

Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

**| Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture |**

Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

*Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко, Луганск  
Кандидат философских наук, доцент**Lugansk National University, Lugansk  
Associate Professor, PhD in Philosophy  
darenskiy1972@mail.ru***МЕТАФИЗИКА ЖЕРТВЫ КАК РАДИКАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА КУЛЬТУРЫ**

В статье рассматривается метафизика жертвы как универсальная «внутренняя форма» культуры и ее парадоксальные выражения, – начиная от уровня элементарных эмоциональных реакций, – до уровня «превращенных форм», требующих специального «декодирования». Метафизика Жертвы предполагает принципиально иной тип онтологических категорий, чем те, которые сложились в рамках рациональной метафизики. Рассмотрение культуротворчества, его этических и эстетических компонентов в рамках метафизики жертвы представляет собой особый тип герменевтики культуры, который радикально обнажает ее внутренние мистериальные структуры.

**Ключевые слова:** жертва, метафизика, культура, герменевтика, парадокс.

**METAPHYSICS OF SACRIFICE  
AS A SPECIAL TYPE OF HERMENEUTICS  
OF CULTURE**

The article discusses the metaphysics of sacrifice as a universal "inner form" of culture and its paradoxical expressions ranging from basic emotional reactions - to the level of "converted forms", require a special "decoding". The metaphysics of Sacrifice involves a fundamentally different type of ontological categories than those developed in the framework of a rational metaphysics. Consideration of cultural education and its ethical and aesthetic components within the metaphysics of sacrifice is a special type of hermeneutics of culture, which radically exposes the mystery of its internal structure.

**Key words:** victim, metaphysics, culture, hermeneutics, paradox.



Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

**| Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture |**

Статус феномена Жертвы и порождает-ных им смысловых концептов культуры изначально парадоксален. Жертвоприношение является одним из базовых смыслов культуры, который в традиционных культурах исполняется в соответствующих ритуалах, а в посттрадиционных – замещается своими символическими формами и симулякрами. Тем самым, исторически культура явно старается все более радикально «избавиться» от Жертвы, элиминировать ее сначала как факт и ритуал, а затем и как базовый смысл, включенный в способы концептуализации «картины мира». Парадокс состоит именно в том, что само желание избавиться от Жертвы можно рассматривать как одну из форм жертвоприношения, осуществляемого в превращенной форме секуляризованных культурных практик.

Фундаментальный и смыслоцентрирующий характер ритуалов жертвоприношения в традиционных культурах является едва ли не самым сложным для понимания современным человеком среди всего, что встречается в этих культурах. Если тотальность мифо-мышления еще как-то воспринимается современным секуляризованным и рационализированным сознанием как нечто родственное хотя бы по аналогии с состоянием сна, поэтического творчества или сферой имиджей, создаваемых СМИ, то фундаментальность Жертвы как базового способа миропонимания повергает современное сознание в шок. Как показывает наблюдение, даже у большинства современных христиан нет по-настоящему проникновенного и осмысленного понимания Христа как Жертвы, и в первую очередь, Он понимается как Спаситель, причем в весьма сентиментальных тонах, сформированных гуманистической культурой Нового времени. «Страшный», мистериальный смысл Голгофы современными христианами переживается в весьма редких случаях – тогда, когда он вспоминается на фоне собственных страданий и трагических ситуаций, а вовсе не тогда, когда он воспроизводится на каждой литургии в виде «бескровной Жертвы».

Современное сознание глубоко деритуализировано, а поскольку любой сакральный ритуал центрирован базовым смыслом Жертвы, то этот смысл ныне полностью «размыт» в сознании и присутствует только в своих превращенных формах.

Культурные практики современной цивилизации вообще можно определить как такие, которые основаны на принципиальном вытеснении базовых смыслов Смерти и Жертвы. Если в основе традиционной культуры – любой – лежит то, что в христианстве называется «памятью смертной», то современная, радикально пост-традиционная культура основана на прямо противоположном устремлении – «не замечать» смерть так, как будто бы ее действительно не существует. С точки зрения религиозного человека, современный человек делает вид, что уже живет в раю, который никогда не закончится. Смерть человека сейчас не переживается религиозно – в связи с категориями вечной жизни, суда и воздаяния – а фактически воспринимается как простое исчезновение объекта – словно это не человек, а просто предмет, к которому мы имели привязанности, и не более того.

Именно отсюда происходит и принципиальное неприятие смысла и самого феномена Жертвы современной культурой, поскольку Жертва обозначает неизбежное опосредование Смертью любого наличного бытия. Жертва в традиционных культурах была той предельной смысловой точкой, в которой любые частные культурные, экзистенциальные и социальные смыслы «приобщились» к высшему космогоническому Смыслу бытия как такового. Даже в самых элементарных своих бытовых формах – например, в обычаях обмена подарками с гостями – жертвоприношение действовало именно таким образом – внося в любое, даже самое элементарное и привычное действие сакральный космогонический смысл. Тем самым, разрушение «жертвенной» модели культуры создает совершенно особую ситуацию. С одной стороны, чисто эмпирически – это та самая ситуация смыслового и экзистенциального «вакуума», которая была диаг-



Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

| **Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture** |

ностирована в XX веке как основной феномен современной цивилизации. Но с другой стороны, тоже чисто эмпирически, очевидно, что подавляющее большинство людей с этой ситуацией как-то справляется, и какие-то смыслы, которые «вписывают» их бытие в мир, они находят. Но как это возможно – это уже вопрос не эмпирического плана.

Как показывает и непосредственное наблюдение, и многочисленные исследования психологов и социологов, современный секулярный человек на самом деле не придумал ничего нового и создает себе смыслы просто путем *спонтанной ритуализации повседневности*. То есть, по сути, бессознательно воспроизводит те же самые структуры ритуального сознания, которые были и у «первобытного человека», но только на другом предметном «материале». Сакральные, космологические смыслы подменяются квазисакральными, которые в конечном счете сводятся к культу собственного эго (эголатрия), а в качестве космологических моделей обычно выступают техногенные образы вроде «матрицы», «космического компьютера» и т. п. Такая подмена становится возможной только потому, что в этих феноменах действительно проявляются базовые сакральные архетипы: например, человеческое смертное эго при всей своей «неподлинности», тем не менее, причастно бессмертной душе и хранящемуся в ней «образу Божию», а всякого рода техногенные модели вселенских «матриц» или теория «большого взрыва» действительно выстраиваются по аналогии с архаическими космогониями.

Тем самым, в современной секулярной культуре и в сознании ее имманентного субъекта – эго-центрического индивида, движимого «желаниями» и манипулируемого хаотическими потоками информации, – продолжают «работать» те же самые архетипические «модели», что и у его «первобытного» предшественника. Но работают они, если воспользоваться старым марксистским выражением, в «превращенной» форме. И современный социум, и современное сознание работают по мо-

делям ритуалов, в том числе и по центрирующему их ритуалу Жертвы, но это происходит, как правило, совершенно бессознательно. Поэтому в данном случае приходится «перевернуть» традиционную схему, в соответствии с которой архаический человек был якобы в основном «бессознателен», а современный якобы в основном рационален, и архаические «бессознательные» мотивы лишь с разной степенью успешности пытаются проникнуть в его «просвещенное» сознание. Когда речь идет о базовых сакральных смыслах Жертвы и Смерти, ситуация, как мы видим, прямо противоположная – на этом уровне как раз «современный» человек (в том смысле «современный», о котором сказано выше) оказывается глубоко бессознательным, наивным и беспомощным, а его архаический предшественник является «мудрецом».

Внутри архаического космоса человек ритуализирует свою вакансию «Поэта бытия» как «автор “основного” мифа, и его герой-жертва и герой-победитель, субъект и объект текста, жертвующий (жрец) и жертвваемый (жертва), вина и ее искупление, одним словом – Творец и тварь (эта принципиальная амбивалентность, предполагающая возможность наличия двух противоположных позиций (актера и зрителя))»<sup>1</sup>. На более поздних стадиях культуры этот ритуал воспроизводится в «превращенных формах».

Метафизика Жертвы составляет «матрицу» культуротворчества как такового, независимо от конкретной мировоззренческой «нагруженности» последнего. *Метафизика Жертвы задает особый ракурс радикальной герменевтики культуры*, осуществляя процедуру предельной редукции всего многообразия концепций «сущности» и «механизмов» культуры к неким первичным смысловым презумпциям, без которых последние были бы невозможны. Базовой презумпцией любого понимания сущности Культуры как таковой является пре-

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 37.



Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

| **Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture** |

зумпция *передаваемости*, транслируемости некоего содержания через *разрыв*: в частности, разрыв между субъектами – «носителями» культуры. Тем самым, Культура как факт сущностно антиномична – континуальна и дискретна одновременно. На фоне этой базовой антиномии различие культур «традиционной» и «инновационной» уже вторично и относительно. Углубляя редукцию, поставим вопрос: а чем *онтологически* является тот «основной факт» культуры, который опосредует ее базовую антиномию? «Разрыв» в континуальности Культуры онтологически означает *смерть* того, что было ранее ее носителем (субъектом) или формой (артефактом). Когда последние были в онтологическом модусе *жизни*, Культура как континуальность осуществлялась в них – но затем, чтобы продолжать «жить», существовать, Культура должна *пройти через смерть*, чтобы затем осуществиться (онтологически – «воскреснуть») в *других* своих формах и субъектах. Итак, базовая онтологическая «протоструктура» Культуры как таковой выражается схемой: *жизнь – смерть – воскресение*. Это именно *онтологическая* схема, ее эмпирические экспликации в конкретных культурных процессах могут быть самыми разнообразными. Чаще всего эта схема осознается в осмыслении сущности творческих актов (так, замысел-прозрение автора, «умирая» в произведении, «воскресает» в душе и сознании реципиента; а сам автор в произведении «умервщляет» часть своей жизни, чтобы «воскреснуть» другим самому себе для новой, «иной» жизни и т.д.).

Онтологический закон культуры, воспроизводящий «основной миф», состоит в преодолении Хаоса и его превращении в Порядок, Космос. Трагизм культуры в том, что Порядок не является само-обеспеченным и стойким; он имеет тенденцию к саморазрушению, поскольку он опосредован свободной, не полностью детерминированной деятельностью людей как субъектов культурно-исторического процесса. Порядок (Космос), в свою очередь, может быть восстановлен благодаря свободному усилию самих же субъектов истории. Тем

самым, сама человеческая свобода является одновременно и причиной хаотизации, и причиной упорядочивания. Парадоксальная онтология культуры-и-истории может быть представлена схемой цикла: Космос<sup>1</sup> → Хаос<sup>1</sup> → Жертва<sup>1</sup> → Космос<sup>2</sup> → Хаос<sup>2</sup> → i т.д. Этот глубинный онтологический принцип культуры моделировался в архаическом сакральном ритуале, выполнявшем функцию посвящения людей в изначальную суть бытия. В поздние периоды истории в ходе секуляризации он уходит в забвение вместе с ритуалами, но продолжает осуществляться стихийно, в форме *самого* исторического события. События порождают специфическое *историческое время* постольку, поскольку в них происходит преодоление саморазрушения «космоса» социального бытия людей посредством их свободных усилий, представляющих собой ту человеческую «жертву на алтарь Истории», которая теперь заменила жертвы древних ритуалов. Историческое время по своей тайной сути также есть «ритуал», требующий особых «исполнителей», имеющих обостренное желание «событийствовать» и готовых стать «жрецами» и «жертвами» в одном лице. Континуальность истории становится субститутом ритуала и выполняет ту же самую метафизическую функцию единения человеческого рода, поскольку всякая «жертва, отвечающая своему понятию, может быть лишь там, где реально существуют “мы”, где нет разрыва на “я” и “не-я”, где тело рода вписано в тело сородича, и каждый сородич олицетворяет род. Она – гарант серьезности и ответственности запуска и участия в этом запуске новых циклов природы и Космоса, она – крепость рода, свидетельство его жизненности, подлинности веры»<sup>2</sup>.

Важнейший – экзистенциальный – аспект сущности Жертвы в культуре, требующий герменевтической «расшифровки», феноменологически хорошо раскрывается в «экстремальных» культурных феноменах, в первую очередь, в древних кро-

<sup>2</sup> Савчук В.В. Жертва [Эл. ресурс]: <http://anthropology.ru/ru/text/savchuk-vv/zhertva>





Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

**| Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture |**

вавых зрелищах. Вот одно из их описаний: «Кровь фонтаном брызнула из раны, и несчастный повалился на свой щит. А толпа, по которой пробежал судорожный шепот: “Кровь, кровь!” – зашипела, заухала, затрепетала – от радости, от счастья, от восторга»<sup>3</sup>. Гладиаторы, «раненные мечом, вошедшим в грудь по самую рукоятку, они едва успевают соблюсти принятый обычай – упасть на свой щит – и доставить зрителям величайшее удовольствие – любоваться их предсмертными муками... бои все продолжают и продолжают, разгорячая и восторгая публику все больше и больше псы налетают и на них, и в несколько мгновений от газелей не остается и следа при счастливом вое и сладострастном неистовстве многотысячной толпы»<sup>4</sup>. А.Ф. Лосев задается вопросом: «Вникая в подобные римские зрелища и стараясь понять сущность римского амфитеатра, пожалуй, вы станете спрашивать: да что же это такое? Что это за кровавая, истерическая, звериная эстетика? Что это за сладострастие при виде бессмысленной бойни, при виде крови, при виде целой горы трупов?.. мы не думаем, чтобы римляне особенно превосходили прочие народы в склонности к крови и к наслаждению человеческими муками. Они отличаются, пожалуй, только тем, что сумели это, столь распространенное в истории человечества наслаждение, художественно выразить и лишить его того ханжества, которым оно обычно прикрывается»<sup>5</sup>.

Более того, эта дикая страсть оказывается настолько сильной, что овладевает людьми, которые ей из всех сил противятся. Августин Блаженный рассказывает о молодом человеке, христианине, жившем в Риме, которого друзья завлекли на гладиаторский бой. Вот что произошло: «всё вокруг кипело свирепым наслаждением. Он, сомкнув глаза свои, запретил душе броситься в эту бездну зла; о, если бы заткнул он и уши! При каком-то случае боя, потрясенный неистовым воплем всего

народа и побежденный любопытством, он открыл глаза... И душа его была поражена раной более тяжелой, чем тело гладиатора, на которого он захотел посмотреть... Как только увидел он эту кровь, он упился свирепостью; он не отвернулся, а глядел, не отводя глаз; он неистовствовал, не замечая того; наслаждался преступной борьбой, пьянел кровавым восторгом» (Conf. VI. 8). Откуда этот «кровавый восторг»?

Парадокс состоит в том, что наглядное сопереживание *чужой* смерти вызывает у человека мощнейшее чувство собственного «воскресения» для новой жизни, явственное чувство собственного бессмертия и «нового рождения. Происходит субъективный разрыв и провал времени – своего рода *хроноклазм* – во «время оно», в сакральное начало времен, где все только еще рождается. (Подобное же экзистенциальное переживание было исследовано М. М. Бахтиным и на материале карнавала, который стал замещающей культурной формой, призванной «без лишней крови» производить тот же эффект). И такая странная реакция людей на публичное смертоубийство объясняется именно этой смысловой структурой сознания, в рамках которой убийство, будучи публичным и легитимным, переживается как жертва, а *Жертва переживается как натуральная форма трансценденции*.

Экстатический восторг, в который впадают зрители кровавых зрелищ, объясняется тем, что сознание зрителей здесь внезапно «проваливается» в сакральное время, становится мистериальным. Кровавое зрелище фактически становится лишь вульгарной разновидностью традиционного сакрального *ритуала обновления бытия*, имеющего свою строгую логику: «Само существование Космоса – тот факт, что он *живет и производит* – приводит к тому, что он постепенно деградирует и окончательно разрушается. По этой причине он должен быть сотворен вновь. Иначе говоря, потоп *реализует* в макрокосмическом масштабе то, что *символически* осуществляется в ходе новогоднего праздника: “конец света” и греховного человечест-

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II в. н. э. М.: Искусство, 1979. С. 47.

<sup>4</sup> Там же. С. 48-49.

<sup>5</sup> Там же. С. 51.



Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

| **Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture** |

ва, делающий возможным новое творение»<sup>6</sup>. Собственно, любой праздник здесь понимался как *обновление времени*. В том числе и индивидуального времени. Этот экзистенциальный аспект циклизма в свое время отметил А.Я. Гуревич: «есть основания сказать, что установка на уничтожение текущего времени путем возвращения к мифическому прототипу, к изначальному *illud tempus* была не чем иным, как попыткой преодоления замкнутости и обособленности индивидуального человеческого существования»<sup>7</sup>.

Жертва – это вторжение Вечности во Время посредством уничтожения временного сущего – вторжение Ничто, пожирающего «чтойность». Это сознательный разрыв бытия как «длительности» путем возрождения бытия как Истока-и-Конца. Это «провал» в Бытии, только посредством которого оно само-обнаруживается в качестве самополагания. Жертвоприношение – это «суверенный момент» (Ж. Батай) самоотрицания Бытия: *Жертва, обесценивая Бытие, тем самым доказывает его сущностную и суверенную Свободу*.

Ж. Батай дает парадоксальную феноменологию этого «суверенного момента» следующим образом: «По ходу экстатического видения, на пределе смерти и слепо пережитого *lamma sabachani* раскрывается наконец в хаосе света и тени объект, разворачивается катастрофа, но не как Бог, не как ничто: объект, который требуется любви, неспособной высвободиться иначе, кроме как вне себя, чтобы испустить вопль растерзанного существования»<sup>8</sup>. Экстаз смерти-как-любви или любви-как-смерти относится к самым глубинным и архаическим человеческим переживаниям, ныне «спрятанным» в глубинах бессознательного: «Существует, по-видимому, какая-то определенная связь

между любовью и смертью, *предшествующая* сопоставлению этих понятий в индивидуальном сознании на основании того или иного *tertium comparationis*. И даже тогда, когда давно уже изгладилось всякое воспоминание как о происхождении, так и о первоначальном смысле этой связи, она, тем не менее, продолжает упорно жить в поэтической речи»<sup>9</sup>.

Природа этого экстаза явно прочитывается как процесс индивидуации, «второго рождения»: «Тем самым природа времени как объекта экстаза оказывается подобной экстатической природе я, которое умирает. Ибо и та, и другая суть чистые изменения; и та, и другая имеют место в плане некоего иллюзорного существования»<sup>10</sup>. *Только осознание своей смертности впервые делает «Я» не-иллюзорным*: «с приходом смерти появляется структура я, целиком отличного от “абстрактного я”... Эта специфическая структура я в равной степени отлична и от моментов личного существования, заключенных по причине практической активности и нейтрализованных в логической видимости “того, что существует”. Я получает доступ к своей специфичности и полной трансцендентности лишь в форме “я, которое умирает”»<sup>11</sup>.

Поэтому совершенно не удивительно и то, что точно такой же восторг, как и у зрителей чужой смерти, охватывает и людей, которые *сами* идут на войну, готовые с радостью погибнуть. Ими движет тот самый экстаз смерти-как-любви или любви-как-смерти, о котором говорит Ж. Батай. Нильс Бор свидетельствовал о солдатах 1914 года: «То, что ощущали эти молодые люди, шедшие на войну с сознанием правоты своего дела, составляет

<sup>6</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический проект, 2008. С. 83-84.

<sup>7</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. С. 45.

<sup>8</sup> Батай Ж. Жертвоприношения // Комментарии. 1993. № 2. С. 44.

<sup>9</sup> Франк-Каменецкий И.Г. Вода и огонь в библейской поэзии // Франк-Каменецкий И.Г. Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии. М.: Лабиринт, 2004. С. 143.

<sup>10</sup> Батай Ж. Жертвоприношения // Комментарии. 1993. № 2. С. 46.

<sup>11</sup> Там же. С. 42.



Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

**| Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture |**

величайшее счастье, какое может пережить человек»<sup>12</sup>. Именно об этом писал наш поэт:

Есть упоение в бою,  
И бездны мрачной на краю...

Действительно, для понимания жертвенной природы человеческой экзистенции очень важен военный опыт. На войне бойца, идущего в атаку, или просто мирного жителя, но идущего по открытому пространству во время интенсивного обстрела, охватывает какая-то дикая страсть бесстрашия, не имеющая аналогов в мирной жизни. (Все другие военные переживания, кроме этого одного, есть и в мирной жизни, война только делает их намного более сильными). И человек, который хотя бы раз пережил это состояние (его можно назвать *mania bellica*), уже навсегда становится другим и внутренне, и даже внешне – это заметно меняет характер и образ поведения. Более того, этот опыт часто вызывает даже патологическую зависимость, и человеку потом все время хочется его повторения вплоть до явно суицидальных проявлений.

У человека «комфортной» цивилизации, радикально вынесшем смерть «за скобки» своего сознания, созерцание смерти «глаза в глаза» вызывает отнюдь не восторг и упоение, а животный ужас и коллапс смыслов – острое чувство смерти всего мира. Вот хорошее описание этого состояния одним современным писателем: герой «стоял перед старой щукой, не в силах оторваться от ее уже угасающих, по-прежнему беспощадных глаз – его окончательно сковал потусторонний гипнотический мрак. Перед ним умирал и рушился целый мир, неведомая, вечно обновляющаяся основа, прародина всего сущего. Жизнь уходила (Денис ощущал это в слабевшей тоске сердца) от него самого, и он уже даже не мог больше стоять и смотреть...»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1989. С. 176.

<sup>13</sup> Проскурин П. Отречение: Роман. М.: Современник, 1993. С. 730.

Специфическое состояние души современного человека состоит в том, что «обеспокоенность современного мира может быть приравнена к мукам смерти в инициации» но «ни в одной культуре, за исключением нашей, человек не может остановиться посреди этого ритуала перехода и обособиться в положении, не имеющем исхода, так как исход заключается именно в завершении этого обряда перехода и разрешении кризиса выходом из него на более высокий уровень, пробуждая сознание более высокой формы существования»<sup>14</sup>. Но и сама История несет в себе, в структуре своей событийности, научение о том, как проходить инициацию: сама историчность трансцендирует сама себя как «неподлинность». Воспроизводство констант человеческой экзистенции делает возможным своего рода «переоткрытие» опыта сакрального в условиях десакрализованного жизненного мира. М. Элиаде рассматривал сохранение в нашей экзистенции структуры инициации в качестве одной из таких констант: «значительная часть действий и жестов современного человека продолжают повторять сценарии инициации. Очень часто “борьба за жизнь”, “тяжелые испытания” и “трудности”, возникающие на пути осуществления призвания или карьеры, в некоторых отношениях подобны испытаниям в обрядах инициации... Ибо каждая человеческая экзистенция формируется серией испытаний, повторяющимся опытом “смерти” и “воскресения”... Короче говоря, большинство “нерелигиозных” людей сохраняет некую псевдорелигию или вырожденную мифологию... профанный человек является наследником *homo religiosus* и не может просто “стереть” свою собственную историю»<sup>15</sup>.

Современный автор предлагает интересное рассуждение, которое, с одной стороны, объясняет особую логику архаического социума, а с другой – посредством этого объяснения, вводит сознание современного человека в режим обряда «инициа-

<sup>14</sup> Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. М.: REFL-book; К.: ВАклер, 1996. С. 282-283.

<sup>15</sup> Eliade M. The sacred and the profane. The nature of religion. N.Y.: A Harvest Book Harcourt, 1968. P. 208-209.



Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

## | Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture |

ции». Он пишет: «живя в эпоху торжествующего гуманизма, мы вполне естественно с неподдельной брезгливостью и ужасом возмущаемся каннибализмом древних. А ведь напрасно. Человеческие жертвоприношения и ритуальный каннибализм это не просто какой-то временный или случайный эксцесс периода “дикости”. Вовсе нет. На самом деле это весьма наивное и бесхитрое откровение подлинной сути исторического бытия. Кроме того, это наглядная и весьма доходчивая форма социализации человека. Его сразу, так сказать, вводят в курс дела. Просто тогда ещё не привыкли носить лицемерные маски и были ближе к изначальным смыслам. Да и как лучше объяснить, что значит для тебя социум, что такое воспроизводство общественной жизни, каков механизм наследования и почему ему нужно неукоснительно следовать? К чему лукавить? Ведь всё просто. Сегодня кушаешь ты, а завтра кушают тебя. И не надо никаких вводных лекций по социологии»<sup>16</sup>.

Более того, «инициация» современного сознания, вводящая его в понимание тайной сути социальности как таковой, завершается отрицанием всяких принципиальных отличий между современным и архаическим обществами: «Заправляет процессом смены поколений холодная зверская, абсолютно бесчеловечная сила... Да, сегодня родители в физическом смысле чаще всего разлагаются в столь же плодovитой, сколь и хищной утробе матери-земли, а не в желудках своих детей. Но каннибальская суть всего этого... в сущности остаётся неизменной. Каждое новое поколение всегда выступает как универсальный потребитель. Оно буквально пожирает материальные и духовные блага, созданные предшественниками»<sup>17</sup>.

Эти рассуждения не являются чем-то экстравагантным. Например, о том же самом, о скрытой «метафизике» смены поколений, М. Бахтин писал: «это – надъюрисдикционное преступление вся-

кой самоутверждающейся жизни... преступление звена в цепи поколений, враждебно отделяющегося, отрывающегося от предшествующего и последующего, мальчишески попирающего и умерщвляющего прошлое... и старчески враждебного будущему... это – глубинная трагедия самой индивидуальной жизни, обреченной на рождение и смерть, рождающейся из чужой смерти и своею смертью оплодотворяющей чужую жизнь»<sup>18</sup>.

Однако столь inferнальная картина социальности как всеобщего взаимного пожирания – восходит к смысловому контексту базовых архетипов культуры. Здесь *позитивная* символика прохождения через ад/смерть всегда связана с возможностью воскресения для новой жизни и рассматривается не как тотальная безысходность, но как особое жизненное испытание. Как пишет А. А. Пузырей, «известная во всех эзотерических духовных движениях основная трехчленная формула работы над собой, гласящая: **пробудиться – умереть – родиться**, реализуется в терминах матрицы основных состояний, в представлении о движении... от исходной точки от состояния “болезни вообще” (характерного для сознания бес-путного человека)... к состоянию собственно “болезни-к-жизни” (умирание) и, наконец, к состоянию “здоровья-к-жизни” (рождение), для которого умирание и есть высвобождение места для прихода и действия силы, преобразующей ветхого человека в Нового человека, что ведет к подлинному исцелению, т. е. восстановлению цельного, полного “человека в человеке”... это рода душевная и духовная работа, которую выполняет человек, преодолевая кризисную ситуацию, – и есть в наших словах прохождение через “маленькую смерть” в направлении “второго рождения»<sup>19</sup>. Таков архетипический смысл *переживания символической смерти для духовного воскресения человека в новую жизнь*.

<sup>18</sup> Бахтин М.М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Бахтин М.М. Эпос и роман. СПб.: Азбука, 2000. С. 242; 239.

<sup>19</sup> Пузырей А.А. Драма неисцеленного разума // Зощенко М. Повесть о разуме. М.: Педагогика, 1990. С. 175.

<sup>16</sup> Болдырев А.И. Введение в запрещенную социологию. Общество и смерть //

<http://www.proza.ru/2011/06/16/1474>

<sup>17</sup> Там же.





Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

**| Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture |**

Работа человеческого сознания также может анализироваться в рамках герменевтики Жертвы, а именно, посредством *символа смерти*, как это было сделано авторами одной известной книги: «На смерть можно смотреть как на такую же псевдоструктуру сознания, как *время*, не усматривая между ними никакого принципиального различия... Тогда “смерть” нам явится уже не в качестве особой структуры сознания, а в качестве символа дискретности времени. Или более точно: “смерть” есть символическое обозначение дискретности моментов времени по отношению друг к другу в отношении сознания. Ибо мы не знаем последовательности моментов времени сознания, поскольку сознание данного момента не вытекает из предшествующего момента времени сознания»<sup>20</sup>. Продолжая их мысль, современный автор пишет: «В отличие от жизни, смерть не опредмечивается даже символически, и не зависит ни от каких содержаний... если символ сознания есть тайна перехода сверхчувственного в чувственное, то символ смерти есть тайна обратного перехода – или тайна самого сознания... Эмпирическая смерть – всего лишь образ, обозначение постоянной беспредметной смерти, которая сосредоточена в сознательной способности»<sup>21</sup>. Тем самым, работа сознания понимается как дискретность моментов, между которыми нет детерминации, иначе само сознание было бы невозможно, а остались бы одни рефлексии, как у животных. *Сознание воспроизводится только как ритуал саморазрыва и усилия само-построения – через жертву своим наличным содержанием.*

И если «надо сказать о субъекте рефлексии то, что Евангелие говорит о душе: чтобы ее спасти, ее надо потерять»<sup>22</sup>, – то в своем предельном мета-

физическом смысле рефлексия означает временное коллапсирование сознания и мысли – прохождения их через точку разрыва, символической «смерти». Но и в содержательном отношении пределом рефлексии всегда является «смерть» всей прежней «картины мира» и рождение новой – коллапс привычных стереотипов мышления и мировосприятия путем преодоления «дуализма» между эмпирическим, неподлинным человеческим «Я» и подлинным «Я», раскрывающимся навстречу высшему Смыслу. К. Кадоваки определяет эту общность как общность онтологической трансформации – «процесс взаимного перехода Великой Смерти – Великой Жизни»<sup>23</sup>.

Сакральное понимание бытия как предельного перехода Жизнь – Смерть – Воскресение имело различные отражения в традиционной метафизике. Например, Гегель использует евангельский образ умирающего зерна для иллюстрации своей диалектической триады. Но если в Евангелии говорится именно о *смерти* зерна, которое потом *воскресает* в плодах и новых зернах, то у Гегеля это таинство и мистерия бытия превращается в чисто логическую конструкцию. Логические конструкции «тезиса», «антитезиса» и «синтеза» формально совершенно правильны, однако полностью игнорируют именно самое главное – *почему* именно такой «синтез» вообще возможен, почему так вообще «устроено» бытие? Все эти «тезисы», «антитезисы» и «синтезы» – лишь конструкции гордого человеческого ума – суть лишь бледная мертвая тень мистериальности бытия, ежемгновенно проходящего через таинство Смерти и Воскресения, как об этом сказано в строках Н. Заболоцкого:

Природы вековечная давилня  
Соединяла смерть и бытие  
В один клубок, но мысль была бессильна  
Соединить два таинства ее.

<sup>20</sup> Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 166-167.

<sup>21</sup> Савельева М.Ю. Введение в метатеорию сознания. К.: ПАРАПАН, 2002. С. 284-285.

<sup>22</sup> Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: МЕДИУМ, 1995. С. 31.

<sup>23</sup> Кадоваки К. Дзен и Библия. М.: Изд. ББИ св. апостола Андрея, 2004. С. 180.



Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

**| Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture |**

Таинство как таковое сверх-мыслимо, и оно составляет тот Предел мысли, перед которым она, как говорит поэт, «бессильна». Но именно поэтому этот смысловой Предел разума и служит вечным и самым мощным источником метафизической мысли. Разные варианты метафизических построений наиболее адекватно могут быть оценены именно перед лицом этого Предела – насколько они подготавливают наше сознание к его пониманию и переживанию в собственном экзистенциальном опыте. Евангельское мистериальное понимание бытия как Смерти-и-Воскресения само по себе не подлежит операционализации в рациональных категориях, но служит именно тем светом, который изнутри преобразует сознание и мышление. Как в физическом мире благодаря свету мы видим предметы, но сам свет не есть предмет – так же и в сфере сознания любая его предметность преобразуется в свете евангельской мистерии.

Впрочем, такой тип онтологии кажется чем-то «новым» только в рамках европейской метафизической традиции. Однако в более глубоком культурном контексте он, наоборот, относится к самым глубоким, архетипическим уровням человеческого миропонимания. Действительно, как известно, исторически самым первым мета-смысловым «схватыванием» сущности Бытия как такового в пра-культуре является сакральный ритуал Жертвоприношения, в основании которого лежит мета-смысловая модель *Жизнь – Смерть – Воскресение* как онтологическая первооснова всего существующего. Этот мета-смысл, очевидно, был постигнут самыми первыми людьми, а затем отмоделирован в ритуале, – еще без каких-либо сакральных текстов, а путем непосредственного мистического наития. Способность к такому наитию, очевидно, сохраняется и у современных людей, поскольку без нее вообще была бы невозможной вера в Боговоплощение как таковое. Отличие современного человека от первобытного, приносившего кровавые жертвы, состоит не в базовой структуре сознания, а в его вторичных формах. У современного человека сознание «захлавлено» об-

ломками более поздних культурных форм, и поэтому «пробиться» к базовым первосмыслам ему очень трудно, хотя и вполне возможно. У «дикаря» же эти первосмыслы явлены в сознании «весомо, грубо, зримо» – т. е. и непрерывно воспроизводятся в ритуальных действиях, и структурируют их миропереживание в целом.

Евхаристическая онтология – понимание самого Бытия как жертвы – является тем предельным уровнем структур человеческого сознания, выше которого помыслить уже ничего невозможно. Вопрос состоит лишь в конкретном смысловом наполнении этой предельной структуры, а оно может быть различным. Богословское его «наполнение», является ее собственным абсолютным содержанием, данным в Откровении. Возможно также чисто эмпирическое (например, художественно-поэтическое, психологическое, риторическое) «наполнение» этой структуры сознания и миропереживания, которые являются экспликацией тех особых метафизических категорий и моделей мышления, которые развертывают понимание Бытия как Жертвы.

Если же поставить хайдеггеровский вопрос об отличиях бытия и сущего, то понятие бытия как «несокрытости» здесь также будет применимо, но только в качестве формы, а не содержания ответа, поскольку тогда возникает самый исходный вопрос: «А что, собственно, не сокрыто?». Ответ – «Само бытие» – в данном случае остался бы лишь пустой тавтологией. Содержательно ответ таков: это несокрытость Христа как Творца и Жертвы в самом бытии, чья тварность удерживается в бытии только посредством этой предвечной божественной жертвы. Иначе бы мгновенно уже наступило бы Ничто и мир как таковой перестал бы существовать навсегда. Наконец, завершающий компонент евхаристической метафизики – *эсхатологический*. Бытие как жертвенный вселенский Ритуал было бы просто бессмысленно, если бы не было устремлено к своему полному преображению в Вечности. Ритуальность бытия циклична, однако эта цикличность (хотя уже и сама по себе являет образ вечно-



Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

**| Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture |**

сти), изначально конечна – устремлена к Концу. В свою очередь, ритуал субъективно всегда переживается как «интериоризованная» эсхатология.

Жертва – это особый смыслопорождающий модус мировосприятия, по сути, трансцендирующий все остальные своей запредельностью. Например, в этом модусе *этика как таковая* предстает в очень простом и абсолютно концентрированном – не императивном, а констатирующем утверждении: нравственно то, что требует от меня жертвы для других; соответственно, безнравственно то, что требует от других жертвы для меня. (Ср.: «во всех нормах Христа противопоставляется я и другой: абсолютная жертва для себя и милость для другого»<sup>24</sup>). Кантовский императив в этом контексте предстает в особом виде. В первой своей формулировке он будет представлять собой не только требование относиться к другому как цели, но и требование относиться к себе самому как средству для другого, причем второе требование будет здесь первично по отношению к первому, поскольку именно в нем полагается сама этичность как принцип жертвенности. Но поскольку другой тоже должен мыслить себя как жертвенное средство, то отношение к нему как цели становится как бы логически бессмысленным. Но это нормально, поскольку в такой парадоксальной форме фиксируется смысл заповеди «Друг друга тяготы носите, и тако исполните закон Христов» (Гал. 6: 2). Во второй своей форме кантовский императив в жертвенном контексте утратит свой субъективный характер, и будет требованием не свой поступок полагать как всеобщий образец (такой поворот мысли для христианского мышления вообще является кощунственным, поскольку Образец изначально уже задан Христом) – но будет означать требование поступать так, чтобы в меру сил и возможностей уподоблять свой поступок Голгофской жертве Христа.

<sup>24</sup> Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев: Next, 1994. С. 132.

Если же обратиться к сфере художественного творчества, то здесь можно обнаружить множество самосвидетельств мастеров, которые писали именно об этом как о самой главной и сокровенной сущности творческого акта. Вот, например, признание А. Платонова: «Очень важно!! Все искусство заключено в том, чтобы выйти за пределы собственной головы, наполненной жалким жидким, усталым веществом. Субъективная жизнь – в объекте, в другом человеке. В этом вся тайна»<sup>25</sup>. То есть «тайна» в том, чтобы выйти за пределы собственного «я», что является *экзистенциальной* формой жертвы.

Даже поэзия, обычно трактуемая посредством категорий гармонии и «органики» языка, на самом деле зарождается в «разрывах» и травмах языковой ткани, последующее «сшивание» которых эту гармонию и создает. Но без прохождения через акт жертвоприношения нашей естественной речи, которая не может стать речью поэтической именно в силу этой убийственной «естественности», – сама поэзия была бы невозможна. Ф. Гаттари пишет именно об этой «разрывающей» природе поэтического текста: последний отличается от любого другого текста тем, что в нем происходит «поэтико-экзистенциальный катализ»; «эффективность его коренится по существу в способности осуществлять активные, процессуальные разрывы внутри семиотически структурированных значащих и означательных тканей, исходя из которых он пускает в ход новые референционные универсумы»; «поэтическая функция устанавливается в качестве фокуса мутации авто-референции и само-дооценивания»; этот текст создает «молекулярный разрыв, нешуточное разветвление, способное потрясти сплетенье господствующего многословия»; «экзистенциальную функцию неозначивания»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Платонов А. Деревянное растение. Из записных книжек. М.: Правда, 1990. С. 12.

<sup>26</sup> Гаттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) // Логос. Международные чтения по философии культуры. Кн. 1. Л.: изд. ЛГУ, 1991. С. 159.



Виталий Юрьевич ДАРЕНСКИЙ / Vitaliy DARENSKIY

**| Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры / Metaphysics of Sacrifice as a Special Type of Hermeneutics of Culture |**

Описанная внутренняя микроструктура поэтического текста является частным проявлением закона любого культуротворческого акта. Любая культурная инновация в первую очередь изменяет, ломает «мир человека», проблематизирует, а иногда и просто разрушает существующие адаптивные стереотипы деятельности и сознания людей. Культурное действие всегда конституируется как выход человека за границы себя – своей имеющейся данности, изначальной определенности. Поэтому творчество в его глубинной специфике следует определить как «антиадаптацию». Субъект культуры воссоздает и изменяет культурную реальность только в состоянии активной соотнесенности и взаимодействия с другими субъектами и *с самым собою как иным себе* – поскольку только в состоянии такой *инаковости* могут происходить определенные изменения в содержании и формах культурного бытия субъекта. Это самоотречение всегда

трагично («потеря себя»), а часто и комично (если остается лишь претензией); гармонично (когда плодотворно в своем итоге) или же абсурдно (когда разрушительно).

Естественно, что можно усматривать в «протоструктуре» Культуры совсем иные онтологические «схемы». Например, буддист может усмотреть в ней сокрытое Ничто, в котором исчезают все созданные человеком «смыслы» – как плод его временного неведения Пустоты. Возможно, что библейское видение Культуры вполне универсально и может включить в себя все остальные в качестве «частных случаев». Но суть вопроса не в этом. Суть в том, что сам реальный опыт «бытия-в-культуре» (В. Библер) дает человеку *экзистенциальный опыт преодоления смерти через Жертву* – пусть лишь «смерти» своей временной идентичности в качестве «субъекта культуры».

