

ГОНЧАРОВА Наталя Іванівна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
та соціально-гуманітарних дисциплін
Одеського державного університету внутрішніх справ,
e-mail: vchen@ukr.net

САКРАЛЬНІСТЬ ЖЕРТВИ

У статті аналізуються підстави сакралізації жертви у межах міфологічного дискурсу. Доводиться, що жертва вже за своєю сутністю є протипоставленням буденності, профанному світові, світу звичних соціальних зв'язків, оскільки означає «виривання» індивіду з цього світу, втрату ним усіх значущих характеристик і набуття іншого буттєвого статусу. У метафізичному вимірі архаїчне значення жертви полягає в тому, що вона підтримує звичний порядок подій або поновлює його. Праксеологічний вимір жертви зводить її до сакралізованої форми обміну. При цьому сакральне значення «банальної» жертви полягає у тому, що вона забезпечує особливі умови взаємодії природного та надприродного світів. Для «високої» жертви сакральність осмислюється як необхідність підкорення конкретизованому владному велінню вищих сил, що має відтінок випробовування. У «символічній» жертві попередні мотиви доповнюються специфікою «після-смертного» існування, яке реалізується у тісному зв'язку із світом сакрального.

Ключові слова: сакральне, профанне, «банальна» жертва, «висока» жертва, «символічна» жертва.

Постановка проблеми. Проблема жертви на сьогодні розглядається в межах різних наук і наукових підходів. Юридичні дисципліни досліджують жертву з точки зору її правового становища, у співвіднесеності з конфліктом «права» й «неправа». Медицина й психологія вивчають підстави та наслідки специфічних станів, пов'язаних з перебуванням у ролі жертви, а також способи їх компенсації. Суспільні дисципліни звертаються до сутнісного значення цього феномену у різних аспектах його реалізації. З різних боків феномен жертви оцінюється фрейдизмом і неофрейдизмом, екзистенціалізмом і постмодернізмом. У раціонально-секуляристському науковому дискурсі поволі втрачає актуальність первинний смисловий аспект жертви, що пов'язує даний феномен із сакралізованими діями стосовно приношення в дар божеству предметів або живих істот. Але так само, як сучасне семантичне наповнення концепту «жертва» обтяжене традиційними конотаціями, що сформувалися протягом тисячолітнього історичного процесу, сучасні уявлення про жертву, поведінкові патерни й соціальні атитюди мають безпосередній генетичний зв'язок із тими уявленнями, що формувались на зорі розвитку людського суспільства і через міфологеми та узвичаєні форми ритуальних культурних практик організовували його буденне життя.

Як влучно зазначила Н. Цигуля, «десакралізація соціального простору не привела до зникнення або різкого ослаблення сакрального виміру соціуму, ...лише до його трансформації [1, с. 8]. Наше суспільство переживає період не стільки десакралізації буттєвих феноменів, скільки їх ресакралізації, що, безумовно, стосується й феномену жертви. Трансформації соціокультурного простору не призводять до абсолютного заперечення сакрального значення жертви, а лише до його витіснення у неусвідомлюваний план, де жертва виступає як «необхідність» і «предметність», як щось, що має право на співчуття, але не має права на зміну свого статусу.

Таким чином, дослідження процесів сакралізації жертви з точки зору їх соціокультурної обумовленості й обґрунтованості має суттєве значення не лише в теоретичному плані, але й з точки зору формування методологічного фундаменту для коректної постановки та вирішення багатьох практичних проблем юридичного, психологічного й соціального характеру.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Методологічні засади дослідження сакрального як особливого соціокультурного феномену закладені Е. Дюркгаймом, який ввів у раціональний науковий вжиток традицію протиставлення «сакрального» і «профанного», та М. Моссом, який вивільнив поняття сакрального з релігієзнавчого контексту. В теоцентричному ракурсі проблема сакрального розглядалась в дослідженнях Р. Отто та М. Еліаде. Власні інтерпретації сакрального пропонували Р. Жірап та Ж. Батай, пов'язуючи його у своїх дослідженнях з феноменом насильства та практикою ритуалізованих жертвоприношень. Специфічні сакральні функції жертвоприношення розглядались також у працях Е. Тейлора, Дж. Фрезера, В. Буркерта. Серед сучасних дослідників суттєве значення мають праці Т. Дмитрієвої, Г. Козирєва, О. Сумачова, Н. Цигулі.

Метою статті є дослідження витоків та засад сакральності жертви в межах архаїчного міфологічного дискурсу.

Виклад основного матеріалу. Теоретичне осмислення феномену жертви в європейській традиції ґрунтується передусім на християнській версії сакральності. В межах останньої презентація внутрішньої іманентності жертви відбувається через ототожнення її з самопожертвою, тобто, свідомою і цілеспрямованою дією, яка презентує безумовну відданість індивіда божественній волі, ідеалам добра і блага, обов'язку, честі тощо. В світлі такого розгляду далеко на периферії лишаються інші значущі аспекти даного феномену, а саме: жертви як приреченості, як небажаності і неминучості. Ці інтенції визначаються лише як дрібні і негідні потяги, в найкращому випадку – як внутрішні колізії, перемога над якими означає перемогу добра над злом, оскільки «Бог повелів, щоб ми не лише вірили у розіп'ятого Христа, але й щоб нас розпинали й ми страждали з Ним» [2]. У межах християнізованої парадигми жертва, яка намагається позбутися свого статусу жертви, визнається недосконалою, підданою нечестивим потягам.

Однак таке концентровано-альтруїстичне уявлення про жертву сформувалось не одразу. Процес сакралізації жертви тривав протягом століть, зберігаючи наступність між окремими етапами, і формуючи відмінність їх формальних і змістовних дискурсів.

У загальному континуумі міфологічних текстів можна вирізнити декілька моделей жертвності, які займали чільне місце на різних етапах розвитку ритуально-міфологічної практики, зокрема: «банальна жертва», «висока жертва» та «символічна жертва».

1. Вочевидь, найдавнішою формою жертвування можна вважати «банальну жертву». Банальне або ж «профано-релігійне» ставлення до жертви полягає в тому, що у жертву віддається щось неповноцінне, недостатнє, щось «непотрібне».

Так, філіппінський міф про заселення землі після всесвітнього потопу розповідає історію жертвоприношень, що їх здійснили діти першої людської пари, знемагаючи від голоду і хвороб. Спочатку в жертву богам було принесено мишу, а потім велику змію. Однак ці жертви виявились недостатніми: боги «не почули» людей. Тоді, за порадою батька, старші діти принесли у жертву наймолодшого брата. У самому тексті міфу цей вибір обґрунтовано тим, що, на відміну від старших братів, у юнака *не було жінки*, отже, він лишався немов би поза унормованих форм буття.

Останнє жертвоприношення досягло поставленої мети: боги прийшли до людей і допомогли їм, прогнавши хвороби і голод. Негативним і неочікуваним наслідком такої екстраординарної жертви стали ворожнеча та вбивства поміж людьми, що їх принесло пролиття людської крові. Надалі ж боги встановили міру прийнятної для них жертви: нею має бути не миша, змія чи людина, а курка чи свиня [3, с. 66].

Зазначений міф звертає на себе увагу з кількох причин.

По-перше, тут чітко означена саме *банальність* жертви: жертвують «зайвим», тим, що не інтегроване цілком у суспільне буття.

По-друге, в контексті міфу функція жертви полягає не в уласкавленні вищих сил (богів), а у своєрідному способі встановлення зв'язку із ними. Перші жертви (миша та змія) були недостатніми не з огляду на їх малоцінність в очах богів, а тому, що не могли донести до них прохання людей. Боги просто «не чули» звернені до них людські заклики.

Отже, жертва потрібна для того, аби на певний час встановити інші виміри реальності: зміцнити зв'язок між природним і надприродним світом, уможливити спілкування між людьми та богами.

По-третє, самі боги ніяк не беруть участі у виборі жертви, відповідальність за цей акт покладається на людську спільноту. Разом із тим, існують цілком об'єктивні вимоги «придатності» й «прийнятності» жертви, що їх боги згодом роз'яснюють людям. *Людина є придатною, але неприйнятною жертвою*, і тому людське жертвоприношення принесло разом і позитивні, й негативні результати. Війна та ворожнеча, що прийшли на досі мирні землі, виступають не мірою божественного покарання, а об'єктивними наслідками помилкової дії.

Модель банальної жертви презентує нам початки сакралізації статусу жертви, який поки що не пов'язаний безпосередньо із божественним волевиявленням. Жертва тут виступає умовою специфічної зміни реальності: встановлення на деякий час більш тісних взаємозв'язків між природними і надприродними силами, між богами і людьми. І саме з цієї причини вона набуває сакрального значення.

На цьому етапі існування людського суспільства набуття людиною статусу жертви означає втрату життя у його примітивному фізіологічному сенсі, тобто, просту і безпосередню втрату тілесності. Згодом, з розвитком анімістичних уявлень, така втрата вже містить у собі можливість подальшого – зміненого – існування (приміром, у вигляді місцевого духу, особистого духа-охоронця тощо).

Пізніше, на нових етапах розвитку людської спільноти поступово змінюється і модальність жертви, і підстави її сакралізації. Внутрішньою інтенцією таких змін виступає індивідуально-ціннісний аспект жертвування, що остаточно сформувався в моделі «високої» жертви.

2. Модель «високої» («суто сакральної») жертви побудовано на іншому сутнісному фундаменті: у жертву віддається найкраще, найцінніше, найдорожче – з суб'єктивної і об'єктивної точки зору. Кілька варіантів такої жертви презентовано у біблійних міфах, зокрема, у переказах про принесення Авраамом в жертву свого сина Ісаака, а також про принесення Ієфаєм в жертву своєї дочки, ім'я якої у тексті не вказано. Незважаючи на їхню близькість існують суттєві особливості, які відрізняють ці перекази один від одного.

Міф про Авраама та Ісаака побудований як певна, зовні задана дилема:

«Бог сказав: Візьми сина твого, єдиного твого, котрого ти любиш, Ісаака; І піди на землю Морія, і там принеси його в усеспалення на одній з гір, про яку Я тобі скажу...»

І прийшли на місце, про котре сказав йому Бог; і влаштував там Авраам жертовника, розіклав дрова, і, зв'язавши сина, поклав його на жертовника – зверху на дрова.

І простягнув Авраам руку свою і взяв ножа, щоби уразити сина свого.

Але Ангел Господній озвався до нього з неба і сказав: Аврааме! Аврааме! Він сказав: Тут я!

Ангел сказав: Не занось руки твоєї на юнака і не роби з ним нічого; бо тепер Я знаю, що боїшся ти Бога, і не пошкодував сина твого, єдиного твого, для Мене.

І підніс Авраам очі свої і побачив: Ось, позаду баран, що заплутався в чагарнику рогами своїми. Авраам пішов, упіймав барана, і приніс його для всеспалення замість сина свого» (Бут. 22:2, 9-13).

Таким чином, відомий сюжет презентує дві конкуруючі моделі жертвності, а саме: модель високої жертви (жертвують найкращим, найціннішим) і модель символічної жертви (жертву-людину в процесі ритуалу підмінюють жертвовною твариною). Утім, на даний момент для нас важливіша перша частина.

Як і у філіппінському міфі, у старозавітному наративі йдеться про принесення у жертву недостатньо соціалізованої істоти – юнака, що не має власної сім'ї. В обох текстах жертва пов'язана із жертвувателем родинними стосунками. Однак вагому різницю складає інтерпретація цього статусу. У першому випадку у жертву віддається істота, що знаходиться

«на межі» суспільного життя, своєрідний маргінал. У другому – «кров від крові і плоть від плоті» свого батька, який віддає у жертву немовби частину самого себе. Головна цінність Ісаака як жертви полягає у тому, що він є найціннішим для самого жертвувача.

Характерне для архаїчної міфології підкорення неблаганній безособовій силі (не прихильній, і не ворожій у повному значенні цього слова), на новому етапі змінюється ситуацією «формально вільного вибору», емоційним діалогом особистих почуттів і високого обов'язку, який і робить дійсною жертвою аж ніяк не Ісаака, покладеного на жертвник божества. Останній виступає лише *предметом жертвування*. Жертву – як з точки зору формальної дії, так і у її змістовно-значущому наповненні – приносить його батько, Авраам, який один несе на собі всю вагу божественного випробування.

На протигагу вище розглядуваному філіппінському міфу, тут у процесі жертвування реалізується не воля спільноти, а воля індивіда (Авраама), незважаючи на те, що його причетність до жертви, так само як і відмова від жертвування (заміна дійсної жертви символічною), – не прояв індивідуальних поривань, а свідоме слідування недвозначно висловленій волі божества. Конкретизація божественної волі у даному випадку виступає своєрідним маркером процесу індивідуалізації людського буття, досі повністю підкореного природній та соціальній загальності.

Інший варіант дії на цьому шляху індивідуалізації реалізує суддя Ієфай, який *за власною волею* укладає обітницю щодо жертвоприношення, ще не здогадуючись про її справжній зміст. За допомогу у перемозі над ворогом він обіцяє принести у жертву першу ж істоту, що стріне його вдома, і згодом мусить виконати обіцянку, принісши у жертву власну дочку (Суд. 11:30-39).

Знаменно, що безіменна дочка Ієфая виступає більш діяльною істотою, аніж Ісаак. Вона виявляє свою волю принаймні тим, що *погоджується* із своїм статусом жертви. Але її діяльність та особистість згасає у цей самий момент – коли вона погоджується із тим, щоб стати *предметом* жертвування. «Роби зі мною те, що сказали уста твої», – звертається вона до Ієфая, об'єднуючи таким чином волю батька із волею божества, і лишень відтермінуючи здійснення ритуалу, аби мати змогу оплакати свою дівочість.

Звідси – лише крок до добровільної самопожертви, ідеї свідомої смерті заради спасіння інших, яка лежить в основі інститутів як язичницького, так і християнського спасительства [4, с. 8].

Однак у вище розглядуваних текстах, як і у переважній більшості інших міфологічних наративів, є певна смислова лакуна. Вона пов'язана із тим, що оцінка «високої» жертви, так само, як і жертви банальної, відбувається з позиції спільноти (або «божества») – з одного боку, й жертвувача – з іншого боку, і *виключає розгляд ситуації з позиції самої жертви*.

Загалом, це зрозуміло. У межах родової свідомості жертва протиставляється світові звичних соціальних зв'язків, оскільки передбачає «виривання» індивіда з цього світу, втрату ним усіх значущих характеристик і набуття іншого буттєвого статусу. Жертва перестає бути собою, а стає чимось іншим – власне жертвою за призначенням, а потенційно – ще й тим, що сподіваються отримати внаслідок жертвоприношення.

В контексті сакралізованих цінностей жертва – «о-брана» (спільнотою чи божеством), її власна соціальність заперечується у цьому акті обрання. Таким чином, жертва існує і означається як «окреме», «одиничне», «інше». Зважаючи на цю одиничність та окремність свого буття, жертва може претендувати на індивідність, але ні в якому разі не на суб'єктність, а отже – не на власну феноменологічну й аксіологічну позицію.

Суб'єктність руйнує феномен жертви зсередини, оскільки «суб'єкт» не може водночас бути «предметом» /жертвування/. Предмет завжди дорівнює самому собі, своїй власній сутності, а для суб'єкта – як для діяльного індивіда – характерним є внутрішнє роздвоєння, він водночас виступає і тим же самим, й іншим.

Власне, тільки це внутрішнє роздвоєння й дозволяє вважати Авраама та доньку Ієфая дійсними *суб'єктами дії*, оскільки міф припускає, принаймні формально, можливість

невиконання звернутого до них владного повеління. Водночас згода доньки Іефая із визначеною для неї функцією – стати оплатою за божественну допомогу у битві – відводить її від початків суб'єктності до банальної предметності.

Таким чином, інерція родової «ми-свідомості» формує для народжуваної суб'єктності жертви глухий морально-етичний кут. Адже згода потенційної жертви із ззовні визначеною для неї долею перетворює індивіда на *предмет* жертвування, а відмова від цього призначення у межах родової свідомості має значення перемоги хаосу над порядком, чи у локальному, чи й у глобальному масштабі.

3. Як уже зазначалось вище, на певному етапі існування людського суспільства доля жертви полягає у простій, безпосередній і повній втраті життя у його примітивному фізіологічному сенсі. Пізніше ця втрата частково компенсується ілюзорною можливістю подальшого існування у вигляді духу чи місцевого божества. Ще пізніші варіанти жертвності розвивають символічний аспект жертвування (жертвування частиною задля цілого) і виводять його на рівень індивідної символічності: у людини забирають не життя, тобто, не тіло в цілому, а лишень його частку, яка виступає недвозначним символом цього самого життя (волосся, кров, частина плоті тощо).

Принципово, будь-яке пожертвування в глобальному сенсі несе у собі цей символічний аспект: спільнота жертвує *часткою* своїх здобутків чи самої себе (у тому числі й людиною як часткою спільноти) заради збереження *цілого* (спільноти чи світу взагалі). Аксіологічне значення нового варіанту жертвності полягає в тому, що людина (окремий індивід) вже визнається «цілим», а не лише частиною загальної спільноти.

Вочевидь, у цей же період формується й інша модель символічної жертви: підміна реальної жертви її подобою (замість людини у жертву приноситься тварина або лялька). У такий спосіб досягається своєрідний компроміс між визнанням цінності людського життя у його індивідному та індивідуальному аспектах і вимогами вищого, надіндивідного порядку – сакралізованою волею спільноти та/або надприродних сил.

Модель символічної жертви презентує нам черговий епізод біблійного нарративу, у якому йдеться про підміну жертви-людини (Ісаака) жертвою-твариною (ягням). Надзвичайно важливим є те, що ця підміна відбувається у самому процесі жертвоприношення, *після замаху ножа*, який має показати, що індивіда «як людину» вже принесено у жертву, і підмінюється лише його тілесність. Однак символічний аспект жертвування в межах розглядуваного тексту не знаходить свого подальшого розвитку. Для Ісаака перебування в ролі жертви є «випадком» і «випадковістю», його подальше життя не несе на собі жодних наслідків символічної смерті, він нічого не втрачає і нічого не набуває. «Необхідністю» і «неминучістю» жертвоприношення стає тільки для Авраама. Воно виступає вінцем усього його життєвого шляху, священним випробовуванням, яке винагороджується божественним благословенням.

Зовсім інакше потенціально й реалізоване буття жертви розкривається у давньогрецькому міфі про Іфігенію. На відміну від біблійного, цей переказ не має єдиної канонічної версії, що утруднює його аналіз, але дає багатший матеріал для рефлексії. Зазвичай він розглядається як один з епізодів Троянської війни, який, однак, має власні інтенції.

Коли грецький флот, прямуючи до Трої, затримується з-за відсутності вітру, жрець проголошує, що богиня Артеміда гнівається за образу, нанесену їй одним з ватажків, Агамемноном, і вимагає (в якості відплати) принесення в жертву його дочки Іфігенії. Здавшись на вимоги ахейського війська та його вождів, Агамемнон прикликає до себе Іфігенію під приводом її заручин з Ахіллою. Натомість дівчину чекає смерть на вівтарі богині. Однак під час жертвоприношення Артеміда викрадає її з жертвника, підмінивши ланню (в інших версіях – ведмедицею чи вовчицею) і переносить до Тавриди, де Іфігенія має служити в храмі, приносячи в жертву богині усіх чоловіків-чужинців. Через декілька років служіння Іфігенія, незважаючи на вимоги місцевого царя, відмовляється принести в жертву

чоловіка, у якому впізнає спочатку свого співвітчизника, а потім – рідного брата (Ореста), і повертається з ним на батьківщину [5].

У наведеному тексті з граничною повнотою розкривається сакральне значення жертви як специфічної форми оплати (обміну). Жертвоприношення Іфігенії виступає, насамперед, «вірою» (оплатою образи, нанесеної богині), далі, платою за прихильність богині для ахейського війська й створення сприятливих обставин для нього і, в кінцевому рахунку, платою за перемогу у війні.

Божественна воля у даному випадку конкретизована (жертвою має стати саме Іфігенія) й індивідуалізована (цю вимогу висловлює одна з богинь численного пантеону). Однак вона не є непереборною, а лишень стає такою внаслідок підтримки божественної вимоги соціальною силою (ватажками ахейського війська).

Таким чином, проблема жертви у цьому наративі виходить за межі внутрішнього суб'єктивного вибору, означеного вищою волею, і являє собою складну багатопланову систему відносин, що немов би «розтягуються» між двома полюсами. На одному полюсі концентруються вимоги жінки-богині (надприродної влади), жерця (релігійної влади) та військових вождів (влади світської), що символізують високий обов'язок і усталений порядок. На іншому полюсі скупчуються індивідуальні потяги та емоції: любов батьків, співчуття нареченого (Ахілла), прагнення до життя і страх смерті самої Іфігенії. Остання, як і Агамемнон, виступає «точкою розриву» між полюсами суспільних вимог та індивідуальних поривань. Ця дилема безальтернативно вирішується на користь сакралізованих соціально-владних вимог, при цьому вирішальна роль в одному з варіантів міфу належить Агамемнону, який відправляє дочку на смерть заради суспільної перемоги [5], а в іншому варіанті – самій Іфігенії, яка погоджується на жертвоприношення, рятуючи батька від звинувачень у зраді, а військо – від розбрату [6].

Зазначене рішення, безвідносно до його суб'єктної належності, породжує цілу зв'язку каузальних ланцюгів, у яких реалізуються наслідки частково очікувані, а частково – непередбачені. Очікуваним і бажаним наслідком є те, що Артеміда більше не заважає ахейцям, флот досягає Трої, зрештою ахейці отримують перемогу у тривалій війні. Неочікуваним і небажаним – те, що жертвоприношення Іфігенії розпочинає низку родинних вбивств: мати Іфігенії, Клітемestra, помщаючись за дочку, вбиває свого чоловіка Агамемнона. Їх спільний син Орест здійснює помсту за батька, вбиваючи власну матір, і сам мало не гине від рук Іфігенії [7]. Незважаючи на те, що вони обидва залишаються живими і навіть згодом повертаються на батьківщину, жоден з них не продовжує свій рід, що також може бути розцінене як «віддалена родова смерть». (Така амбівалентність наслідків жертви споріднює давньогрецький міф із філіппінським і ставить під сумнів вірогідність твердження Рене Жірара про те, що жертвоприношення є насильством без ризику помсти [8, с. 21]).

Символічна смерть на жертвовнику стає початком нового «після-смертного» існування Іфігенії. У цьому існуванні колишня царська дочка втрачає свій соціальний статус і набуває нового (стає жрицею). Змінюється її соціальна роль та сакральні функції: потенційна дружина й матір втрачає право на шлюб і дітей; замість продовжувати життя вона його забирає. Відбувається втрата родини (роду) та батьківщини: перенесена на чужину Іфігенія більше ніколи не стрінеється з батьками, а останні не знають про те, що вона лишилась живою. Отже, символічна смерть жертви в кінцевому підсумку означає її смерть як реального соціального суб'єкта. Подальше фізичне існування – після «принесення в жертву» – містить у собі можливість іншого (чи то інакшого) соціального існування, тісніше пов'язаного із світом сакрального. Таким є, зокрема, існування в якості жерця (монаха), тобто фізичного аналога безтілесного духа (охоронця, покровителя, провідника та медіатора між профанним і сакральним світами).

В межах розвиненої міфо-релігійної свідомості символічна смерть, як і смерть реальна, стає безповоротною. Доля народженої дитини переривається у акті

жертвоприношення, ритуальна «смерть» виступає необхідною умовою нового народження, стає початком життя іншої людини з іншим соціальним статусом та іншою долею.

Останній момент, який вимагає нашої уваги, це – діяльнісний аспект жертви. Виходячи з тексту міфу, сама Іфігенія не бажає стати жертвою і, напевне, може уникнути цього. Її потенційна сваволя (своя власна воля) унаочнюється уже в епізоді про її обманний виклик: на відміну від Іефая, Агамемнон не сповіщає дочку про необхідність жертвоприношення, а маскує його під обіцянку заручин із відомим героєм. Такі дії є необхідними, вочевидь, з причини можливої відмови потенційної жертви від призначеної для неї долі.

Другий епізод, у якому Іфігенія виступає активним суб'єктом дії, пов'язаний з її можливою самопожертвою. У цьому варіанті переказу дівчина, дізнавшись про волю богині, про сварку між матір'ю і батьком, між батьком і військовими ватажками, сама погоджується на жертвоприношення. На відміну від дочки Іефая, Іфігенія *не просто згоджується з волею батька, а бере на себе відповідальність за своє життя й смерть*. Натомість її батько тут унаочнює «бездіяльну діяльність», виступає індивідом, що не може сформулювати власної позиції, а лише схиляється перед сильнішою волею. Це болісне коливання перериває його дочка, власною волею прийнявши рішення, у якому сукупність сакральних, соціальних та родинно-сімейних обов'язків перемагає над себелюбством.

Вище проаналізований фрагмент вказує на те, що сама Іфігенія не може бути охарактеризована ані як «предмет жертвування», ані як «пасивна жертва». Навпаки, у цьому епізоді вона на якийсь час стає реальним суб'єктом воління й дії, оскільки, незважаючи на підкорення зовнішнім обставинам, бере на себе відповідальність за свої вчинки і свою долю. Усвідомлювана самопожертва подвоює її онтологічний статус: вона стає не тільки тим, *ким жертвують*, але й водночас тим, *хто жертвує*, не лише жертвою, але й героєм.

Нарешті, третім і найяскравішим епізодом є той, де Іфігенія відмовляється вбити Ореста, виступаючи разом і проти волі богині, і проти вимог світської влади, що її уособлює місцевий правитель. Цей епізод остаточно виводить Іфігенію за межі дискурсу «суто жертви» (хоч би й героїчної), і актуалізує контекст героїчного дискурсу, в якому основною інтенцією є усвідомлювана боротьба проти переважаючих сил, незалежно від наслідків цієї боротьби. (Граничний ракурс цієї інтенції висвітлено у відомій роботі О. Лосева «Дванадцять тез про античну культуру»: «Гинути йому [герою] чи ні – справа долі, а його смисл – бути героєм» [9, с. 159]).

Таким чином, міф про Іфігенію містить у собі кілька аспектів сакральності жертви: 1. жертви як сакралізованої форми оплати (обміну); 2. жертви, як перемоги сакралізованих соціально-владних вимог та священних обов'язків над дрібними індивідними потягами, перемоги загального порядку над хаосом; 3. жертви як смерті та нового, сакралізованого існування.

Формально перехід тієї одиничності, що існує наразі, у стан жертви і далі, у щось інше, очікуване, реалізується в акті жертвоприношення, але потенційно жертву обмінено уже в момент вибору. Тому сакральний статус жертви у його суб'єктному вимірі означається не лише як «іншість», але також як «необхідність», «приреченість» і «неминучість».

Висновки. Отже, на ранніх етапах розвитку суспільства становлення індивіда як жертви (трансформація у жертву) відбувається не за особистим вибором, а за волею спільноти та/або надприродних сил. У світлі сакралізації жертва – «о-брана» («ви-брана»), її власна соціальність заперечується у цьому акті вибору. Жертва – те, що вихоплюють, виривають із буденності, аби ця буденність тривала.

У метафізичному вимірі архаїчне значення жертви полягає в тому, що вона *підтримує звичний порядок подій або поновлює його* і, таким чином, виступає як засіб /необхідна умова/ протидії загальному хаосу. Праксеологічний вимір жертви зводить її до *сакралізованої форми обміну*.

За своєю сутнісною трансформацією жертва – щось «інше», «інакше» – потенційно і реально. Реально – тому що жертва є не собою (тим, чим була до моменту вибору), а вже чимось іншим, власне *жертвою* за своєю призначеністю (і приреченістю). Потенційно – тому що замість неї сподіваються отримати щось інше, бажане чи необхідне.

Стаючи жертвою, індивід одночасно втрачає свій соціальний статус і здобуває особливу сакральну модальність, що ґрунтується як на вищевказаних загально-онтологічних засадах, так і на конкретних мотивах, специфічних для кожної моделі жертвності. Сакральне значення банальної жертви полягає у тому, що вона забезпечує особливі умови взаємодії природного та надприродного світів. Для «високої» жертви сакральність осмислюється як необхідність підкорення конкретизованому владному велінню вищих сил, що має відтінок випробовування. У символічній жертві попередні мотиви доповнюються специфікою «після-смертного» існування, яке реалізується у тісному зв'язку із світом сакрального.

Вихід за межі міфологічного дискурсу «суто жертви» можливий у двох напрямках: або у модальність героїчного самопожертвування, або у модальність героїчного протиборства. Подальше дослідження процесів сакралізації жертви передбачає аналіз моделей жертвності, презентованих у культурах вмираючих та воскресючих божеств, а також у казках та переказах героїчного циклу.

Список використаної літератури

1. Цыгуля Н. П. Феномен сакрального в контексте социального бытия: автореф. дис. канд. филос. наук: 09.00.11 / Н. П. Цыгуля; ФГОУ ВПО «Чувашский гос. ун-т им. И. Н. Ульянова». – Чебоксары, 2010. – 25 с.
2. Лютер М. Проповедь о страданиях и о кресте [Электронный ресурс] / Мартин Лютер. – Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/646/Luther>
3. Сказки и мифы народов Филиппин / Сост., пер с англ., тагал. Р. Л. Рыбкина. – М.: Наука, 1975. – 429 с.
4. Акимова Л. И. Введение / Л. И. Акимова, А. Г. Кифишин // Жертвоприношение. Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / [отв. ред. Л. И. Акимова]. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 7-8.
5. Ярхо В. Н. Ифигения / В. Н. Ярхо // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. 1. А-К. – С. 592-593.
6. Евріпід. Іфігенія в Авліді / Евріпід; Переклад А. Содомори [Електронний ресурс] // Трагедії. – К.: Основи, 1993. – С. 285-338. – Режим доступу: http://www.ae-lib.org.ua/texts/euripides__iphigeneia_in_aulis__ua.htm
7. Ярхо В. Н. Клитемestra / В. Н. Ярхо // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. 1. А-К. – С. 662-663.
8. Жирар Р. Насилие и священное / Рене Жирар; Перевод с франц. Г. Дашевского. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
9. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре / А. Ф. Лосев // Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988. – С. 153-170.

References

1. Tsygulya, N. P. (2010). *Phenomenon of sacral in the context of social being* (PhD Thesis). Cheboksary: Chuvash State University (in Russ.)
2. Martin, Luther. *A Sermon about suffering and the cross*. Retrived from: <http://www.reformed.org.ua/2/646/Luther> (in Russ.)
3. *Tales and Myths of the Philippines folks* (1975). Moscow: Nauka (in Russ.)
4. Akimova, L. I., Kifishin, A. G. (2000). Introduction. *Sacrificial offering. Ritual in culture and art from antiquity to present*, 7-8. Moscow: Yazyki russkoi kultury (in Russ.)
5. Yarkho, V. N. (1992). Ifigeniya. *Myths of world's peoples: encyclopaedia in 2 parts, 1*, 592-593. Moscow: Sov. entsiklopediya (in Russ.)
6. Evripid (1993). Iphigenia in Aulis. *The tragedy*, 285-338. Kyiv: Osnovy. Retrived from: http://www.ae-lib.org.ua/texts/euripides__iphigeneia_in_aulis__ua.htm (in Ukr.)
7. Yarkho, V. N. (1992). Klitemestra. *Myths of world's peoples: encyclopaedia in 2 parts, 1*, 662-663. Moscow: Sov. Entsiklopediya (in Russ.)
8. Girard, R. (2000). *Violence and the Sacred*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russ.)
9. Losev, A. F. (1988). *Twelve theses about Ancient Culture. Daring of spirit*, 53-170. Moscow: Politizdat (in Russ.)

HONCHAROVA Natalia Ivanivna,
Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor of the Department of Philosophy
and Social-humanitarian disciplines,
Odesa state university of internal affairs,
e-mail: vchen@ukr.net

SACREDNESS OF THE SACRIFICE

***Abstract.** The article analyzes the reasons for the sacralization of the sacrifice within the mythological discourse. It is argued that the sacrifice is essentially opposed to the profane world, the world of ordinary social connections, since the being of the sacrifice presupposes the "evulsion" of the individual from this world, the loss of all significant characteristics and the acquisition of another ontological status. In the metaphysical sense, the sacral meaning of the sacrifice is that it supports the established world order or renews it. In the praxeological perspective, the sacrifice manifests itself as a sacralized form of exchange. In its essential transformation, the sacrifice is something "different" – potentially and real. Really - because the sacrifice is not already itself (what it was until the moment of choice), but something else, actually a sacrifice by its purpose. Potentially – because it is expected to receive something different, desired or necessary instead of it. Becoming a sacrifice, the individual at the same time loses his social status and acquires a special sacral modality, which is based on ontological grounds and concrete motives specific for each model of sacrifice. The meaning of the "banal" sacrifice is that it provides special conditions for the interaction of the natural and supernatural worlds. For the "high" sacrifice, the sacredness is comprehended as the necessity to obey the concretized imperative dictate of the higher forces, which has a tinge of ordeal. In the symbolic sacrifice, the "post mortal" existence, which is realized in close connection with the sacral world, has special importance.*

***Key words:** sacral, profane, "banal" sacrifice, "high" sacrifice, "symbolic" sacrifice.*

Одержано редакцією 27.05.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 141.32+801.733

HONCHARENKO Valeria Anatoliivna,
MA in Philosophy,
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: siendo.en@gmail.com

AT THE EXISTENTIALIST CAFÉ BY SARAH BAKEWELL – HERMENEUTIC REFLECTIONS ON EXISTENTIALIST MODUS VIVENDI

***Abstract.** Introduction. The article is devoted to the discussion of main ideas of existentialism and the representation of the recently published book about the philosophy of existentialism by Sarah Bakewell. The purpose of the article is to analyze the existentialists' concepts and to present the principal ideas of the book, to give a concise analysis of its content and to manifest the significance of the author's contribution to the contemporary philosophical studies. To achieve the aim mentioned above we apply the methods of comparative analysis, methods of the hermeneutic reconstruction and reinterpretation, analytical and synthetic methods. Based on the latest investigations and critical reviews on the problematics of the existentialism, its contradictory concepts and a confirmation of its relevance we will attempt to reveal and to confirm the topicality and direct application of existentialism to daily people's lives, its practicality and the urgent necessity of radically different approach to its interpretation and understanding by referring to Sarah Bakewell's book. Conclusion. After reviewing the topics mentioned above it is necessary to point out that it is crucial to present not just philosophers fundamental works and its analysis but attempting to change the stereotypical image about the movement which we call existentialism. Furthermore, the author seeks to refute the established skepticism about the expediency of existential philosophy, as well as its proper theoretical justification. We consider this book to be a hermeneutic exploration which the author outlines by using a particular metaphor "existentialist café" which allows us to assert that this is an interdisciplinary investigation with brilliant analytics but without strict conclusions. A spectacular combination of perpetual*