этическим компонентом, перед историческим компонентом. Теология истории согласовывалась с космической теологией особенно плохо. Война между ними должна была быть без пощады, без уступок. Послушайте вторую часть Книги Исаяи: «И

это служит человеку топливом, и *часть* из этого употребляет он на то, чтобы ему было тепло, и разводит огонь, и печет хлеб. И из того же делает бога, и поклоняется ему, делает идола, и повергается перед ним». Невозможно более красноречиво выразить отказ израильтян от священного вокруг человека. Но эта предельная десакрализация неизбежно обратилась против всего, что в самой же израильской теологии преданий могло бы давать уверенность, сравнимую с той, какую дают язычникам обряды, по которым выстраиваются их мифы. Перспектива Дня Господня — Дня Гнева, а не Радости, — открывает впереди бездну, перед лицом которой любая уверенность позади выглядит смехотворной. Не следует ли пойти дальше и сказать, что пророчество разрушает космос, который ритуал стремится сделать священным? Ностальгия по «пустыне», времени обручения между Яхве и его народом, полярно противоположна представлению о космосе, центр которого расположен в священном месте. Акт житья потрясен до самых оснований. Настанет день, и другой рабби скажет: «Следуй за мной» и «Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его». Стать учеником значит оторваться от корней.

Этот отрыв от корней не может в конечном итоге не поколебать то, что мы назвали логикой смысла священной вселенной и ее системой соответствий. Я хотел бы продемонстрировать это на основе анализа нескольких речевых жанров, очень характерных для учения, вкладываемого в уста Иисуса авторами синоптических Евангелий: притчи, пословицы, эсхатологического комментария. Я усматриваю в них радикализацию противоречия между иерофанией и прокламацией посредством новой логики смысла, диаметрально противоположной логике соответствий. Эту новую логику можно назвать логикой предельных выражений.

Сами по себе эти речевые жанры традиционны. Показательно то, как их использует Иисус.

Начну с притч, могущих служить превосходной отправной точкой в силу своей подчеркнутой профанности. Это истории, построенные вокруг некой интриги, некой басни, некоего *mythos*'а, как говорит Аристотель, описывая трагедию в своем трактате «Поэтика». Но описываемые сцены настолько далеки от мифологизма, насколько это вообще возможно: мы встречаем в них землевладельцев и арендаторов, пастухов и их стада, иноземных царьков и царьков путешествующих, вороватых сборщиков налогов, отцов и сыновей. Как говорит современный комментатор, «parable is a metaphor of normalcy» (Crossan, 1973). В свою очередь, интрига воспринимается как притча в той мере, в какой повествовательная форма оживляется процессом метафоризации, который переносит ее смысл в направлении экзистенциальных ситуаций, составляющих конечное смысловое задание притчи. Далее мы скажем, каково может быть это смысловое задание в религиозном измерении, не имеющем ничего общего со священным. Ограничимся пока тем, что подчеркнем насквозь языковую природу этого речевого жанра. В нем нет ничего, что было бы необычно: с одной стороны, прозаическая басня доступна для литературно-критического анализа, основанного на структуре интриги (Via, 1967), с другой — процесс метафоризации, пронизывающий и сковывающий повествовательную структуру, может быть целиком проанализирован средствами теории метафоры, в научном плане близкой к теории моделей

(Black, 1962). Как модель — это эвристический вымысел, призванный переописать реальность, так и притча — вымышленный рассказ, имеющий символическое значение, — но в данном случае символизм не связан природой, он определяется эвристической функцией вымысла. Вымысел эвристичен постольку, поскольку он выступает как инструмент переописания (Hesse, 1966).

Под переописанием я понимаю следующее: неотъемлемое свойство поэтического языка в целом — уничтожать отсылку к языку повседневному, дающему первый уровень описания, дидактическому, прозаическому и т. д., и благодаря этому эпохэ (воздержанию) по отношению к природной реальности открывать новое измерение реальности, которое и обозначает фабула. В притче это эпохэ осуществляется посредством вымысла, так что отсылка, которую я называю описательной, уступает место метафорической отсылке, которая в данном случае функционирует так же, как модель в области научного познания. Говоря это, я, если угодно, всего лишь модернизирую анализ, проведенный Аристотелем в «Поэтике»: поэзия миметична, потому что она мифологична; она подражает реальности, потому что она порождает фабулу. Точно так же притча переописывает жизнь посредством вымысла в своем сюжете.

Но, скажете вы, что во всем этом религиозного? Я описал притчу в терминах поэтики в смысле Аристотеля; что же отличает религиозный язык от других поэтических языков?

Здесь именно сравнение с двумя другими формами высказывания — пословицей и провозвестием — может дать нам ключ к пониманию особенностей религиозного языка как части языка поэтического. Эти особенности целиком связаны с той логикой смысла, которую я стремился противопоставить логике соответствий в священной вселенной. Иэн Рэмси, анализируя религиозные тексты (Ramsey, 1963), называет этот язык «странным» (odd) и считает, что эта странность лежит в сфере использования элементов, которые он называет *qualifiers*, — модифицирующих операторов, вызывающих взрыв привычного смысла, как, например, когда говорится о всемогуществе Бога или о Боге как *первопричине*. Но, на мой взгляд, Иэн Рэмси, как и все, кто обсуждал вопрос о смысле и бессмысленности религиозных пропозиций в рамках школы *linguistic analysis*, был неправ, обрушиваясь на *высказывания*, разработанные уже на очень высоком теологическом уровне. На мой взгляд, религиозные тексты необходимо рассматривать на самом первичном уровне, настолько дотеологическом, насколько это возможно. Именно так обстоит дело с притчей, пословицей, эсхатологической прокламацией. Именно на этом уровне можно непосредственно наблюдать действие *qualifiers* Иэна Рэмси. В самом деле, замечательно, что притчи суть притчи о Царствии Божием: «Чему уподобим Царствие Божие? — Царствие Божие подобно тому, как если человек...». Каким образом выражение «Царствие Божие» работает на метафорическое движение, которое ведет притчу к переописанию? Ответить на этот вопрос можно, только сравнив притчу с двумя другими речевыми жанрами. Тогда обнаружится, что один и тот же словесный переход к предельному выражению сводит эти три формы высказывания к означаемому «Царствие Божие», которое образует точку, где сходятся их перспективы.

Логика смысла, действующая в пословичных изречениях, в этом отношении исключительно показательна (Beardslee, 1970): пословица как речевой жанр представля-

ет собой традиционную форму восточной мудрости; в отличие от апокалиптической литературы, специфической именно для еврейской традиции, пословица призвана перебросить мост между точкой зрения веры и опытом человека, находящегося вне круга религиозных идей. Пословица — максима, призванная тренировать здравый смысл и подсказывать верное решение в необычных условиях существования. Но в контексте синоптических Евангелий эта форма высказывания доходит до точки разрыва за счет постоянного употребления парадокса и гиперболы, приводящего к тому, что один современный критик назвал «интенсификацией» употребления пословицы. Именно эта интенсификация и интересует меня в связи с логикой смысла, которую она имплицитно подразумевает. Парадокс легко выявляется в пословицах, которые, так сказать, «злоупотребляют» риторической фигурой, известной под названием «переворачивание судеб», как в антитетических формулах вроде следующей: «...Тот, кто хочет сохранить жизнь свою, потеряет её, тот же, кто отдаст жизнь за Меня, сохранит её»². Переворачивание настолько заострено, говорит тот же комментатор, что оно расширяет воображение и отклоняет его от видения непрерывной связи между одной ситуацией и другой; проект выстроить из своей жизни непрерывную целостность рухнул; в самом деле, кто может выстроить последовательный проект на основе такой максимы: потерять жизнь, чтобы ее найти? А между тем пословица имплицитно утверждает, что «вопреки всему, жизнь осуществима на пути парадокса». Иначе мы имели бы дело просто со скептическим или ироническим отрицанием жизненного проекта.

Гипербола — еще одна форма интенсификации: «Любите врагов ваших... благотворите ненавидящим вас». Слушатель вновь теряет опору на свой жизненный проект. Между тем речь не идет ни о юморе, ни о безразличии. Гипербола, как и парадокс, ведет человека в самую сердцевину бытия. Вызов, брошенный общепринятой мудрости, есть одновременно a way of life.

В этом и состоит стратегия пословицы: народная мудрость задала первоначальные ориентиры; пословица посредством дезориентации призывает переориентироваться. Точно так же функционируют и эсхатологические тезисы синоптических Евангелий (Perrin, 1966): «...*Не придет Царствие Божие приметным образом, И не скажут: „вот, оно здесь“, или: „вот, там“. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть*» (Лк 17:20–21). Традиционная форма вновь подчинена разом обычаю и необычайности: языковая игра в эсхатологическом речении также доведена до точки разрыва. Любая буквальная внерелигиозная схема, способная включать в себя чтение знаков, рассыпается. Апокалиптическая практика «поиска знаков» отвергнута; тезис «Царствие Божие среди вас» идет дальше всех классических интерпретаций — и «самосбывающейся» эсхатологии Иеремии, и сбывшейся эсхатологии того же Иеремии, и последовательной эсхатологии Швейцера — в направлении совершенно необычного экзистенциального значения. Собственно, соотношение между намеченным таким путем экзистенциальным временем и мифологическим временем расчета знаков в традиционной эсхатологии аналогично процессу дезориентации и переориентации, осуществляемому пословицей.

2. Евангелие от Матфея цитируется здесь по одному из современных переводов. — Прим. пер.

Имплицитная логика смысла, возникающая при таком употреблении предельных выражений, станет окончательно ясной, если, вернувшись к притче, мы обратим внимание на одну ее ранее не отмечавшуюся особенность: экстравагантность повествования. Как мне кажется, экстравагантность здесь оказывается аналогом парадокса и гиперболы в пословице и разрыва мифологического времени в эсхатологических речениях. Притчи повествуют о событиях, которые могли бы произойти или даже происходили на самом деле; но именно эта реалистичность положений, характеров и сюжета подчеркивает эксцентричность поступков, с которыми сравнивается Царствие Божие. *Необыкновенное в обыкновенном* — вот логика смысла притч. Посмотрите на экстравагантность владельца земли в притче о злых виноградарях: сначала он посылает к ним слуг, потом своего сына; какой палестинский землевладелец повел бы себя настолько безумно! Что сказать о хозяине из притчи о большом ужине, который велел вместо не пришедших гостей позвать людей с улицы? А отец из притчи о блудном сыне не превосходит ли все пределы снисходительности? Человек, который нашел сокровище на поле и продает все свое имущество, чтобы им завладеть, не подобен ли агенту по недвижимости или разведчику нефти из числа самых рискованных? Где видано, чтобы из маленького зернышка выросло дерево настолько большое, что в его ветвях могут вить гнезда птицы? Или взять притчи о критических ситуациях: неужели повседневная жизнь настолько скупа и настолько жестока, что предоставляет *один-единственный* шанс, которым необходимо воспользоваться, настолько немилосердна, чтобы приговоры были *без обжалования*? Не следует ли экстравагантность — необыкновенное в обыкновенном — логике, очень похожей на логику гиперболы и парадокса?

Сказанного достаточно, чтобы подвести к мысли о том, что логика смысла всех этих текстов основывается на использовании *предельных выражений*, осуществляющих разрыв обыденной речи. Именно этот разрыв посредством предельных выражений я противопоставляю логике смысла священной вселенной, основанной на соответствии между макрокосмом и микрокосмом, человеком и его средой обитания и космосом, матерью и землей. Как мы говорили, священная вселенная «связана» внутренними связями; добавим, что символ «связи» — это своего рода символ всего символизма в целом. Парадоксальная вселенная притчи, пословицы, эсхатологического комментария — это, наоборот, вселенная «взорванная».

Взорванная ради чего? Евангелие отвечает: *Царствия Божия*. Но необходимо отчетливо понимать, что этот символ никак не включается в символическую цикличность работы космических соответствий; Царствие Божие диаметрально противоположно Раю не только как будущее прошлому, упование — ностальгии, но и как все *предельные выражения* в целом противоположны работе *соответствий*. В этом смысле выражение «Царствие Божие» может быть понято как *стрелка*, которой предельные выражения указывают в направлении предельного опыта, составляющего крайнюю точку наших речевых средств. Как бы то ни было, религиозный язык — или, по меньшей мере, эта разновидность религиозного языка — разносит на кусочки символическую цикличность, все время будучи нацелена «за пределы». Именно так логика *предельных выражений* оказывается диаметрально противоположна логике *соответствий* в священной вселенной.

Итак, на мой взгляд, последним шагом, который необходимо сделать в данном случае, будет сказать, что религиозный язык — по меньшей мере, *этот* религиозный язык — использует предельные выражения с единственной целью: сделать сам по себе опыт открытым, взорвать его ради движения к другим формам опыта, которые сами по себе составляют предельный опыт. Как мы уже говорили, притча переописывает опыт; но она переописывает его не в духе какого-либо из поэтических языков, а имея в виду *предельное*; всякая речь, включая тексты этические и политические, оказывается под воздействием требования «чего-то большего», которое вносят в текст и в жизнь экстравагантность притчи, парадокс и гипербола пословицы, провозвестие Царствия Божия в нынешнем времени. Этот предельный опыт есть опыт не только кризиса и принятия решения, как в многочисленных теологиях кризиса, не только отчаяния, как у Карла Ясперса; это одновременно опыт кульминации, как в притче о хорошей жемчужине, где «найти то, что бесценно», означает высшую радость.

III. К каким точкам соприкосновения?

Я не хочу скрывать, насколько тяжелым, рискованным и далеким от завершения представляется сейчас труд по изучению *промежутка* между полюсами этой мощной оппозиции.

Я проведу сам с собой два рассуждения; одно из них я буду называть рассуждением иконоборца, другое — рассуждением при повторном слушании. Сам я отдаю предпочтение второму, но не забываю и о первом.

Рассуждение иконоборца состоит примерно в следующем:

Прежде всего то, что мы живем в десакрализованном мире, — факт культуры. Наша современность сформировалась как современность, эмигрировав из священного космоса. Для современного человека природа больше не выступает как хранилище знаков. Великие соответствия сделались для него неразгадываемыми. Космос нем. Человек больше не обретает смысл своего существования, своей принадлежности к космосу, в свою очередь, наполненному смыслом. У современного человека больше нет священного пространства, нет центра — будь то *templum*, святая гора или *axis mundi*. Его существование децентрализовано, расцентрализовано, обесцен-трировано. У него больше нет праздников, его время так же однородно, как его пространство. Вот почему о священном мире сейчас можно говорить только в терминах архаизма. Священное есть архаическое. И начало конца этого архаизма можно без труда датировать: мы ушли от логики соответствий главным образом тогда, когда приняли науку и технологию не просто в качестве центральной оси познания, но как основной способ бытия. С тех пор мы не принадлежим *космосу*; отныне у нас есть *вселенная* — как предмет размышлений и объект использования. Это изменение не было чем-то контролируемым. Поскольку священное образует способ бытия, его изменение относится к истории бытия. Именно в терминах историчности бытия и надо о нем говорить — в духе работ Хайдеггера о технике.

Второе соображение: конечно, в нашей культуре можно найти остатки священного; в сельских районах Европы они были еще очень заметны всего несколько десяти-летий назад — ведь жизнь земледельцев не так далеко ушла от образа жизни человека

эпохи палеолита. Что касается индустриализованного мира, то и в нем представлены следы священного. Но это остаточное священное, или, хуже того, священное-суррогат, которое не заслуживает того, чтобы сохраниться. Невозможно основываться — тем более для апологии! — на том факте, что священное отступило в замаскированные мифы и выродившиеся ритуалы, говорим ли мы о наших праздниках, о наших свадьбах и похоронах, или об оккультизме, или о переносе священного в область политики. Ничуть не больше радости видеть, что там и сям психоанализу предлагается вобрать в себя наследие священного, мифологизировать бессознательное и превратить аналитический опыт в обряд инициации: отступление священного в область бессознательного — точно так же один из этапов его забвения, как и придание науке и технологии статуса высшей ценности. Это отступление — только теневая сторона того же явления, обратная сторона Просвещения: если носителем священного может быть только тот, кто видит сны, этот удел свидетельствует о неспособности священного предлагать модели поведения для бодрствующего человека и преобразовывать реальность в согласии с образцами, которые еще являются ему по ночам.

Третий аргумент: поскольку священный мир удаляется от нас, или, точнее, поскольку мы удалились от него, единственная религия — христианская или иная — послание которой еще может быть услышано, — та, которая найдет в самой себе достаточные ресурсы чтобы не просто сохраниться, но извлечь пользу из заката священного. А ведь весь предшествующий анализ свидетельствует, что керигматическая религия — это религия в основе своей антисакральная. Так давайте, гласит этот аргумент, доведем этот процесс до конца. Освободим керигматическое ядро от священной скорлупы. Таким образом мы лишь выявим глубинный смысл керигматической религии, ведущей свое начало от яхвизма еврейских пророков и утвержденной в своем профанном значении учением Иисуса. В этом аспекте программа демифологизации христианского послания, сформулированная в XX веке, может быть понята как попытка радикального развития тенденции, уже существовавшей в раннем христианстве. Бультман подчеркивает, что если извне демифологизация мотивирована разрушением мифологической вселенной под ударами науки, то изнутри она основана на стремлении к демифологизации, которое присуще самой керигме и может быть прослежено посредством экзегезы Нового Завета. Таким образом, реакция христианства на десакрализацию должна состоять не в том, чтобы принять ее как неотвратимый рок, а в том, чтобы осуществить ее как дело веры. Другими словами, необходимо завершить отделение веры от религии и дойти до конца в требовании безрелигиозного христианства, провозвестником и пионером которого был Бонхёффер. Это восхождение будет делом не только экзегетов, толкующих тексты, но и всей общины, сосредоточенной на том, чтобы устранить священное из своего культа, из своей проповеди, из своей этики и из своей политики.

Теперь я хотел бы сказать, почему я не могу удовлетвориться такой программой и нахожусь в поисках каких-либо точек соприкосновения между священным и керигмой.

Но каких точек соприкосновения?

Размышляя над первым аргументом иконоборца, я спрашиваю себя, в какой степени десакрализация современного мира есть *факт*, который остается только зарегистрировать. Ее справедливо связывают с пришествием царства науки. Но разве наше

отождествление с идеалом научности не сделалось уже проблемой для нас? Я изумляюсь, видя, как столь много критических умов, чей скептицизм во всех остальных отношениях не знает границ, капитулируют перед тем, что они считают приговором современного мира, и самым наивным образом принимают идеологию науки и техники. Открытие идеологической функции науки и техники служит для нас новой отправной точкой — это хорошо показали в различных, но сходных аспектах Хайдеггер, Маркузе, Хабермас, Эллюль: научность, некогда служившая нам абсолютной мерой оценки глобального прогресса современного мира, сама сделалась проблематичной. Год назад я уже упоминал здесь соображения Хабермаса, связывающего эмпирическое знание и природопользование с узкокорыстным стремлением — стремлением теоретически и практически контролировать окружающую человека среду. Под таким углом зрения современный мир предстает функцией одного-единственного стремления, разросшегося, как опухоль, за счет всех других, в первую очередь за счет стремления к общению и стремления к освобождению. Это уплощение иерархии ценностей и одномерность человека, которую оно влечет, представляют собой явление идеологическое — постольку, поскольку они служат цели вынудить всех членов социума согласиться с автономным, всепожирающим и ракоподобным функционированием индустриальной системы, запрограммированной на безграничный и бессмысленный рост. Это соображение должно было бы заметно остудить пыл поборников современности. И это же соображение должно было бы подтолкнуть нас поставить под вопрос суждение, вынесенное современностью о том, что она стремится объявить архаичным. Это суждение уже в свою очередь подвергнуто суду. Современность — не факт и не фатум, отныне она представляет собой открытый вопрос. Одновременно становится менее ясным и противопоставление «современность — архаизм», а с возможной переоценкой самой нашей современности кажется связанной и возможная переоценка священной вселенной.

Эта начинающаяся переоценка священного, сама опирающаяся на переоценку тех ценностей, именем которых и было вынесено суждение о священном, призывает нас к полному пересмотру второго аргумента иконоборца. То, что он называет «остатками» или «следами» священного, может быть, и не заслуживает того, чтобы сохраниться, как есть. Но эти вырожденные и суррогатные проявления о чем-то свидетельствуют. О чем? О том, что выродившееся священное и научно-технологическая идеология образуют единый культурный феномен. Этот феномен — нигилизм. И сциентистская иллюзия, и сжимание священного до одной только видимости проистекают из забвения нами своих корней. Двумя разными, но сходными путями *пустыня становится все шире*. И как раз сейчас, вопреки научно-технической идеологии, она же идеология военно-промышленная, мы обнаруживаем, что без священного человек попросту невозможен.

Попросту говоря, можно ли жить без первоначальных ориентиров? Неужели только атавизм или идущий из глубин экзистенциальный протест толкает нас на поиски особенных мест, будь то наши родные места, места первой любви или арена какого-нибудь важного исторического события — битвы, революции, казни патриотов?.. Мы возвращаемся в эти места, потому что *здесь* проявляет себя реальность, отличная от повседневной, и потому что память, привязывающая события к этому

месту, хранит нас всех от того, чтобы просто блуждать без цели. Могут ли процессы созидания и жизнеустройства быть полностью десакрализованными и при этом не потерять всякое значение? Можно ли уничтожить символику порога, двери, очага и всю ритуальность входа и приема гостей? Можно ли полностью десакрализовать рождение — приход в мир! — и смерть — уход в поля отдохновения? Можно ли очистить их от всех обрядов перехода, не низведя человека до уровня орудия, не обрекши его на бесконечное манипулирование, которое завершается ликвидацией отходов? Можно ли уничтожить все прочие обряды инициации без того, чтобы сами жизненные «переходы» не превратились в простые ничего не значащие перемещения? И не станет ли абсолютно бессмысленной сексуальность, если окажется разорвана всякая связь между ней и великим совершением космических союзов? Может ли время повторения, очищенное от всякой ритуализации, быть чем-то иным, кроме воплощенного проклятия? Есть ли что-то более парализующее, чем вечное возвращение без возрождения? Можно ли жить во времени без праздников, исключительно в соответствии с профанным календарем? Случайно ли, наконец, что то, что в Америке называют «субкультурами», пребывает в таких почти безнадежных поисках праздника, в общении с силами природы, которыми мы могли бы вновь начать восхищаться, не используя их?

Вот новые вопросы, которыми мы начинаем задаваться после смерти священного. Не стоим ли мы на пороге возрождения священного, если самому человеку все-таки не суждено умереть?

Одновременно в высшей степени сомнительным становится и третий аргумент иконоборца. Возможно ли вообще христианство без священного?

Все антиномии, на которых строилось наше размышление, теперь должны быть подвергнуты повторному рассмотрению. Слово, сказали мы вначале, освободилось от нуминозного. Это правда. Но разве это произошло не в той мере, в какой оно приняло на себя функции нуминозного? Не будь прокламации, не было бы и герменевтики. Но прокламации не было бы, если бы само слово не было могущественным, то есть если бы у него не было власти являть собой новое бытие, которое оно возвещает. Разве слово, которое обращено к нам в большей степени, чем мы его говорим, слово, которое определяет нас в большей степени, чем мы его произносим — «говорящее слово», — не утверждает заново священное одновременно с его уничтожением? Это так же верно, как и то, что слушание слова невозможно без превращения ценностей *tremendum* и *fascinosum* в послушание и рвение. Со своей стороны, я не могу представить себе религиозного поведения, которое изначально не исходило бы из «чувства абсолютной зависимости». Итак, не в этом ли состоит сущностная связь человека со священным, претворяемая в слово и речь и, таким образом, одновременно отменяемая и утверждаемая заново?

Возможность примирения слова и манифестации — основной тезис пролога Евангелия от Иоанна: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ио 1:14).

Это отождествление слова и манифестации породило понятие откровения, которое — от греческих отцов Церкви до Гегеля — сформировало центральную категорию, в рамках которой мыслилось христианство. По Гегелю, Христос — это «абсолютная

манифестация». Он — Бог «здесь-сущий». Знаменитый философ не колеблясь рассматривает эту абсолютную манифестацию как продолжение архаических иерофаний, правда, ценой множества отмен и превращений. Достаточно вспомнить великолепные страницы «Феноменологии духа», посвященные смерти языческих богов, их заброшенным алтарям и опрокинутым колоннам. Так манифестация священного диалектически утверждается заново и в неявном виде включается в прокламацию.

Слово, говорили мы далее, противопоставляет наставление Торы иерофаниям, имя идолу, этику эстетике, историю природе. Это тоже правда. Но это правда диалектическая, она устанавливается, подразумевая свою противоположность. В действительности вопрос состоит в том, чтобы выяснить, возможна ли вера без знака. Экзегеза свидетельствует скорее об обратном. Она показывает, что космический символизм был не уничтожен, а тем или иным образом переосмыслен в соответствии с требованиями прокламации. Так, Яхве восхваляется как бог воинств (по всей видимости, звездных); в его лице и его ореоле сохраняется нечто от солнечного сияния; он — Всевышний, как подобает наднебесным богам. Космогонические мифы, долгое время вызывавшие недоверие, получают подтверждение благодаря сугубо историческому взгляду на божественное; конечно, они теряют свою роль образцов для отправления культа и для ритуализованной жизни, поскольку жизнь ритуализуется на основе Торы; но они не оказываются просто целиком уничтожены — они приобретают новую функцию; отныне они обозначают «начало» истории, сквозной мотив которой — история освобождения. Прославление великих подвигов спасения смело подхватывает драматические темы мифологии, в особенности победу над могуществом вод и хаоса.

Итак, все свидетельствует о том, что космический символизм не умирает, а трансформируется, переходя от модели священного к модели прокламации. Новый Сион пророчески переворачивает воспоминание о священном граде, а грядущий Мессия проецирует в эсхатологическое будущее окруженные сиянием образы царей — Божьих помазанников. Голгофа становится для христиан новой *axis mundi*. Всякий новый язык — это использование заново старого символизма.

Такая переориентация архаического символизма принципиально возможна в силу самой работы слова, уже заложенной в него. Выше мы подчеркивали принцип соединения разнородных символов в рамках основного символизма, который должен постоянно переинтерпретироваться. То, что мы тогда назвали герменевтическим минимумом, скрыто присутствующим в функционировании символизма как сложной системы, запускает механизм переинтерпретации, который в керигматической модели принимает драматическую форму переворачивания, но не уничтожения.

Необходимо вновь рассмотреть с этой точки зрения формы высказывания, которые мы заимствовали у синоптической традиции. Их поверхностная структура именно такова, как мы сказали: выход за пределы традиционных форм притчи, пословицы и эсхатологического комментария. Но их глубинная семантика остается семантикой священного символизма.

Это очевидно в случае эсхатологических комментариев, находящихся в прямом конфликте с мифологической подосновой эсхатологии, в которой *Endzeit* (конец времен) соотнесен с *Urzeit* (началом времен). Столь же легко выделить механизм реакти-

вации первичного символизма в профанном языке притчи: выбор образов пастуха, отца, царя и т. д. с несомненностью обусловлен их привычными коннотациями, но также их наполненностью смыслом, общей для всех архаических культур. Что касается пословицы, совершаемый ею драматический переворот — «есть последние, которые будут первыми, и есть первые, которые будут последними», — работает столь наглядно только потому, что одновременно пословица вызывает к жизни скрытые ценности символизма инициаций: узкий путь, узкие врата, званость и избранность. В конце концов, Платон — правда, в философии — также преобразует основной символизм: «Много тирсоносцев, да мало вакхантов»³. Философия и евангельская проповедь двумя разными способами придают второе дыхание символическому архаизму.

Наиболее замечательный пример этого рода — возвращение символизма смерти и нового рождения в керигматическом учении об обращении. Пример этот замечателен в двух отношениях. С одной стороны, он демонстрирует узел, шов, соединяющий древний символизм и слово веры. С другой стороны, он имеет параллель в философии, потому что она также по-своему обновляет древние мифы. Таким образом, про обращение можно говорить на многих языках: на профанном языке предельных ситуаций обращение — не что иное, как решение, которое необходимо принять в ситуации кризиса, переописанной притчей и условно обозначенной метафорическим повествованием; это решение имеет этические и политические аспекты, которые могут быть полностью выявлены в «безрелигиозном» измерении, провозглашенном Бонхёффером. Но экзистенциальная наполненность этого решения может быть защищена от пресных и банальных интерпретаций, которые способна породить профанная передача, только в том случае, если одновременно будет заново актуализована старая символическая подоснова смерти и воскресения, возвращения в материнское лоно и нового рождения. Имело ли бы еще слово «обращение» хоть какой-нибудь смысл, если бы мы больше совсем не понимали того, что было выражено в символах возрождения, нового творения, наступления новой жизни и нового мира?

На протяжении всей истории христианской Церкви это хрупкое равновесие между иконоборческим потенциалом прокламации и символическими возвращениями священного выражалось в форме диалектики таинства и проповеди. Я вполне готов признать, что в проповеди с ее стремлением «приложить» слово здесь и сейчас, этически и политически, побеждает керигматическое начало. В таинствах побеждает возврат символизма. Достаточно задуматься хотя бы обо всех соответствиях, которые актуализирует крещение, — между Первичными водами, в которых растворяются все формы, потопом, водой смерти и водой очищающей, между окунанием, наготой и погребением, между появлением из воды, одеянием из света и воскресением. Можно сказать, что таинство — это трансформация священного ритуала сообразно керигматической модели.

Действительно, без опоры и ориентации на священное в космосе и в жизни слово само по себе становится абстрактным и рассудочным. Только воплощение в непрерывно переинтерпретируемом древнем символизме, *в котором слово непрерывно*

3. Платон. «Федон». Пер. С. П. Маркиша. — *Прим. пер.*

обобщает себя, дает ему возможность говорить не только разуму и воле, но также воображению и сердцу, то есть всему человеческому существу целиком.

Не означает ли все это, что надежда увидеть, как вера, явленная в слове, переживет религию священного, совершенно бесплодна и что судьба слова и тех, кто его слушает, связана с каким-то новым рождением священного и его символизма — вопреки его смерти..?

Литература

- Кант И. (1966). Сочинения в 6 т. Т. 5. Критика способности суждения. М.: Мысль, 1966. § 16.
- Beardslee W. A. (1970). Uses of the proverbs in the Synoptic gospels // Interpretation. 1970. Vol. 24. P. 61–76.
- Black M. (1962). Models and metaphors: studies in language and philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 1962.
- Corbin H. (1961). L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. Paris: Flammarion, 1961.
- Crossan J. D. (1973). In parables: the challenge of the historical Jesus. New York: Harper and Row, 1973.
- Eliade M. (1949). Traité d'histoire des religions. Paris: Payot, 1949.
- Hesse M. B. (1966). Models and analogies in science. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.
- Neher A. (1955). L'Essence du prophétisme. Paris: P.U.F., 1955.
- Otto R. (1917). Das Heilige. Breslau: Trewendt & Granier, 1917.
- Perrin N. (1966). Rediscovering the teaching of Jesus. New York: Harper and Row, 1966.
- Ramsey I. T. (1963). Models and mystery. London, New York: Oxford University Press, 1963.
- Via D. O. (1967). The parables: their literary and existential dimension. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- von Rad G. (1957). Theologie des Alten Testaments. 2 Bde. München: Kaiser Verlag, 1957.